

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 01795650 9

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

IGNAZ GOLDZIHNER,
MUHAMMEDANISCHE STUDIEN.

I.

2070

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

ERSTER THEIL.

MICROFILMED BY
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
MASTER NEGATIVE NO.:

930076

89001

1517108

HALLE A. S.,
MAX NIEMEYER.

1889.

Meinem lieben Freunde

C. Snouck Hurgronje

widme ich

diese Blätter.

Inhalt.

	pag.
Vorwort	ix
I. Einleitendes Kapitel: Muruwwa und Dîn	1
II. Das arabische Stämmewesen und der Islam	40
III. 'Arab und 'Aġam	101
IV. Die Shu'ûbijja	147
V. Die Shu'ûbijja und ihre Bekundung in der Wissenschaft:	
A. Genealogie	177
B. Sprachgelehrsamkeit	208
Excuse und Anmerkungen.	
I. Was ist unter „Al-Ġâhiliġja“ zu verstehen?	219
II. Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam	229
III. Heidnischer und muhammedanischer Sprachgebrauch	264
IV. Der Gebrauch der Kunja als Ehrenbezeigung	267
V. Schwarze und Weisse	268
VI. Traditionen über Türken	270
VII. Arabisirte Perser als arabische Dichter	272
VIII. Index	273

Vorwort.

Jahre hindurch lag das Manuscript des hier veröffentlichten Bandes, sowie ein grosser Theil seiner Fortsetzungen in meinem Pulte. Verhältnisse, welche wenig geeignet sind, literarische Thätigkeit in grösserem Zusammenhange zu fördern, haben mich immer wieder zum Aufschub genöthigt, und erst der von lieben Freunden auf mich geübte Zwang veranlasste den Beginn der Veröffentlichung von Materialien, von deren baldigem Erscheinen ich in der Vorrede zu den „Zâhiriten“ (Leipzig, O. Schulze, 1883) mit vorschneller Zuversicht sprechen zu dürfen glaubte. Die tiefeinschneidenden Bücher von Robertson Smith und Wellhausen über arabisches Alterthum trafen mein fertiges Manuscript, in welchem — was bei der Benutzung gleicher Quellen wohl leicht geschieht — manche Abschnitte mit jenen Uebereinstimmendes enthielten. Soweit es ohne Auflösung des Zusammenhanges möglich war, habe ich nun Vieles aus meiner Arbeit zurückgestellt, mich mit Hinweisen auf die genannten Schriftsteller begnügend. Oft wäre dies aber ohne Störung des Zusammenhanges oder völlige Umarbeitung der betreffenden Abschnitte nicht ausführbar gewesen.

In den mit diesem Bande beginnenden „Muhammedanischen Studien“ gedenke ich eine Reihe von Abhandlungen über Entwicklungsgeschichte des Islam zu vereinigen. Einiges, was ich in früheren Jahren aus diesem Kreise meiner Studien in ungarischer und französi-

scher Sprache veröffentlicht habe, wird in erheblich erweiterter Fassung und mit Hinzufügung der in jenen Veröffentlichungen zuweilen zurückgehaltenen Quellennachweisen und der an diese geknüpften Ausführungen, also in völliger Umarbeitung, zugänglich gemacht werden. In dem vorliegenden ersten Bande ist das einleitende Kapitel die erweiterte Neugestaltung einiger Blattseiten meines durch die ungarische Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Buches „Az Iszlám“ (Budapest 1881); der zweiten Nummer der Excuse liegt meine Abhandlung „Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes“, erschienen in der Revue de l'histoire des religions Bd. X (1884) p. 332—359, zu Grunde. Da es mir hier mehr darauf ankam, die muhammedanischen Momente hervortreten zu lassen, hat die Abhandlung besonders auch nach dieser Richtung eine Erweiterung des Materials erfahren. Es wird mir wohl nicht zum Vorwurfe gemacht werden, dass manche in jenem Versuche zuerst gesammelten Daten, welche seit der Veröffentlichung derselben, von meiner Arbeit völlig unabhängig, theilweise auch anderweitig zusammengestellt sind, in dieser Neubearbeitung nicht bei Seite gestellt wurden. — Die pp. 197—216 gelieferte Studie, zu welcher die vorhergehenden Kapitel als Vorbereitung dienen sollen, verdankt ihre Entstehung der öffentlichen Aufmunterung zu derselben in der Abhandlung: Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit, von Baron Victor v. Rosen (Mélanges asiatiques 1880, VIII, p. 750 Anm. 7).

Orientalische Schriftzeichen sind in dieser Publication vermieden worden und werden auch in den Fortsetzungen transscribirt werden. Die bei solcher Umschreibung fast unvermeidlichen Schwankungen (auch zwischen der grammatischen und der volksthümlichen Aussprache) werden fachkundige Leser nicht stören, Nichtorientalisten kaum auffallen. Einige stehen gebliebene Druckfehler möchte ich noch hier berichtigen: p. 9 penult. st. einen l. ein; — 10, 4 u. st. gûd l. gûd; — 29, 6 u. l.

Ġa'far; — 48 penult. l. Banù; — 59, 7 l. Nâbiga; — 111, Anm. Z. 7 l. karaḡmi; — 142 ult. st. bih l. bihi; — 145, 7 u. l. Kuṭb. Damit ist wohl die Zahl der weggebliebenen diakritischen Punkte und Zeichen lange nicht erschöpft. — Für die Lücke p. 31, 5 möge nachträglich auf die Conjectur v. Kremer's in den Beiträgen zur arabischen Lexikographie I, p. 38 verwiesen werden.

Noch einige Worte über die Citate in den Anmerkungen. Die Bedeutung der Abbreviaturen wird wohl den mit der Literatur vertrauten Lesern ohne weitere Erklärung deutlich sein; hervorheben möchte ich nur, dass der Buchstabe B. vor Traditionsцитaten, auf die Sammlung des Buchârî hindeutet. Von orientalischen Druckwerken habe ich die älteren, zumeist in den siebziger Jahren erschienenen Ausgaben benutzt; die meisten sind in der Vorrede zu den „Zâhiriten“ bezeichnet. Das Sîrat 'Antar wird nach der Kairoer Shâhîn'schen Ausgabe in 32 Bändchen¹ citirt, das Saḡṭ al-zand des Abû-l-'Alâ' nach der Bûlâḡer Ausgabe vom Jahre 1286 in 2 Bänden; seitdem ist auch dieses Werk im Orient wieder gedruckt worden (Brill's Catal. périodique nr. 589).

Die benutzten Handschriften sind an Ort und Stelle näher bezeichnet, Al-Şiddîḡî's Werk durch ein Versehen erst p. 79 Anm. 5. Das Kitâb al-bajân wal-tabjîn von Al-Ġâḡiz (Hschr. nr. 724 der Universitätsbibliothek in St. Petersburg) war mir in der collationirten Abschrift meines allerzeit bereitwilligen lieben Freundes Herrn Baron von Rosen zugänglich, dem ich zu innigem Danke dafür verpflichtet bin, dass er mir seine Abschrift vor mehreren Jahren für lange Zeit zu freier Benutzung zur Verfügung stellte. Herr Baron von Rosen würde

1) Es ist merkwürdig, dass das 31. Bändchen dieser Ausgabe im Kairoer Buchhandel — wenigstens seit 1874 — fast gar nicht vorkommt; die Exemplare, die ich von dieser Ausgabe gesehen habe, entbehren alle dieses vorletzten Theiles, und dieser Mangel wird zumeist durch die allerschlauesten Kniffe und Fälschungen verdeckt und dem Käufer für den ersten Blick unkenntlich gemacht.

den Erforschern der muhammedanischen Cultur- und Literaturgeschichte einen guten Dienst erweisen, wenn er seine ebenso mühsame wie gewissenhafte Bearbeitung dieses überaus wichtigen arabischen Werkes, das von späteren Adab-schriftstellern, besonders von Ibn 'abdi rabbihi und Al-Ḥuṣṛî in der liberalsten Weise — von letzterem zumeist ohne Angabe der Quelle — ausgeplündert wurde, durch Herausgabe desselben allgemein zugänglich machen würde.

Bald hoffe ich den zweiten Band dieser Sammlung — welcher zunächst eine Studie über Ḥadīth und Ḥadīth-literatur enthalten soll — folgen lassen zu können. Für die eifrige Beförderung des Zustandekommens dieses Unternehmens bin ich meinem verehrten Freunde Herrn Professor August Müller in Königsberg erkenntlich, sowie auch meinem gewesenen Schüler, Herrn Dr. Martin Schreiner in Csurgó für die bereitwillige Anfertigung des Index zu diesem ersten Theile.

Budapest, im October 1888.

I. G.

Einleitendes Kapitel.

Muruwwa und Dîn.

I.

Ein vergebliches Unternehmen wäre es, eine auf alle Schichten des Araberthums sich erstreckende Charakteristik der religiösen Zustände dieses Volks vor der Ausbreitung des Islam zeichnen zu wollen. Wenn man die religiöse Haltung, welche sich in den uns erhaltenen Resten der alten arabischen Poesie kundgiebt, mit jenen — zum Theil einander widersprechenden¹ — Daten vergleicht, welche aus nichtarabischen Berichten über religiöses Leben und religiöse Gewohnheiten der heidnischen Araber geschöpft werden, so muss man in der Ueberzeugung bestärkt werden, dass das Generalisiren von örtlichen Erfahrungen auf diesem weiten Gebiete ein Fehler wäre. Das Religionswesen der arabischen Stämme und Gesellschaften war in den verschiedenen geographischen Kreisen der Ausbreitung dieses Volks sicherlich verschieden geartet. Es wäre jedenfalls verfehlt, wollte man das religiöse Leben der unter dem Einflusse einer feinern Cultur sich entwickelnden Nordländer in Petra, Syrien und Mesopotamien, wo sich die Araber schon in sehr alten Zeiten ansiedelten, unter den primitiveren Stämmen Centralarabiens wiederfinden; höchstens in den inmitten dieses Gebietes blühenden Städten, deren Verkehr sie mit civilisirteren Verhältnissen in Verbindung setzte, wurde auch in religiösen Dingen der Einfluss dieses Verkehrs fühlbar und von dort strömte auch manches zu den Barbaren der Wüste aus.

Wenn wir hier von Arabern reden, so lassen wir die entwickelteren Verhältnisse des nördlichen Araberthums, sowie auch die alte Cultur Süd-arabiens ausser Betracht und unser Augenmerk richtet sich nur auf die

1) Nur ein Beispiel, welches die Vergleichung der Narrationes des hl. Nilus (Anf. des V. Jhd.) mit dem Bericht des Antoninus Martyr, der im Jahre 570 die Araber der Sinaihalbinsel beobachtete, bietet. Jener sagt (ed. Migne, Patrologia graeca Bd. LXXIX, p. 612 ff.), dass die Araber gar keine Götzenbilder haben; dieser spricht (Perambulatio locorum sanctorum ed. Tobler c. 38, p. 113) von einem marmornen Idol, weiss wie Schnee, welches der Mittelpunkt grosser Feste ist, und erzählt die Fabel von der zeitweiligen Farbenveränderung dieses Götzenbildes.

das centrale Arabien bewohnenden, freilich auch nach Norden wandernden Stämme, jene Stämme insbesondere, welche den alten Arabern ihre Poeten lieferten,¹ aus deren kräftigen Gedichten wir uns zumeist über die Weltanschauung dieser Gruppe des Araberthums belehren lassen.

Diese Producte des altarabischen Geistes, auf welchen Muhammeds Predigt so mächtig einzuwirken sich berufen fühlte, wie sie uns durch gründliche philologische Bearbeitung jetzt immer mehr und mehr zugänglich werden, lassen uns mit Bezug auf die religiöse Frage unbefriedigt. Man geht nicht fehl, wenn man, wie dies jetzt weniger bereitwillig zugestanden wird, als es in früheren Zeiten geschah, aus der religiösen Dürre, die uns aus der realistischen Poesie der Dichter entgegenstarrt, auch fernerhin — mindestens für jene Zeit, in welcher diese Dichtungen entstanden sind, also für die dem Islam unmittelbar vorangehende Zeit — die Folgerung zieht, die Dozy aus dem Mangel namhafter Spuren eines tiefern religiösen Sinnes in der Poesie der heidnischen Araber gezogen hat,² dass nämlich „welcher Art ihre Religion auch war, sie nahm im Allgemeinen wenig Platz im Leben des Arabers ein, da er vertieft war in die Interessen dieser Erde bei Kampf, Wein, Spiel und Liebe.“³

Einzelne hervorragende Individuen haben sich allerdings tieferen religiösen Anregungen, die sie aber nicht aus dem nationalen Geiste schöpften, sondern ihren besonderen Berührungen und Beziehungen verdankten — die Leute waren viel auf Reisen nach dem Norden und Süden, man denke nur an das ausgebreitete Wanderungsterrain eines der letzteren unter ihnen, Al-Áshâ⁴ — zugänglich gezeigt; aber auch in ihnen erweisen sich die aufgenommenen religiösen Gedanken nicht als organische Elemente des innern Lebens. Sie machen — wie wir dies namentlich beim Dichter Labîd beobachten können — den Eindruck ganz mechanisch aufgepfropfter Sätze,⁵ die

1) vgl. Nöldeke, Die semitischen Sprachen. Eine Skizze, p. 46.

2) Dies gälte selbst in dem Falle, wenn die blosser Erwähnung heidnischer Götternamen eine häufigere wäre, als sie es thatsächlich ist (Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, p. IX, Anm. 2). Hingegen wollen wir zu den Beispielen dafür, dass aus religiösen Rücksichten die Spuren heidnischer Momente aus den Resten der vorislamischen Poesie hinauscistigirt wurden, eins hinzufügen. Zejd al-chejl erwähnt in einem Gedicht das azditische Idol 'Â'im (Jâk. III, p. 17); man hat aber die Erwähnung dieses Götzen nicht geduldet und aus lâ wa 'â'im gemacht: wal 'amâ'im Ag. XVI, p. 57, 2 v. u.

3) Geschichte der Mauren in Spanien, I, p. 15.

4) Thorbecke, Morgenländische Forschungen, p. 235 und dazu Jâkût III, p. 86, 16.

5) Man kann sich davon überzeugen, wenn man nur die Inhaltsübersicht seines Dîwân in v. Kremer's Abhandlung über denselben (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der WW. phil. hist. Cl. XCVIII — 1881 — p. 555 ff.) ansieht.

sich nicht zu Grundsätzen erhoben, welche auf ihre ganze Weltanschauung, die trotz einiger pietistischer Floskeln im Wesentlichen auf dem Niveau des gewöhnlichen altarabischen Lebens steht, bestimmenden Einfluss geübt hätten.

Wesentlich anders steht es um den religiösen Sinn, der sich uns in den Denkmälern anderer arabischer Kreise, z. B. des südarabischen Kulturlandes offenbart. In diesen ist das Vorherrschen religiöser Gesichtspunkte nicht zu verkennen, und im Vergleich mit ihnen tritt die Abwesenheit religiösen Fühlens bei den im Norden hausenden Araberstämmen um so auffallender in die Augen. Selbst die Sprache der südlichen Araber bietet eine grössere Fülle von religiöser Nomenclatur als die in dieser Beziehung dürftige, sonst so reiche Sprache der Nordaraber.¹ Der südarabische Fürst dankt in seinen Weihinschriften den Göttern, die ihm Sieg verliehen über seine Feinde, und die Krieger errichten Motivdenkmäler ihrem göttlichen Beschützer „dafür, dafs er sie mit gehörigen Tödtungen beglückt hat und auf dass er fortfahre, ihnen Beute zu gewähren“, dafür dass er sie aus Kriegsüberfällen unversehrt hervorgehen liess, wie denn die dankbar unterwürfige Gesinnung an die Götter² den Grundton der uns erhaltenen südarabischen Denkmäler bildet.³ Der centralarabische Krieger prahlt mit seinem Heldenmuth und der Tapferkeit seiner Gefährten: es kommt ihm nicht in den Sinn, höheren Mächten — wenn er auch die Anerkennung ihrer Gewalt nicht vollends ausschliesst — für seine Erfolge dankbar zu sein. Nur der Gedanke an die Nothwendigkeit des Todes, Resultat tagtäglicher Erfahrung, vor welcher er seinen Sinn nicht verschliessen konnte, flösst ihm hin und wieder den herben Gedanken an die Manâjâ oder Manûna⁴ d. h. an die Schicksalsmächte ein, welche ganz blind, ihres Zieles unbewusst,⁵ jedoch unausweichlich wirkend alle Pläne der Sterblichen vereiteln können;⁶ das Glück steigert seinen Egoismus, erhöht sein Selbstgefühl und ist zum letzten geeignet, ihn

1) Halévy, *Journal asiat.* 1872. I, p. 544. Aus der religiösen Nomenclatur der Südaraber ist auch manches ins Nordarabische lehnweise eingedrungen.

2) z. B. Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler* p. 29 und öfters.

3) Ein schöner Typus unter vielem, was man anführen könnte, ist die Inschrift Osiander nr. 4, s. Prideaux in *Transactions of Soc. Bibl. Arch.* V (1877), p. 409.

4) Ich glaube auch manawât, die Manawât ruft P. Aelius Theimes in einer lateinischen Inschrift an, die in Várhely (Ungarn) gefunden und von Prof. Torma in den *Archaeolog. epigr. Mittheilungen aus Oesterreich* (Wien 1882) VI, p. 110 publicirt wurde.

5) Zuhejr. Muáll. v. 49.

6) Wie persönlich man die Manâjâ vorgestellt hat, kann man noch in muhammedanischer Zeit bei Al-Farazdaq (Dîwân ed. Boucher p. 12 ult.) sehen. Ueber M. hat eingehend abgehandelt W. L. Schramcier in seiner Promotionsschrift *Ueber den Fatalismus der Araber*, Bonn 1881.

religiös anzuregen. Nur jene Momente des Lebens, welche mit seiner Stammeverfassung zusammenhängen, erzeugten einige wirkliche religiöse Pietät in der Seele des heidnischen Arabers,¹ und daran hat sich eine Art von Ahnencultus emporgearbeitet, wie denn auch die hauptsächlichsten Attribute der arabischen Sittlichkeit mit den Gewohnheitsgesetzen zusammenhängen, welche das gesellschaftliche Leben regelten.

Die seltenen Spuren einer Bethätigung des religiösen Sinnes werden wohl nicht von jenem Einfluss loszulösen sein, den das südliche Arabien auf die nördlicheren Theile des Landes übte;² in Jathrib, wo aus dem Süden eingewanderte Stämme hausten, hat die heimathliche Sinnesweise eine religiösen Regungen mehr zugängliche Stimmung erzeugt, die auch dem Erfolge Muhammeds zu gute kam.³ Im Allgemeinen aber konnte Muhammed im Geiste seiner Volksgenossen auf wenig Momente zählen, die dem Erfolge seiner Predigt unter ihnen günstig waren. Was er brachte, war das gerade Gegentheil ihrer Lebensanschauung, ihrer Ideale und der Ueberlieferungen ihrer Ahnen. Daher der helle Widerspruch, der ihm von allen Seiten entgegentritt. Nicht so sehr die Zertrümmerung der Götzen war es, dem sich die Heiden entgegenstemmten, als die pietistische Gesinnung, die ihnen eingepflanzt werden sollte: das Bestimmtheitsein des ganzen Lebens durch den Gedanken an Gott und an seine vorherbestimmende und vergeltende Allgewalt, das Beten, Fasten, die Enthaltbarkeit von gern erstrebten Genüssen, das Opfer an Geld und Gut, was ihnen im Namen Gottes abgefordert wurde. Dabei sollten sie manches, was ihnen bisher als höchste Tugend galt, von nun ab als Barbarei (ğahl) betrachten und einen Menschen als ihren obersten Führer anerkennen, dessen Rechtstitel auf diese hohe Anerkennung in ihren Ohren geradezu ungewöhnlich und unverständlich klangen und so grundverschieden waren von den Vorzügen, auf die ihr Ruhm und der Ruhm ihrer Ahnen begründet war.

II.

Zuvörderst, und nun noch ganz abgesehen von dem besondern Inhalt und der geistigen Richtung der Verkündigung Muhammeds, ist es ja gleich die Persönlichkeit des Propheten, welche wenig dazu angethan war, Menschen zu imponiren, die ihre Bewunderung und Verehrung nur mächtigen Individualitäten von ganz anderer Art zollten, als es der „Gesandte Gottes“

1) Die hierher gehörigen Thatsachen sind durch Robertson Smith in *Kinship and marriage in early Arabia* ans Licht gezogen worden.

2) vgl. *Journal asiat.* 1883 II, p. 267.

3) Ueber jene Momente, die in Medina den Erfolg Muhammeds förderten, s. Snouck Hurgronje in *De Gids* 1886 nr. 5 (*De Islam*, Separatabdr. p. 32).

gewesen, welcher ja selbst in seinem eigenen Geschlechte eine ganz unbedeutende Stellung einnahm. Wie sollte der Ruf eines solchen Menschen ihm freiwillige Anhänger unter den zügellosen Stämmen der Wüste anwerben? Schon die Persönlichkeit des Städtebewohners — ein solcher war Muhammed — mochte sie abgestossen haben. Der Beduine erblickte im Charakter des Muhammed nicht jene hohen Eigenschaften, die seinesgleichen an seinen Shejchen zu bewundern pflegt. Muhammed, der durch die transcendentalen Dinge, die man aus seinem Munde zu hören bekam, manchem der ungläubigen Städter zu imponiren pflegte, war in den Augen des Wüstensohnes gar keine Autorität. Dieser fand nichts Ehrwürdiges an ihm, denn er hatte kein Verständniß für den Charakter eines Menschen als Abgesandten Gottes.

Dies Gefühl veranschaulichen uns einige in späterer Zeit aus der Kenntniß des Beduinencharakters heraus entstandene Erzählungen. Während ihres Zuges nach Mekka stiess die Schaar des Propheten auf einen Wüstenaraber, von dem sie Auskünfte verlangte. Um ihren Fragen mehr Gewicht zu geben, theilten sie mit, dafs sich der „Gesandte Gottes“ unter ihnen befinde. „Wenn du der Gesandte Gottes bist“, sagte hierauf der Beduine zu Muhammed, „so sage mir, was befindet sich im Leibe dieser Kamelstute hier.“¹ Nur Prophezeiungen solcher Art hätten ihm Achtung einflössen können vor einem Manne, der sie zu ertheilen im Stande gewesen wäre. Predigten über das jüngste Gericht, über Gottes Willen und anderes transcendente Zeug imponirte dem Wüstensohn nicht. Dann war jeder arabische Stamm viel zu sehr von der Bewunderung seiner selbst erfüllt, als dafs seine Mitglieder ohne Weiteres einen Mann, dem man nicht viel von jenen Tugenden nachrühmen konnte, die dem Araber als das Endziel der Vollkommenheit gelten, als den „Besten der Menschen“ hätten anerkennen mögen. Einen solchen suchte der Araber zuvörderst in seinem eigenen Stamm unter den Helden seiner Vergangenheit oder Gegenwart. Abû Rabîc aus dem Stamme Ganiij sagt noch in der zweiten Hälfte des I. Jhd.: „Die Vorzüglichsten unter den Menschen sind die Araber, unter diesen die Moðarstämme, unter diesen die Kejsiten, unter diesen die Sippe der Jásur, unter diesen die Familie Ganiij, und unter den Ganiij bin ich selbst der Vorzüglichste. Also bin ich der Vorzüglichste unter den Menschen.“² Wie mögen nun erst die Ahnen dieser Menschen zur Zeit des Auftretens des Muhammed gefühlt haben!

Muhammed klagt in seinen Offenbarungen über die Schwierigkeiten, die ihm die Bekehrung der Wüstenbewohner bereitete. „Die Araber, die Bewohner der Wüste sind stärker im Unglauben und in der Heuchelei (als

1) Ibn Hishàm p. 433.

2) Al-Mubarrad p. 352.

die Stadtaraber) und mehr disponirt nicht zu wissen die Grenzen (Gesetze), die Gott seinen Propheten geoffenbart hat. Unter diesen Arabern giebt es solche, welche das, was sie (für Glaubenszwecke) spenden müssen, als ein Zwangsdarlehen betrachten und auf die Wendung der Ereignisse lauern.“¹

Allerdings giebt es auch — wie es im folgenden Verse heisst — Ausnahmen, gläubige Beduinen, die gerne auch für Muhammeds Zwecke spenden und darin ein Mittel sehen, Gott näher zu kommen; aber diese waren die Minderzahl. Und auch unter den Gläubigen giebt es solche, die ihren Glauben nur äusserlich bekennen, im Herzen aber keine Neigung fühlen zur Moral des Islâm und seinem Dogma,² keinen Sinn dafür bekunden, was Muhammed unter „Hingebung an Gott“ verstand und lehrte.³ Noch näher bestimmen einige in den Traditionen aufbewahrte Daten das Verhältniss der Beduinenaraber zur Religion: „Rohheit und Verstocktheit ist Eigenthümlichkeit jener Schreier (faddâdîn), der Zeltbewohner aus den Stämmen Rabîâ und Moḍar, welche Kameele und Rinder treiben (wörtl. bei den Schweifwurzeln ihrer Kameele und Rinder).⁴ Rohheit und Missachtung wird ihnen im Verkehr mit dem Propheten zum Vorwurf gemacht.⁵ Es ist leicht begreiflich, dafs auch die Bekehrten unter ihnen nicht gerne in der Umgebung Muhammeds blieben, weil ihnen das städtische Leben nicht behagte; sie kehrten in die Wüste zurück, nachdem der Prophet ihr Huldigungsgelöbniss zu lösen sich nicht Willens zeigte.⁶ Wie wenig sie von der Beduinnatur abgelegt hatten, kann das Beispiel jener Bekehrten aus den Stämmen ‘Ukl und ‘Urejna zeigen, welche, nachdem sie einige Zeit in der Umgebung Muhammeds gelebt hatten, zu dem Propheten sprachen: „Wir sind Leute, die an die Eutern der Kameele gewöhnt sind, wir sind nicht Leute der Erdscholle, in Medina ist es uns unbehaglich und das Leben daselbst thut uns nicht wohl.“ Der Prophet schenkte ihnen denn auch eine Heerde, stellte ihnen einen Viehhirten zur Verfügung und erlaubte ihnen, Medina zu verlassen, um sich wieder nach Herzenslust ihrer gewohnten Lebensart hinzugeben. Kaum waren sie bis zur Ḥarra gekommen, fröhnten

1) Sûra 9: 98—99. 2) ebenda 48: 11. 3) ebenda 49: 14.

4) B. Manâḳib nr. 2.

5) Beispiele dafür findet man B. Waḍû nr. 60. 61. Adab nr. 67. 79. vgl. Ibn Ḥaġar I, p. 993. Zu beachten ist das Wort A‘râbijja „beduinische Art“ in Verbindung mit ġafâ‘ = Rohheit bei Al-Balâḍorî p. 425, 1. ‘Omar b. ‘Abd al-‘Azîz, der geschworene Feind des Luxus in der Lebensweise, die sich unter dem Chalifat ausbildete, findet in den Beduinen wenigstens ihre bedürfnisslose Lebensweise lobenswerth. „Niemand wäre den frommen Vorfahren ähnlicher als die Beduinen, wenn sie nicht ihre rohe Art (ġafâ‘) von ihnen unterschiede“ (Al-Ġāḥiz, Kitâb al bajân fol. 47^a).

6) B. Aḥkâm nr. 45. 47. 50.

sie wieder ihrem alten Unglauben, dann tödteten sie den Hirten und trieben die Heerde weiter mit sich. Es ereilte sie die grausamste Ahndung des Propheten.¹

Einst — so erzählt die Tradition — sagte der Prophet zu seinen Genossen: „Wer mir den Berghang dort, nämlich den von Murâr bei Hudejbija, erklimmt, dem werden die Sünden abgenommen, so wie sie den Banû Isrâ'il abgenommen wurden.“ Die Berittenen der Banû Chazrag machten sich zu allererst an diese Aufgabe, und die Uebrigen folgten ihnen schaarenweise. Der Prophet verkündigte ihnen denn auch die Verzeihung ihrer Sünden. Ein Beduine stand dabei, er ritt ein braunes Kameel; alle drangen in ihn, sich seiner Sünden durch die Ablegung der vom Propheten bezeichneten Probe zu entledigen. Er aber sagte: „Dass ich mein verirrtes Kameel wiederfände, ist mir erwünschter, als dass euer Genosse da um die Vergebung meiner Sünden bete.“² Denn lediglich die Aussicht auf höhere Stellung innerhalb der arabischen Gesellschaft, oder das noch tiefer stehende Motiv gemeinen materiellen Gewinnes hätte dieses durch und durch realistisch angelegte Volk bestimmen können, dem Rufer zu folgen, der ihm Unverständliches verkündete. Manche unter ihnen, denen die Hinweisung auf Belohnung und Wohlergehen imponirte, mochten nun auch von der Bekenntung des Islâm das Gedeihen aller ihrer Geschäfte, die stete Erfüllung aller ihrer Wünsche erwarten, und nachdem sie die Erfahrung lehrte, dass ihre äusseren Angelegenheiten auch nach ihrer Bekehrung denselben Wechselfällen und Zufälligkeiten unterworfen sind, den Islâm wie einen ungnädigen Fetisch weggeworfen haben. Auf solche Wüstenaraber soll sich der Koranvers (22: 11) von den Menschen, die Gott „auf einer Kante dienen“, beziehen. Es kamen Beduinen nach Medina — so sagt die traditionelle Exegese dieser Stelle — welche, wenn ihr Körper gesund war, ihre Stuten schöne Füllen warfen und ihre Weiber wohlgeformte Knaben zur Welt brachten, wenn ihre Habe und ihr Vieh sich vermehrte, mit dem Islâm, dem sie diese gute Wirkung zuschrieben, zufrieden waren. Ging aber die Sache verkehrt, da schoben sie alles auf den Islâm und wendeten ihm den Rücken.³

Den echten Beduinen zogen also die Heilsverkündigungen des Propheten wenig an. Die Sprache, die im Koran gesprochen wurde, klang ihm fremdartig und er hatte kein Verständniss für dieselbe. Unter „froher Botschaft“ und „Erlösung“ verstand er etwas Anderes als Anweisungen für die ewige Seligkeit. Amrân b. Husejn erzählt, dass er anwesend war, als der Prophet die Banû Tamîm einlud, die „frohe Botschaft“ anzunehmen,

1) B. Zakât nr. 68, Dîjât nr. 22, Tîbb. nr. 29.

2) Muslim V, p. 348. Eine andere Version bei Wâkîdî-Wellhausen p. 246.

3) Al-Bejdâwî I, p. 628, 21 ff.

und diese des Propheten Verheissung mit den Worten zurückwiesen: „Du bringst uns frohe Botschaft; so gieb uns doch lieber etwas.“ Ganze Kapitel der Lebensbeschreibungen des Propheten beschäftigen sich in der Regel mit der Schilderung der Unempfänglichkeit der Stämme für den Glaubensruf Muhammeds. Es ist immer der krasseste Egoismus, den sie ihm entgegensetzen. Als er seine Botschaft den Banû ‘Amir b. Şaşâa anbot, da antwortete ihr Wortführer Bejlâra b. Firâs: Wenn wir dir nun huldigen sollten, und du deine Gegner überwältigst, werden wir dann nach dir zur Herrschaft kommen?“ . . . Und als ihn Muhammed betreffs dieser Machtfrage auf den Rathschluss Allâh’s verwies, der die Macht nach seinem Belieben verleiht und vorenthält, da gefiel ihm die Sache gar nicht mehr und er antwortete: „So sollen wir denn unsern Hals um deinetwillen als Zielscheibe herhalten für die Araber, und wenn du obsiegst, dann sollen Andere die Herrschaft haben. Wir können diese Angelegenheit nicht brauchen.“¹

Diesem Verhalten der Beduinen gegenüber dem emporkommenden Islâm ist es zuzuschreiben, dass wir in der Gesetzgebung, wie dieselbe in der Tradition auf den Propheten selbst zurückgeführt wird, deutliche Spuren der Zurücksetzung und Missachtung der Beduinen gewahren. Der Prophet soll z. B. verboten haben, von den Geschenken eines Wüstenarabers zu geniessen, und hatte sich vor seiner eigenen Umgebung zu rechtfertigen, als er Milch, welche er von der Aslamitin Umm Sunbulâ zum Geschenk erhielt, in seine Gefässe giessen liess.² Und selbst noch damals, als es sich nach der ersten Erstarkung der muhammedanischen Gesellschaft darum handelte, dass die Anhänger der muhammedanischen Gemeinde ihren Antheil an dem materiellen Gewinn der Kriege und Beutezüge erhielten, wurden die Beduinen vor den Städtern zurückgesetzt. Diese Zurücksetzung der Wüstenbewohner ist noch aus der Zeit des Chalifen ‘Omar II. bezeugt.³

Allerdings sind die traditionellen Nachrichten, die wir in obigen Ausführungen benutzten, und jene, welche im weiteren Verlauf unserer Betrachtungen zur Verwerthung kommen, nicht so bezeugt, um sie als zeitgenössische Daten aus jener Zeit betrachten zu können, aus welcher stammend sie uns in den Quellen vorgelegt werden. Nichtsdestoweniger können sie als lebendige Zeugen des Verhältnisses der unverfälschten arabischen Gesellschaft zu der neuen Lehre dienen. Denn wenn das Verhältniss der Beduinen zur muhammedanischen Lehre noch zur Zeit des erstarkten, ja herrschenden Islam, in welcher der grösste Theil der Traditionen gezimmert wurde, aus der Erfahrung geschöpfte Darstellungen, wie die oben mitgetheilten

1) Ibn Hishâm p. 283. 2) Ibn Ḥaġar IV, p. 896. 3) Al-Balâdorî p. 458.

zuliessen; wie mag erst dies Verhältniss zu jenen Zeiten gestanden haben, als der Ruf des mekkanischen Träumers, dem einige Betbrüder in Medina folgten, zu allererst in die Wüste drang!

III.

Noch mehr als die Persönlichkeit des „Gesandten Gottes“ ist es Inhalt und Richtung seiner Lehre, was dem Araber im Grunde seiner Seele zuwider war. Die Grundgedanken der Predigt Muhammeds waren in ihren Einzelheiten ein Protest gegen Vieles, was dem Araber bisher als werthvoll und edel galt. Die höchste ethische Vollkommenheit im Sinne des heidnischen Arabers konnte in muhammedanischem Sinne als tiefste sittliche Versunkenheit gelten, und umgekehrt. Ungefähr so wie der Kirchenvater Augustinus, betrachtete auch die muhammedanische Lehre „die Tugenden der Heiden als glänzende Laster.“

Bekehrte sich also jemand ehrlich zum Islam, so bekannte er sich zu Tugenden, die dem arabischen Sinne als Niedrigkeiten galten. Keine echte Araberseele mochte in das Aufgeben ihrer angestammten Tugendideale willigen. Als die Frau des Helden ‘Abbâs b. Mirdâs erfuhr, dass ihr Gatte sich dem Propheten anschloss, verwüstete sie ihren Wohnsitz und kehrte zu ihrem Stamme zurück und an ihren ungetreuen Gemahl richtete sie ein Rügegedicht, in welchem sie unter Anderem die Worte ausspricht:

Bei meinem Leben, wenn du dem Dîn Muhammeds folgst,
und die Getreuen¹ und Wohlthäter verlässest,

1) ichwân al-şafâ, also nicht die lautereren Brüder, wie hier zur Richtigstellung eines eingebürgerten Irrthums nochmals (vgl. Lbl. für orient. Phil. 1886, p. 23, 8 v. u.) hervorgehoben und weiter erörtert werden möge. Das frühe Vorkommen dieser Redeweise, welche die Philosophen von Başra als ihre Benennung erwählten, kann noch mit Ḥam. p. 390 v. 3 (vgl. Opusc. arab. ed. Wright p. 132, Anm. 33) Aġ. XVIII, p. 218, 16 belegt werden, vgl. aus der spätern Poesie Aġ. V, p. 131, 3 und in demselben Sinne muss dieser Ausdruck im sog. Gebete des Alfarâbî (s. Aug. Müller, Gött. gel. Anz. 1884 Dezember, p. 958) und in ähnlichen Anwendungen (Jatîmat al-dahr ed. Damaskus II, p. 89, 11) verstanden werden. Für achû werden in diesem Zusammenhange auch andere Verwandtschafts- und Zugehörigkeitsbezeichnungen gebraucht, z. B. nadîm al-şafâ (Aġ. XXI, p. 66, 7) ḥalîf al-şafâ (ib. XIII, p. 35, 8 u.), also in demselben Sinne wie wir ḥalîf al-ġûd (V, p. 13, 23) ḥalîf al-lu'm (XIV, p. 83, 3 u.) ḥ. al-dull (II, p. 84, 16) ḥîlf al-makârim (XVII, p. 71, 14) oder ḥalîfu-hammin, ḥîlf-al-sakâm (Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 161, 18. 24) oder muḥâlîf al-şejd (Nâb. App. 26: 37) finden, wie denn auch das Verbum ḥîf III sehr oft zum Ausdruck dessen gebraucht wird, dass jemand eine Eigenschaft, einen Zustand oder eine Farbe, deren Name nach dem Verbum im Acc. folgt, eigen ist. Auch andere Synonyma werden in diesem Zusammenhange so wie achû und ḥalîf

So hat diese Seele Niedrigkeit für Hochsinn eingetauscht,
am Tage da die scharfen Schwertschneiden an einander gerathen.¹

Die Lehre Muhammeds konnte ja die Legitimation nicht aufweisen, welche im Sinne der Auffassung des Arabers das Mass aller Dinge war, die Uebereinstimmung mit den Ueberlieferungen der Vergangenheit: waren es doch eben diese, gegen welche die neue Lehre zu Felde zog. Die Berufung auf die Gewohnheiten ihrer Ahnen war das mächtigste Argument, gegen welches Muhammed seine neue Lehre zu vertheidigen hatte; in einem grossen Theil des Korans krümmt er sich buchstäblich unter der Wucht dieses Argumentes. „Sagt man ihnen: Folget dem Gesetze, das euch Gott sendet! so antworten sie: Wir folgen den Gewohnheiten unserer Väter!“ „Sagt man ihnen: Kommet und nehmet die Religion an, welche Allâh seinem Gesandten offenbart hat! so antworten sie: Wir haben Genüge an der Religion unserer Väter! Was kümmert es sie, dass ihre Väter weder Wissenschaft noch Rechtleitung hatten, welche sie hätte leiten können?“ „Wenn die Uebelthäter eine verwerfliche Handlung üben, sagen sie: So sahen wir dies von unseren Vätern üben, Allâh ist es, der solches befiehlt! Sage ihnen: Niemals hat Allâh verwerfliche Thaten angeordnet.“ — „Aber sie sagen: Wir fanden, dass unsere Väter auf diesem Wege waren, und wir führen uns auf ihren Spuren! Sprich: Verkünde ich denn nicht besseres, als dasjenige ist, worauf ihr eure Väter gefunden habt?“ In der That berufen sich im Koran die sündigen Völker der Vorzeit gegen die zu ihrer Besserung gesendeten Propheten stets auf die Sitten ihrer Altvorderen; Muhammed giebt dieses Argument den Wortführern der Völker in den Mund, welche die Predigt der Propheten Hûd, Şâlih, Shu'ejb, Ibrâhîm und Anderer mit hartnäckiger Energie zurückweisen, Völker, in deren Charakterzeichnung Muhammed das Bild der Heiden Arabiens, seiner Gegner, vorführen wollte. Alle diese Völker entgegneten ihren prophetischen Lehrern: Davon wussten unsere Väter nichts; wir befolgen nichts anderes, als was unsere Väter befolgten.

Wie sich der Araber mit Bezug auf seine Tugenden gerne darauf beruft, dass er durch ihre Uebung seinen edlen Vorvätern nachstrebt² und in derselben überhaupt einen conservativ-traditionellen Geist zur Schau

gebraucht, besonders maulâ (Lebîd Mu'all. v. 48, Ḥam. p. 205, v. 3, Aġ. IX, p. 84, 9, XII, p. 125, v. 10, Abû-l-Aswad ZDMG. XVIII, p. 234, 18. 20, Abû-l-'Alâ', Saġt-al-zand I, p. 197, v. 4) oder tarîb-al-nadâ (Mutan. I, p. 35, v. 35) ħarîn al-ġûd (Aġ. XIII, p. 61, 9). Paraphrastisch wird die solchen Ausdrücken zu Grunde liegende Anschauung bei Al-Mutanabbî I, p. 151 ult. so ausgedrückt: Ka-annamâ jûladu-l-nadâ ma'ahum.

1) Aġ. XIII, p. 66. 2) Ḥam. p. 742, v. 3.

trägt,¹ so wollte er andererseits nichts Neues annehmen, was nicht in überlieferter Sitte seine Begründung findet, so stemmte er sich gegen alles, was einer Aufhebung dieser Sitte ähnlich war. Man begreift aus diesem Gedankengang der Araber leicht, dass die frivolen Kurejshiten, welche die Botschaft „des Jungen aus der Familie des ‘Abd al-Muṭṭalib, welcher dem Himmel nachspricht“, anfänglich als das harmlose Hirngespinnst eines überspannten Sonderlings betrachteten, der neuen Lehre ihre gehässige Opposition erst dann entgegensetzten, als Muhammed nicht nur deren Götter angriff — zu denen sie ja nicht im Verhältniss andächtiger Ergebenheit standen — sondern auch „ihre Väter, welche im Unglauben dahingeschieden waren, verdamnte; nun fingen sie an, ihn zu hassen und anzufeinden.“² „O Abū Ṭālib — so beklagten sie sich — dein Brudersohn schmähst unsere Götter, bemängelt unsere Gebräuche, erklärt unsere Sitten für barbarisch und verketzert unsere Väter.“³

Die aus dem Koran oben angeführten Einreden sind nicht, wie wir aus ihrer häufigen, fast wörtlich identischen Wiederkehr folgern könnten, typische Redensarten im Munde des Propheten. Ein Document für diese der neuen Lehre schroff entgegentretende Geistesrichtung der Araber, die sich der neuen Lehre gegenüber stets auf die „Spuren der Ahnen“ und darauf beruft, „wobei ihre Väter gefunden worden“,⁴ finden wir unter Anderm in einem Gedichte, in welchem der damals noch streng im Heidenthum steckende Dichter Káb b. Zuhejr seinem zu Muhammeds Lehre bekehrten Bruder Buġejr wegen dieses Übertrittes schmäh.

1) Es wird gerühmt, dass man die Tugend der Gastfreundschaft mit Hilfe der Hausgeräthe übt, die man von alten Ahnen ererbte. Al-Nabiġa Append. 24: 4. Daraus wird erklärlich, dass der sterbende Vater des Imrk. dem Sohne, der für ihn die Blutrache zu üben haben wird, ausser anderen theueren Vermächtnissen, wie Waffen und Rosse, auch seine Nöpfe (ḡudūr) anvertraut. Ag. VIII, p. 66, 4 v. u.; vergl. Rückert, Amrilkais der Dichter und König p. 10. Kochnöpfe sind das Symbol der Gastfreundschaft, gastfreundliche Menschen heissen ‘izām al-ḡudūr. Hassān, Dîwān p. 87, 11 = Ibn Hishām p. 931, 5. Auch bezüglich der Kriegssrosse, als Mittel kriegerischer Tapferkeit wird in diesem Sinne gerühmt, dass man sie von den Vätern ererbt und auch weiter den Nachkommen vererben will. ‘Amr b. Kulth. Mu‘all v. 81. Ueber Erbschwerter: Schwarzlose, Die Waffen der Araber p. 36. Mit Unrecht folgern die Commentatoren aus B. Ġihād nr. 85, dass die Araber der Ġāhilijja die Waffen ihrer Kriegshelden nach dem Tode derselben zu zertrümmern pflegten.

2) Ibn Sa‘d bei Sprenger I, p. 357.

3) Ibn Hishām p. 17, vgl. 183. 186 Al-Ṭabari I, p. 1175. 1185.

4) Ueber die Macht der Tradition und der hergebrachten Sitte über den echten Araber L. Derome in der Einleitung zu seiner französischen Uebersetzung von Lady Anna Blunt, Pèlerinage au Nedjd bereeau de la race arabe (Paris 1882) p. XLVIII ff.

„Du hast den guten Weg (al-hudâ)¹ verlassen, ihm gefolgt — o weh! wohin hat man dich geführt! Zu Eigenschaften, bei denen du weder Vater noch Mutter antriffst — und auch keinen Bruder kennst, der dieselben befolgte;“

worauf der Muhammedaner Bugejr erwidert:

„Vater Zubejr's Religion (dîn) — ein Nichts ist seine Religion — und die Religion Abû Sulma's (des Grossvaters) ist mir geächtet.“²

Freilich hat bald darauf auch Ka'b die Götter Al-Lât und Al-'Uzzâ von sich geworfen und ist zum poetischen Lobredner des Propheten und seiner Lehre geworden.

IV.

Für die culturgegeschichtliche Beurtheilung kömmt es wenig darauf an, dass die Lehren Muhammeds nicht originelle Schöpfungen des Genius waren, der ihn zum Propheten seines Volks erweckte, dass sie allesamt aus dem Judenthum und Christenthum zusammengelesen sind. Ihre Originalität besteht eben darin, dass diese Lehren der arabischen Weltanschauung zu allererst durch Muhammed mit energischer Beharrlichkeit entgegengesetzt werden. Wenn wir in Betracht ziehen, in wie oberflächlicher Weise das Christenthum in jene wenigen Schichten des Araberthums drang, in welchen es Eingang fand,¹ und wie ganz fremd und theilnahmslos der Kern des arabischen Volkes demselben gegenüberstand, trotz der Stütze, die diese Religion in einigen Theilen des arabischen Gebietes fand, so müssen wir von dem Mangel aller Empfänglichkeit des Araberthums für die in dieser Religion gelehrteten Ideen überzeugt werden. Das Christenthum drängte sich

1) Dieses Wort ist von den Heiden wohl in ironischer Weise gebraucht; Muhammed und seine Anhänger benannten ihre Lehre und Praxis gern mit diesem Worte.

2) Bânat Su'âd ed. Guidi p. 4—5, vgl. Ibn Hishâm p. 888.

3) Dies gilt z. B. vom Christenthum im Taglib-Stamm, man vgl. Al-Bej-
dâwî I, p. 248, 2, wo ein dies Verhältniss charakterisirender Ausspruch dem 'Ali zugeschrieben wird. Nöldeke, Geschichte des Korans p. 7. Dozy, Gesch. der Mauren in Spanien I, p. 14. Fell, ZDMG XXXV, p. 49, Anm. 2. Zu diesem Ausspruch ist mit Bezug auf die spätere Zeit ein Vers des Ġerîr bei Al-Mubarrad p. 5 zu combiniren: Am Ort der Wohnplätze des Taglib-Stammes giebt es wohl keine Moschee, aber es giebt dort Kirchen für Weinkrüge und Schläuche, d. h. viele Kneipen. Wie oberflächlich die christlichen Gesetze in jene Kreise eingedrungen waren, welche sich äusserlich zum Christenthum bekannten, darauf hat bereits Caussin de Perceval II, p. 158 aufmerksam gemacht (Polygamie); vgl. Nöldeke, Die ghassanischen Fürsten p. 29 Anm. Es kann noch hinzugefügt werden, dass der christliche Dichter Al-Achṭal, welcher am Hofe des unajjadischen Chalifen 'Abd-al-Malik lebte, sich von seiner Ehefrau scheidet und die geschiedene Frau eines Wüstenarabers heirathet. Aġ. VII, p. 177. Ueber angebliche Ruinen taglibitischer Kirchen auf der Inselgruppe Farasân, Jâkût III, p. 497 nach Al-Hamdânî.

ihm wohl niemals auf und die arabischen Stämme kamen nicht in die Gelegenheit, gegen seine Gedanken mit dem Schwerte in der Hand zu kämpfen. Die Abneigung gegen die der arabischen diametral entgegenstehende Weltanschauung erlangte erst durch den Kampf der Araber gegen Muhammeds Lehre ihre Ausprägung.

Denn tief und der Vermittlung unfähig ist der Gegensatz zwischen der sittlichen Weltanschauung des Araberthums und jenen ethischen Lehren, welche der Prophet verkündete.¹ Wenn wir nach Schlagworten suchen, welche diesen Gegensatz bezeichnen sollen, so können wir nicht treffendere finden, als wenn wir diesen Gegensatz durch die beiden Worte veranschaulichen: Dîn und Muruwwa; jenes² die Religion Muhammeds, dieses die Virtus — wörtlich und etymologisch deckt dies lateinische Wort das arabische Muruwwa — des Arabers.³

Unter Muruwwa versteht der Araber alle jene in den Traditionen seines Volkes begründeten Tugenden, welche den Ruhm jedes einzelnen Individuums und des Stammes, dem er angehört, bilden; die Einhaltung aller jener Pflichten, die mit dem Familienband, dem Verhältniss des Schutzes⁴ und der Gastfreundschaft zusammenhängen, die Erfüllung des grossen Gesetzes der Blutrache. Wenn wir seine Dichter lesen und diejenigen Tugenden beobachten, mit welchen sie sich brüsten, so haben wir ein Bild der Muruwwa nach altarabischen Begriffen.⁵ Die Treue und aufopfernde Hingebung für jeden, den die Sitte des Araberthums mit dem Stamme eng verbindet, ist der Inbegriff dieser Tugenden. „Wenn dem Schutzbefohlenen Unrecht zugefügt wird, so erbebe ich wegen dieses Un-

1) Fresnel hat in seinen *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme* p. 13 nachweisen wollen, dass die Araber zur Zeit der Gâhiliyya in moralischer Beziehung auf einer höhern Stufe standen, als nach dem Eindringen des Islam (*Journal asiat.* 1849, II, p. 533); jedoch sind die angeführten Beweise im höchsten Grade hinfällig.

2) Natürlich das Fremdwort dîn und nicht das dem altarab. Sprachschatz angehörende gleichlautende Wort.

3) Für den Begriff der Muruwwa gebraucht man in der modernen Sprache auch das völlig synonyme Wort marǧala (von raǧul = mar'), Van den Berg, *Le Ḥadhramaut* p. 278, 5.

4) ġiwâr. Man unterschied zweierlei ġiwâr, nämlich das auf Bürgschaft beruhende (kafâla) und das eigentliche Schutzverhältniss (talâ') Zuhejr 1: 43. Von der Verweigerung des Schutzes sagt man: ḥaṣṣa Huḍejl. 37: 2. Das Verhältniss des ġiwâr konnte nur vermittels einer feierlichen, öffentlichen Handlung gelöst werden. *Ag.* XIV, p. 99 unten.

5) „Honor and revenge“ so definirt Muir den Inbegriff des ethischen Codex der Araber (*The forefathers of Mahomet and history of Mecca.* Calcutta Review. nr. XLIII. 1854.

rechtes, es bringt meine Eingeweide in Bewegung¹ und meine Hunde bel-
len.“² „Treulos“ (ġudar) ist der Inbegriff aller Abscheulichkeit bei den
heidnischen Arabern. Wir würden irren, wenn wir voraussetzen wollten,
dass die Uebung dieser Tugenden ihre Quelle bloss im unbewussten Instinct
eines halbwilden Volkes fand. Dieser wurde durch ganz bestimmte über-
lieferte Rechtsansichten geregelt und disciplinirt.

Der gesellschaftliche Verkehr der alten Araber war auf das Princip
der Gerechtigkeit und Billigkeit gegründet. Ihr Gedanke über das Recht
ist uns in dem gewöhnlich als echt betrachteten Ausspruch ihres Dichters
aufbewahrt:

„Die Wahrheit wird durch dreierlei Arten festgestellt: durch den Schwur, durch
den Wettstreit und durch den klaren Beweis (der Sachlage selbst).“³

Ein solcher Ausspruch deutet auf ein bewusstes Streben nach Gerech-
tigkeit in höherem Sinne und veranlasste bereits in älterer Zeit (unsere
Quelle lässt den Chalifen ‘Omar I.⁴ Worte der Bewunderung über diesen Vers
aussprechen) zu hoher Achtung für den entwickelten Gerechtigkeitssinn in
der Gesellschaftssphäre, dem derselbe seinen Ursprung verdankt. Desgleichen
ist von Salama b. al-Chushrub al-Anmârî eine Kāşide überliefert, die
er bei Gelegenheit des Dâhîs-Ġabra-Krieges an Subej‘ al-Taġlibî richtete,
welche ein solches bewusstes Streben nach Gerechtigkeit und Billigkeit
offenbart, dass Sahl b. Hârûn, in dessen Gegenwart diese Kāşide recitirt
wurde, die Bemerkung machen musste, dass man fast glauben möchte, der
Dichter habe bereits die Instruction gekannt, die ‘Omar dem Abû Mûsâ al-
Ashârî in Betreff der Rechtspflege gegeben.⁵

Die muhammedanische Lehre stellte sich gegen einen grossen Theil
der Tugendlehre der Araber nicht in Gegensatz;⁶ — es war namentlich die
rührende Treue gegen den Schutzsuchenden, welche der Islam in seine eigene

1) Vgl. Jerem. 31: 20, H. L. 5: 4. 2) Ĥam. p. 183 v. 1.

3) Zuhejr 1: 40, vgl. Muĥîṭ al-muĥîṭ I, p. 278^b; in der betreffenden
Kāşide sind auch juristische Reflexionen zu finden; man vgl. nur v. 60.

4) dem auch sonst Bewunderung für die Muse des Zuhejr zugeschrieben wird.
Aġ. IX, p. 147. 154.

5) Al-Ġâĥiẓ, Kitâb al-bajân Bl. 96^b—97^a = Ibn Kutejba, ‘Ujûn al-ach-
bâr Bl. 73^a. Ich verdanke den Nachweis der letztern Stelle meinem Freunde Hrn.
Baron v. Rosen.

6) Den Gedanken, dass die edeln Momente in der Muruwwa der Araber auch
fürder im Islam Geltung behalten müssen und gleichsam die Sanction der religiösen
Sittenlehre erhalten, drückt der Islam durch folgenden Grundsatz aus: lâ dîn illâ bi-
muruwwa d. h. es giebt kein dîn (Religion) ohne die Tugenden der altarabischen
Ritterlichkeit (muruwwa).

7) Zuvörderst Sure 4: 40, dann in einer grossen Reihe von Traditionen, welche
man in Shejch Ahmed al-Fashanî’s Commentar zu der Arbâîn-Sammlung des

religiöse Lehre übernahm.⁷ — So wie man im Heidenthum die Wohnplätze von treulosen Menschen bei Gelegenheit allgemeiner Zusammenkünfte durch Fahnen soll bezeichnet haben, damit man solche Leute meiden könne,¹ so lehrt auch, und ohne Zweifel im Zusammenhang mit jener Sitte, der Islam, dass am Tage der Auferstehung vor perfiden Leuten eine solche Fahne aufgehisst wird.² Nichtsdestoweniger waren es entscheidende und grundlegende Momente der Sittenlehre der Ġāhiliġja, gegen welche der Islam in einen kaum vermittelbaren Gegensatz trat.

In solchen Momenten äussert sich der grosse grundsätzliche Unterschied zwischen Muhammeds Dīn und der altarabischen Muruwwa.³ Die Abhandlung, welche auf dies einleitende Kapitel folgt, wird das hervorragendste Moment dieses Gegensatzes zum Gegenstande haben. Hier wollen wir ein Detail hervorheben, welches dem Araber alle Tag und alle Stunde die Fremdartigkeit der Sittenlehre Muhammeds zu Bewusstsein kommen liess; es ist dies die Anschauung über die Wiedervergeltung.

Die vorislamischen Araber waren in Betreff der Wiedervergeltung erlittener Beleidigung nicht roher gestimmt als die gebildetesten Völker der alten Welt. Die Wiedervergeltung fällt für sie sowohl als Rache wie als Dankbarkeit⁴ unter den Gesichtspunkt der Sittlichkeit. Wenn wir gegen die Thatsache, dass dem vormuhammedanischen Araber Verzeihung und Veröhnlichkeit gegen Feinde nicht als Tugend galt, gerecht sein wollen, dürfen wir nicht vergessen, dass sie hierin nicht nur gegen sogenannte Naturvölker,⁵

Nawawī nr. 15 zusammengestellt findet (Al-maġālis al-sanīġja fī-l-kalām 'alā-l-arbāin al-nawawīġja. Būlak 1292, p. 57 ff.

1) Al-Ĥādirae Diwānus ed. Engelmann p. 7, 4; über eine andere hierher gehörige Sitte vgl. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Spr. p. 150.

2) B. Adab nr. 98.

3) Unter dem Einflusse muhammedanischer Anschauung sind mehr oder weniger Altarabisches bewahrende, aber im ganzen durch die religiöse Richtung beeinflusste Definitionen der Muruwwa entstanden, für welche auf Al-Mubarrad p. 29, Al-Muwasshā ed. Brünnow p. 31 ff., Al-'Iḳd I, p. 221, Al-Ĥuṣrī I, p. 49 verwiesen werden kann. In manchen dieser Definitionen drückt sich ein sicheres Bewusstsein von dem Gegensatz der heidnischen Tugend und dem, was der Muhammedaner unter Tugend zu verstehen habe, aus. Es gab Pietisten, welche unter „Muruwwa“ im Islam das fleissige Lesen des Koran und das eifrige Besuchen der Bethäuser verstehen wollten (Al-'Iḳd I. c.). Im Allgemeinen hat sich die Ansicht zur Geltung erhoben, dass es keine Muruwwa geben könne bei einem Manne, der Allāh's Willen verletzt (Aġ. XIX, p. 144, 11).

4) Noch ein später Dichter spricht in diesem Sinne vom Hass als Zwillingsbruder der Dankbarkeit; Freytag, Chrestom. arab. p. 90, 1.

5) Ueber die Vergeltung als sittliches Princip bei den Naturvölkern s. Schneider, Die Naturvölker (Paderborn 1886) I, p. 86.

sondern auch gegen die gebildetsten Völker des Alterthums, Aegypter¹ und Griechen, nicht zurückstanden. Die grössten Sittenlehrer der letzteren sahen ja die Bestimmung des Menschen darin, die Freunde in der Zufügung von Gutem und die Feinde in der Zufügung von Schlimmem zu übertreffen; „süss den Freunden zu sein und sauer den Feinden, jenen ehrwürdig, diesen furchtbar zu sehen“, „dass jedes Unrecht, welches wir dem Feinde zufügen können vor Gott und Menschen als Gerechtigkeit zu gelten habe.“² Selbst der spätern stoischen Moral gilt es nicht als bedenklich, jemandem Schaden zuzufügen, wenn man durch Beleidigung hiezu gereizt wird (*laccessitus injuria*).

Dieselbe Richtung des sittlichen Gefühles ist es, die wir mit Bezug auf die Wiedervergeltung bei den vormuhammedanischen Arabern, aber auch noch nach dem Durchgreifen von Muhammeds Lehre bei jenen begegnen, die trotz der Herrschaft des Islam an den Attributen der altheidnischen Muruwwa festhielten.

„Gutes mit Gutem“, so sagt ein altes Sprichwort, wer beginnt, ist der Edlere; Böses mit Bösem, die Schuld trägt, wer begonnen hat“,³ und dieser Grundsatz, das zugefügte Uebel wieder mit Bösem zu vergelten, bildet den hervorragenden Titel jenes Selbstruhms, mit dem die Dichter des alten Araberthums ihren eigenen Charakter oder den ihres Stammes verherrlichen.⁴ Der sterbende ‘Amr b. Kulthûm giebt seinen Kindern die Lehre für das Leben, dass nichts Gutes an jenem sei, der, wenn er beleidigt wird, nicht wieder beleidigt,⁵ und diesen Grundsatz hat er selbst, so lange er lebte, wie jeder rechte Araber treulich geübt. Prahlte er doch in seinem berühmten Preisgedicht damit, dass sein Stamm jeden, der gegen denselben in roher Weise handelt, an Rohheit zu überbieten sucht.⁶

„Als Darlehn halte ich das Gute und Böse,“
so spricht Aus b. Ḥaġar,

„Böses vergelte ich dem, der Böses zugefügt, und Gutes für das Gute.“⁷

1) Noch zur Zeit des Ausganges des Heidenthums, *Revue égyptologique* II, p. 84 ff. *Transactions of the Soc. of biblical archaeology* VIII, p. 12 ff. Tiele, *Vergelijkende Geschiedenis van de Egypt. en Mesopotam. Godsd.* p. 160.

2) vgl. Leopold Schmidt: *Die Ethik der alten Griechen* (Berlin 1882) II, p. 309 ff.

3) *Al-‘Iqd* III, p. 129 wird dieser alte Spruch dem ‘Omar zugeschrieben.

4) vgl. Kremer, *Culturgeschichte des Orients* II, p. 232.

5) *Ag.* IX, p. 185. 6) *Mu‘allaġa* v. 53.

7) *Ibn al-Sikkît* (cod. Leiden nr. 597) p. 336 ult.

Fa‘indî ġurûġu-l-chejri w-al-sharri kullihi
Fabu’sâ li-dî bûsin wa-nu‘mâ li-an’umi.

Ja nicht einmal die Beschränkung, welche in dem oben angeführten Sprichwort zum Ausdruck gebracht ist, lassen die alten Araber immer gelten. Zuhejr — ein Mensch von vielem Rechtssinn — rühmt von einem Helden, dass er Unrecht mit Unrecht heimzahlt, aber auch dann, wenn er selbst nicht angegriffen wird, Unrecht zufügt,¹ und in dem Gedicht, welches an der Spitze der in der Ḥamâsa gesammelten Heldenlieder steht, schmätzt der Dichter Kurejţ b. Unejf die Angehörigen seines Stammes damit, dass sie das Unrecht, was ihnen zugefügt wird, mit Vergebung vergelten, und das Böse, das man ihnen anthut, mit Wohlthun heimzahlen.² Dies galt dem alten Araber als Schmach, so wie ihm ein Ideal des Helden

„Der Mann der Männer ist, wer sinnet früh und spät,
Wie Feinden Leid's er, Freunden Gut's erzeige“³

— ein Grundsatz, der fast wörtlich an ein Epigramm des Solon anklingt.

Die Beispiele für solche Aeusserungen der alten arabischen Helden und Poeten könnten beträchtlich vermehrt werden, und jeder Kenner der arabischen Literatur hat wohl eine grosse Anzahl Belege zur Hand, die den obigen an die Seite gestellt werden können. Es ist schon oben angedeutet worden, dass auch in islamitischer Zeit in jenen Kreisen, welche die Traditionen der ġahilitischen Weltanschauung pflegten, dieselbe Anschauungsweise zum Ausdruck kommt.

„Die Böses für das Gute dar nicht reichen
Und nicht erwidern Hartes mit dem Weichen“⁴

ist noch in der ersten Zeit des Islam ein Ruhm für jeden, von dem solches gesagt werden kann. Abû Miḡan, aus dem Stamm Thaķif, rühmt von sich zur Zeit 'Omars, dass er „stark an Hass und Zorn sei, wenn ihm Unrecht zugefügt wird.“⁵

Und doch hatte der Islam auf diesem Gebiete menschlichen Gefühles eine mächtige Reform gepredigt. Aus Muhammeds Munde hörten die Leute von Mekka und die zügellosen Herren der arabischen Wüste zu allererst durch einen ihresgleichen den Gedanken aussprechen, dass Verzeihen keine Schwäche, sondern Tugend sei und dass man durch das Vergeben erlittener Unbill nicht gegen die Norm der rechten Muruwwa verstosse, sondern vielmehr die höchste Muruwwa übe: in Allâh's Wegen wandle.

1) Zuhejr Mu'allaka v. 39; vgl. v. 57 wa-man lâ jazlimi-l-nâsa juzlamu, und Diwân desselben Dichters 17: 13.

2) Ḥam. p. 4, v. 3. 3) ibidem p. 730, v. 2 = Rückert II, p. 285 nr. 725.

4) Abû-l-Ġûl al-Taḥawî Ḥam. p. 13, v. 2 (Rückert I, p. 5); man vgl. auch Al-Farazdaq ed. Boucher p. 46, 4.

5) Ṭuraf 'arabijja ed. Landberg p. 60.

Und es ist ein ganz anderer Sinn, der in den Worten des muhammedanischen Dichters¹ des folgenden Spruches weht:

„Beleidigung mit Milde und Verzeihen vergelten, heisst Nachsicht
und Vergeben, wenn man rächen könnte, ist Edelmuth“

als es jener war, der die altarabischen Poeten zum Kultus des Rachegefühles begeisterte.

Wer eine Beleidigung nicht wieder vergalt, galt der Ġahilijja als gemeiner Feigling und gereichte dem Stamme zur Schande: „Die ihren Zorn unterdrücken und den Menschen vergeben“ ihnen wird im Koran (3: 128) das Paradies verheissen und die Tradition lässt Muhammed sagen, dass solche Leute nur sehr selten in seinem Volke vorkommen, hingegen aber in älteren Religionsgemeinden häufiger zu finden waren.² Und eine Hauptbedingung der göttlichen Vergebung ist nach dem Koran, dass auch der Mensch vergebe jenen, die gegen ihn gefehlt haben, und dass er erlittene Unbill zu vergessen suche (24: 22). „Vergelte das Böse mit etwas, was besser ist“ (23: 98). In dem ethischen Charakterbilde des Propheten konnte der Islam den Zug nicht missen, dass er „Böses nicht mit Bösem vergalt, sondern verzieh und Nachsicht übte.“³ Was der Koran hier im strengen Gegensatz gegen die altarabische Weltanschauung lehrt, das haben dann die frommen Muhammedaner in einer grossen Reihe von Traditionen befestigt und ausgearbeitet, und in keinem in das Fach der theologischen Ethik gehörenden Werke der muhammedanischen Wissenschaft, wird ein Kapitel über „Al-Ġfw“ vermisst werden.

Streng verpönt Muhammed die mukâfa'a d. h. die Vergeltung (des Bösen mit Bösem) in erster Linie im verwandtschaftlichen Verkehr. Unter *silat al-raḥim* (verwandtschaftliche Liebe) versteht er die Liebe, die dem Hass und der Lieblosigkeit nicht Gleiches entgegensetzt.⁴ Aber auch darüber hinaus lassen ihn seine Getreuen Liebe und Versöhnlichkeit predigen. „Soll ich euch sagen — so erzählt man ihm nach — welche Leute ich für die Schlechtesten unter euch halte? Wer einsam zu Tisch geht, seine Geschenke zurückhält, seinen Selaven schlägt. Wer ist aber noch schlechter als diese? Wer den Fehltritt nicht verzeiht, wer keine Entschuldigung gelten lässt, wer das Vergehen nicht vergiebt. Wer aber ist auch noch schlechter als diese? Wer den Menschen zürnt und dem wieder seine Nebenmenschen zürnen.“⁵ „Wer (in seiner Sterbestunde) seinem Mörder vergiebt — so lassen die frommen Muhammedaner ihren Meister sprechen — der kommt

1) Al-Mas'ûdî V, p. 101, 3. 2) Al-Bejdâwî z. St. I, p. 175.

3) Al-Nawawî, Tahdîb p. 41. 4) B. Adab nr. 14.

5) Al-Mubarrad p. 39.

sicherlich ins Paradies.“¹ „Wer aber die Entschuldigung seines Nebenmenschen nicht annehmen will, der wird von Gott als so sündhaft betrachtet, wie ein Zollpächter.“²

Der Gesichtspunkt der Muruwwa war also ein wesentlich anderer geworden, und wir werden nicht staunen, wenn wir in der muhammedanischen Definition derselben die Forderung finden: dass man vergebe, wo man Wiedervergeltung zu üben im Stande wäre.³

V.

Dem arabischen Freiheitssinn schnurstracks zuwiderlaufend waren die Beschränkungen, die Muhammed und seine Lehre dem arabischen Volke von Religionswegen aufzulegen gesonnen war. Dem Ramadānfasten konnte der echte Araber in der ersten Zeit des Islam nicht viel Geschmack abgewinnen; das lange Fasten im Grabe sollte ihn der Enthaltbarkeit auf Erden entheben.⁴ Noch in viel späterer Zeit äussert sich der Widerwille der echten Araber gegen die asketischen Enthaltungen, wie sie der Islam vorschreibt.⁵ Am kräftigsten kehrte sich dieser Widerwille zu Muhammeds

1) Ibn Haġar I, p. 436.

2) *ibid.* I, p. 524. Der Steuereinheber, *ʿāmil al-charāġ*, ist in der arabischen Literatur eine antipathische Figur (Aġ. IX, p. 129, 9), zumal der Zöllner (*makkās* oder *mākis*). Man findet die arabischen Anschauungen über dies Gewerbe und einige darauf bezügliche Sagen und Gedichte bei Al-Ġāhiz *Kitāb al-ḥejwān* (Hschr. d. k. Hofbibliothek in Wien) Bl. 326^a. Die muhammedanische Legende schreibt dem König David einen Ausspruch zu, in welchem selbst die Zehendeinnehmer (*āsshār*) von der Gnade Gottes ausgeschlossen werden. Aġ. XVIII, p. 159 unten. Nach einer andern Legende bedeutet das Schreien des Esels einen Fluch gegen den Zöllner und seinen Erwerb, das Krächzen des Raben eine Verwünschung der Zehendeinnehmer. Al-Damīrī II, p. 122. Vgl. einen muhammedanischen Ausspruch über Zöllner bei Al-Zarkashī, *Tārīḥ al-daulatejn* ed. Tunis 1289, p. 63, 2, ein Gedicht gegen Zoll- und Steuereinheber *Jākūt* II, p. 938, 11 ff. Dieser Antipathie ist es zuzuschreiben, dass *Makkās* geradezu die Bedeutung: „Betrüger“ erhält. Aġ. IX, p. 129, 1. Parallelen für diese Gesinnung bietet das jüdische Alterthum (s. darüber Edersheim, *The life and times of Jesus*, 2. Ausgabe I, p. 515—18).

3) Al-Ḥuṣrī I, p. 49 *al-ʿafw ʿind al-maḡdara* (auf *Muʿāwija* zurückgeführt).

4) Ibn Durejd p. 142, 13 ist wohl nur ein typisches Beispiel. Charakteristisch ist, wie der beduinische Dichter (*ʿArābī*) den „Beter und Faster“ (*al-muṣallī al-ṣāʿim*) unter Ausdrücken tiefer Verachtung erwähnt. Al-ʿIḳd. III, p. 414, 24. Diese Beispiele liessen sich leicht vermehren.

5) Al-Ġāhiz (*Bajān* fol. 128^b) erzählt, dass in Gegenwart eines Beduinen die fromme Enthaltbarkeit, das viele Beten und Fasten eines Mannes gerühmt wurde: „Pfui! dieser Mann scheint zu glauben, dass sich Gott seiner nicht erbarmt, so lange er sich nicht in dieser Weise martert“ (*ḥattā jū ʿaddib nafsahu ḥāḍā-t-taʿdīb*).

Zeit gegen die Beschränkungen, die hinsichtlich des geschlechtlichen Verkehrs und des Weingenusses gefordert wurden. Al-Aṭjabân (die beiden Wohlschmeckenden) so nannten sie den Wein und die geschlechtliche Zuchtlosigkeit. Als Al-Aʿshâ sich anschickte, zu Muhammed zu gehen und ihm seine Huldigung darzubringen, wollten ihn seine heidnischen Genossen von diesem Vorhaben dadurch zurückhalten, dass sie ihm vorhielten, dass Muhammed diese Aṭjabân beschränke.¹

Im geschlechtlichen Leben herrschte unter ihnen eine Freiheit, deren sie sich nur ungerne auf Muhammeds Befehl, der sich auf eine Autorität stützte, die ihnen nicht heilig war, begeben mochten. Die Autorität des Dîn war die Offenbarung Gottes, die der arabischen Muruwwa war die althergebrachte Uebung, welche auf die Ueberlieferung der Ahnen gegründet war. Diese aber war mit Bezug auf den geschlechtlichen Verkehr freier und durch jene Schranken unbeeugt, welche nun Muhammed im Namen Allâh's aufzustellen gesonnen war. Und da ist es nicht auffallend, wenn wir hören, dass die Hudejliten an den Propheten das Ansinnen stellen, ihnen auch nach ihrem Anschluss an die Sache des Islam die geschlechtliche Unzucht zu erlauben.² Auch nach dem durchgreifenden Siege des Islam begegnen wir dem Versuche des Arabers, die muhammedanischen Schranken des ehelichen Gesetzes abzustreifen. Ein Beispiel aus der Zeit 'Othmâns³ ist für die Fortdauer der arabischen Opposition gegen die ehegesetzlichen Beschränkungen des Islam nicht so bezeichnend, wie ein späteres Beispiel aus dem V. Jhd. des Islam. Da finden wir in der arabischen Fürstenfamilie der Banû 'Uḡejl in Mesopotamien, welche trotz ihrer ausgebreiteten Herrschaft, ihre nomadisch-nationalen Gewohnheiten fortsetzt — die Fürsten leben unter Zelten — den Kirwâsh, der uns besonders durch seine Kämpfe gegen die Bujidendynastie bekannt ist. Dieser Kirwâsh soll gleichzeitig zwei Schwestern zu Ehefrauen gehabt haben; als man ihn darob vom Standpunkte des muhammedanischen Gesetzes zur Rede stellte,

1) Thorbecke, *Morgenl. Forschungen* p. 244; andere Version *Ag.* VIII, p. 86.

2) Al-Mubarrad p. 288; vgl. Robertson-Smith p. 175. Darauf bezieht sich das Spottgedicht des Ḥassân b. Thâbit bei Ibn Hishâm p. 646, 4 ff.; vgl. *Sîbawejhî* ed. Derenbourg II, p. 132, 9, p. 175, 11.

3) Zu 'Othmâns Zeit muss der syrische Statthalter einem arabischen Manne gegenüber, der seine leichtfertig geschiedene Frau ohne weiteres wieder zurücknehmen will, dem muhammedanischen Gesetz Geltung verschaffen: „Gottes Sache ist wichtig, deine und deines Weibes ist gering; du hast keinen Weg rechtens zu ihr (nach dem Religionsgesetz): Al-Tabrîzî zu Ḥam. p. 191. (Zu beachten ist auch *Ag.* VII, p. 164, 17.) Vor dem Islam erfolgte die Ehescheidung aus sehr nichtigen Ursachen, *Zuhejr* 12: 1, *Ag.* IX, p. 5, 3 v. u. Von einer schönen Frau sagt man: eine Frau, welche die Scheidung nicht zu fürchten braucht. *Hudejl.* 169: 10.

entgegnete er: „Wie viel findet man denn in unseren Gewohnheiten, was dem religiösen Gesetze entsprechend ist?“ Er wünschte sich Glück dazu, dass nur der Mord von fünf oder sechs Beduinen sein Gewissen belaste. Was die Städter betrifft, so kümmert sich Gott nicht um sie.¹

Widerlich erschien der arabischen Sinnesart die asketische Beschränkung der individuellen Willensfreiheit in Speise und Trank, wie sie Muhammed im Namen Allâh's von ihnen forderte. Diese waren Beschränkungen ganz anderer Art, als die merkwürdigen Gebräuche und Enthaltungen, von denen Sure 5: 102, 6: 139—45 als heidnischen Ueberlieferungen und Sitten geredet wird.² Von anderem Schlage waren die Opfer der Enthaltbarkeit, die ihnen Muhammed auferlegen wollte. Sich dem Suffe ergeben galt auch dem tugendhaften Araber als wenig rühmliche Eigenschaft. „Zwei Trünke macht er des Tags und vier bei Nacht, so dass er geschwellenen Gesichts und feist wird“,³ so schmätzt er den Feind, und wen er rühmt, von dem lobt er, dass er im Weintrunk seine Habe nicht vergeudet.⁴ Bar-râd b. Kejs, der Urheber des zweiten Figârkrieges, wurde von seinen Stammesgenossen, den Banû Damra, und später von anderen Stämmen, bei denen er Schutz suchte, aus dem Stammverbande ausgestossen, weil er sich dem Trunk und der Ausschweifung hingab.⁵ Man sieht hieraus, dass solche Individuen auch bei den vorislamischen Arabern nicht wohl gelitten waren. Aber sich auf den Genuss des zahmen Dattelsaftes beschränken⁶ und dem Wein völlig entsagen müssen, seinen Genuss sogar als sündhaft und entehrend betrachten, das war zu viel von dem Araber verlangt, der zu nichts weniger als zur asketischen Enthaltbarkeit geneigt war, der vom Ruhme seiner Nationalhelden singend, sie als „Spender des Weines“ pries⁷ und dessen gefeiertesten Dichter und Helden im Heidenthume den funkelnden

1) Ibn al-Athîr ann. 443 IX, p. 219 ed. Bûlâk; vgl. Journal of Royal Asiatic Soc. 1886, p. 519.

2) Vgl. auch Ibn Durejd p. 95. Es ist eine Uebertreibung, wenn Barbier de Meynard aus Ag. VII, p. 17, 2 folgert, dass noch in vorgeschrittenen muhammedanischen Zeiten die Tamimiten (noch im II. Jhd.?) an den alten arabischen Gebräuchen bezüglich der Bahîra- und Sâ'iba-Kameele etc. festhielten. Journal asiat. 1874 II, p. 208 Anm. unten.

3) Tarafa 16: 4. Man vgl. einige hierher gehörige Stellen bei Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, p. 144.

4) Zuhejr 15: 34; vgl. jedoch Tarafa, Mu'all. v. 53. 59.

5) Caussin de Perceval I, p. 301.

6) nakî' Ag. IX, p. 3, 5 v. u.; vgl. B. Nikâh nr. 78.

7) Ag. XIV, p. 131, penult. sabbâ'u chamrin. Eine Variante im 'Ikd. I, p. 44, 15 (wo das betreffende Gedicht dem Hassân b. Thâbit zugeschrieben wird): shirribu chamrin.

Inhalt des Bechers besangen und dabei Gedanken, wie z. B. folgende auszusprechen pflegten:

„Wenn ich Wein getrunken habe, so setze ich mein Vermögen auf's Spiel und meine Ehre wird reichlich und kann nicht geschädigt werden“

(d. h. wie der Scholiast dies umschreibt: Seine Trunkenheit treibt ihn zu den Aeusserungen des Seelenadels und hält ihn von allem Niedrigen zurück,¹⁾ oder:

„Du siehst, dass der geizige Filz freigebig wird, wenn das Kreisen der Becher zu ihm gelangt.“²

„Wenn der Becher über mir Macht gewinnt, so kommen meine Tugenden zum Vorschein und meine Genossen haben nichts Arges von mir zu fürchten, und nicht meinen Geiz zu scheuen.“³

Wir sehen, der Araber ist trotz der ihm durch die Natur seines Landes auferlegten Entbehrungen nicht zur Askese geneigt, und wir können begreifen, dass ihm Muhammed die Enthaltbarkeit von den Genüssen des Heidenthums ganz vergeblich gepredigt hat. Es ist im ganzen ein hedonistischer Ton, der sich durch die Aeusserungen seiner Weltanschauung hindurchzieht.

„Du bist vergänglich, genieße denn die Welt! Rausch und schöne Weiber, weisse wie die Gazellen und braune wie die Götzenbilder.“⁴

Besonders der Wein treibt zur Tugend, zur Ehre, zur Freigebigkeit an und nun sollte er als schmutzige Sünde (riġs) und das Werk des Šhejtân, wie ihn der Koran nennt, als „Mutter der grossen Sünden“ (umm-al-kabâ'ir), wie ihn die Theologen mit Vorliebe bezeichnen, gebrandmarkt werden.

Dies wollte nicht recht in den Kopf der echten Araber, die sich mit Wonne manchen Tropfens erinnern, mit dem sie auf Streifereien in Syrien und Mesopotamien,⁵ in deren Kneipen manch kecker Unsinn getrieben wurde,⁶ den Gaumen netzten. Und es waren die Bestberühmten unter ihnen, welche sich des Weintrunks wacker rühmen; am liebsten wenn der Wein „roth wie das Blut des Schlachtthieres“,⁷ aber auch wenn er mit Wasser und Honig gemengt⁸ — denn das Trinken ungemengten Weines galt gewöhnlich als

1) 'Antara, Mu'all. v. 39. 2) 'Amr b. Kulthûm Mu'all. v. 4.

3) Al-Mubarrad p. 73. 4) Imrġ. 64: 7.

5) Vgl. Guidi, Della sede primitiva dei popoli semitichi p. 43 ff.

6) Ag. IV, p. 16.

7) Ḥassân b. Thâbit, Diwân p. 84, 8; Ibn Hish. p. 522, 8; Ag. X, p. 30 ult. 64, 11, XIX, p. 155, 12; Ibn al-Sikkîr p. 176 (Al-Āshâ) vgl. Guidi l. c. p. 45.

8) Amr b. Kulth. Mu'all. v. 2; Mufadd. 25: 75. 37: 21; Ag. II, p. 34, 29. Häufig wird „Wolkenwasser“ (mâ'u saḥâbin) erwähnt Imrġ. 17: 9, Ḥam. p. 713

gefährlicher Excess.¹ Ist ja der echte Gentleman jener, „dessen Hände hurtig sind mit den Mejsirpfeilen, wenn es wintert, der die Fahne des Weinhändlers, (weil er seinen Vorrath ganz erschöpft hat) herabreisst“;² und auch der Dichter hat wohl alltägliche Zustände geschildert, der von sich rühmen durfte:

„Suchest du mich in der Versammlung des Stammes, so findest du mich,
Und wenn du Jagd auf mich machst in den Weinschänken, so erjagst du mich.“³

Den mit Zurechtweisungen stets bereiten Frauen⁴ suchen sie zuvorzukommen, indem sie zeitlich morgens,⁵ noch ehe die Tadlerinnen erwacht sind, dem schäumenden Trunke fröhnen. Recht laut und munter mag es bei solchen Kneipereien zugegangen sein, denn nicht ohne Grund wird das „laute Gewieher des Kriegssrosses“ mit den Gesängen beim Trinkgelage verglichen, welche mit Cymbeln begleitet werden.⁶ Nur wenn ihn der Tod eines geliebten Wesens in Trauer versetzt, da unterlässt der Araber den Genuss des Weines, und wenn die Pflicht der Blutrache auf ihm lastet, rührt er an den Becher nicht, solange er dieser heiligen Pflicht nicht Genüge gethan hat. Erst dann sagt er wieder „ḥallat lî al-chamr“, es ist mir erlaubt, Wein zu trinken. Es muss dies eine Art religiöser Gewohnheit gewesen sein.⁷

v. 3; vgl. Nâb. 27: 12, und die Frische desselben hervorgehoben Labîd p. 120 v. 3, Honig, Hud. 131: 3.

1) Aġ. XII, p. 128, 4 (vgl. einen Doppelgänger ib. III, p. 17, 17). Nichtsdestoweniger heisst das Mischen des Weines im Altarabischen die Verwundung (= shaġġa, Mufaġġ. 10: 4 Aġ. VI, p. 127, 20 Bânat su'âġ v. 4 ed. Guidi p. 34; ġara'a, ZDMG. XXXVI, p. 622 oben, XL, p. 573 v. 137 şafaġa, Ġauh s. v. mrġ vgl. 'Alk. 13: 41) oder gar Tödtung Aġ. XIX, p. 93, 13, Ḥassân b. Thâb. p. 73 vgl. Al-Mejdânî II, p. 47 Aġ. VIII, p. 169 Ibn Durejd, Malâġin ed. Thorbecke p. 14, 5. Ueber lebendigen und todten Wein vgl. das Gedicht des Ibn Arġat Aġ. II, p. 86 unten. Dies Bild weiter verfolgend, hat man auch die Rache für den Getödteten (thâr) mit hineingezogen (Al-Âmidî, Kitâb al muwâzana, Stambul 1287, p. 24, ib. 31). In der spätern Poesie wird die Mengung des Weins auch als Verunreinigung desselben bezeichnet (Aġ. V, p. 41, 20). Die arabische Ueberlieferung bezeichnet mit Namen jene Männer, welche ungemischten Wein tranken, Aġ. XXI, p. 100 Abulfeda, Hist. anteislam. p. 136, 4 v. u. Vom Wein wurde der Ausdruck şirf (ungemischt) bezw. mizâġ (Mischung) gerne auch auf andere Begriffe übertragen z. B. den Tod oder die Treulosigkeit, şirfan lâ mizâġa lahu (Ḥassân Diwân p. 98, 7; 101, 2) Aġ. XV, p. 79, 13 şariġ al-mauti Ḥam. p. 456 v. 6, vgl. Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 85, 19.

2) 'Ant. Mu'all. v. 52. 3) Tarafa Mu'all. v. 46. 4) Ḥam. p. 455 v. 6.

5) Dem Frühtrunk wurde vor allen Tageszeiten der Vorzug gegeben, Aġ. X, p. 31, 16, XIX, p. 120, 5 v. u. Labîd, Mu'all. v. 60. 61.

6) Mufaġġ. 16: 17 vgl. 'Ant. Mu'all. v. 18 Ḥam. p. 562 v. 6 musmî'ât beim Gelage.

7) Beweisstellen jetzt in Wellhausens Reste arab. Heidenthums p. 116. Dazu noch Imrġ. 51: 9. 10 und Aġ. IX, p. 7, 8; ib. 149, 2 (für die verschiedenen

Die verherrlichende Beschreibung des Weines ist ein so unerlässlicher Bestandtheil echter arabischer Poesie geblieben, dass man selbst Ḥassân b. Thâbit, den ersten muhammedanischen Dichter, und die Posaune des Ruhmes Muhammeds und seiner Siege, gerade in jenem Gedichte, in welchem er die Eroberung Mekkâ's besingt, sich der Worte nicht erwehren läßt:

„Wenn wir Ungebührliches begehen — ob nun Balgerei oder Beschimpfung — so wälzen wir die Schmach auf den Wein (den wir unmässig getrunken).
Und wir trinken ihn weiter und wir werden dadurch zu Königen“¹ . . .

Die Echtheit dieses Gedichtes ruht freilich auf sehr schwachem Grunde; aber in jedem Falle ist die angeführte Stelle mindestens ein Beweis für die Thatsache, dass das Volksbewusstsein früherer Zeit keinen Anstoss daran nahm, in einem religiösen Gedichte vom Weintrinken reden zu lassen. Später hat man sich daran allerdings gestossen und die Ausflucht erfunden, dass Ḥassân seine mekkanische Siegeskašide einem Gedichte anhängte, welches er noch als Heide verfasst hatte. Man erzählte sich, dass der fromme Dichter vor einer Gesellschaft von jungen Leuten vorüberging, die eben dem Weine munter zusprach; und als der fromme Mann die Trinker darüber zu Rede stellte, die Antwort erhielt: „Wir hätten gerne das Weintrinken aufgegeben, aber deine Worte: ‚Wenn wir Ungebührliches u. s. w.‘ haben uns wieder dazu zurückgeführt.“² Auch sonst haben wir von Ḥassân das Trinken verherrlichende Gedichte³ aus der heidnischen Zeit.

Freilich haben auch muhammedanische Frömmel⁴ noch ein Mehreres gethan, um dem Wein ein Leides zuzufügen, und dies wollen wir hier, da der Name des Ḥassân b. Thâbit genannt wurde, gleich vorwegnehmen. Es scheint den frommen Leuten darum zu thun gewesen zu sein, den Nachweis zu führen, dass die Zeiten sich in Betreff der Wirkung des Weines geändert haben. Wohl mag er in heidnischer Zeit jene edle Wirkung geübt haben, welche die alten Dichter von ihm rühmen; aber seitdem das Gesetz Allâh's dies Getränk verpönt hat, ist es die Ursache aller Unzüchtigkeit geworden. Diesen Gedanken sollte wohl folgende Erzählung zur Anschau-

Objekte der Abstinenzgelübde) Einleit. zu Zuh. Mu'all. ed. Arnold p. 68 Ibn Hishâm p. 543. Damit im Zusammenhang ist die Redensart al-nâdir al-nuḍûr 'allejja Ag. X, p. 30, 13 zu verstehen.

1) Ibn Hishâm p. 829, 6. 2) Al-Suhejlî z. St. Anmerkungen p. 192.

3) Ag. IV, p. 16 unten. Man vgl. die Gedichte p. 90 und 99 in seinem Dî-wân ed. Tunis, welche die echte Weinseligkeit des heidnischen Dichters athmen. Zu beachten ist p. 39, 8 „Ich schwöre, nie vergesse ich deinen Verkehr, so lange Säufer die Süsse des Weins besingen.“

4) Die Gewährsmänner der folgenden Nachricht sind nämlich Chârîga b. Zejd, einer der sieben medinischen Theologen (st. 99) und 'Abd-al-Rahmân b. Abî-l-Zinâd, Traditionsgelehrter und Muftî in Baḡdâd (st. 174).

ung bringen, die man nicht ohne Absicht gerade dem Ḥassân in den Mund gelegt hat. Er war der Poet des Ueberganges vom Heidenthum zum Islâm und als solcher am besten geeignet, dem von den Theologen beabsichtigten Gedanken als Träger zu dienen.

„Als der fromme Dichter von einer in der Familie Nabîṭ veranstalteten Unterhaltung nach Hause kehrte, — so berichtet sein Sohn — da warf er sich auf sein Ruhebett, legte seine Füße über einander und sprach: ‚Die beiden Sângerinnen Râ’iḳa und ihre Genossin ‘Azza al-mejlâ’ haben mir die wehmüthige Erinnerung erweckt an die Unterhaltung bei Ġabala b. al-Ajham zur Heidenzeit; seither haben meine Ohren ähnliches nicht zu hören bekommen.‘ Dann lächelte er und setzte sich aufrecht und erzählte: ‚Ich habe zehn der Sângerinnen gesehen; fünf griechische, die sangen griechische Weisen mit Harfenbegleitung, fünf andere sangen nach Weise der Leute von Ḥîra; Ijâs b. Kubejḍa, der Protector aller arabischen Gesangskünstler aus Mekka und anderen arabischen Gegenden führte sie dem Ġabalâ zu. Setzte er sich zu einem Trinkgelage, so wurde der Saal mit allen Kostbarkeiten geschmückt und allen Wohlgerüchen erfüllt, er selbst war in die kostbarsten Kleider gehüllt. Aber, bei Allâh, nie setzte er sich an ein solches Gelage, ohne dass er mir und den übrigen Tischgenossen seine kostbare Kleidung als Ehrengeschenk dargereicht hätte. So fein war seine Lebensart, trotzdem er Heide war. Lächelnd und ohne die Bitte abzuwarten, streute er seine Geschenke aus, und dabei war sein Antlitz freundlich und seine Rede fein. Nie hörte ich von ihm eine Obscoenität oder Rohheit. Ja damals waren wir allesammt Heiden! Nun aber hat uns Gott den Islâm offenbart und allen Unglauben damit ausgetilgt und wir haben das Weintrinken und alles Verwerfliche verlassen und ihr seid heute Muslime, ihr trinket diesen Wein aus Dattel- und Traubensaft; und wenn ihr drei Becher getrunken, so begeht ihr alle Ausgelassenheiten.“¹

Man sieht, die Erzählung ist aus der Beobachtung heraus erdichtet, dass die Araber die Genüsse des Heidenthums nicht so leichten Kaufs der Predigt einiger griesgrämiger Frommen von Medina zum Opfer brachten. Hat ja bereits Muhammed seinen Gläubigen predigen müssen, dass sie wenigstens das Gebet nicht im betrunkenen Zustand verrichten mögen,² ein Verbot, das ältern Ursprungs ist, als die später erfolgte allgemeine Verdammung des Weingenusses, aber dessen Nothwendigkeit uns auf das Verhalten der Araber gegen die spätere Massregel des Propheten vorbereiten kann. Das allgemeine Weinverbot hatte auch nach Muhammeds Tode nicht viel Glück bei den Arabern. Dies war die Zeit, in welcher auch die socialen

1) Aḡ. XVI, p. 15.

2) Sure 4: 46. Nöldeke, Gesch. d. Korans p. 147.

Ueberreste des Heidenthumes noch nicht völlig überwunden waren; wie hätte nun in den Kreisen, aus welchen jene noch auszutilgen waren, die Anerkennung der Beschränkungen, welche das Gesetz des Propheten brachte, sich plötzlich einbürgern können? Da finden wir noch zur Zeit 'Omars den Fezariten Manzûr b. Zabân jene Ehe aufrecht erhalten, die er zur Zeit des Heidenthums mit der Gattin seines verstorbenen Vaters eingegangen war. Auch des Weintrinkens wurde dieser Manzûr bei dem strengen Chalifen angeklagt, und dieser liess ihm wohl Verzeihung angedeihen, nachdem er „vierzig Schwüre“ darauf leistete, dass er vom religiösen Verbote keine Ahnung hatte. Als 'Omar die blutschänderische Ehe des Manzûr auflöste und ihm das weitere Weintrinken untersagte, da sprach dieser das wahrhaft heidnische Wort:

„Bei allem, was meinem Vater heilig war, schwöre ich: fürwahr, ein Dîn, welches mich von Malîka gewaltsam trennt, ist eine grosse Schmach.“

„Nichts kümmert mich mehr, was das Schicksal bringt, wenn man mir Malîka und den Wein verwehrt.“¹

So manchen Araber wird es wohl gegeben haben, der den Genuss und die Lobpreisung des Weines trotz der Einkerkung und anderer Strafen, die man über ihn verhängte, nicht aufgeben mochte, und sich hiermit in bewussten Gegensatz zum Gesetz stellte. Ein wahrer Typus für solche Leute ist der Dichter Abû Miḥḡan al-Thaḡafî zur Zeit 'Omars I.

„Gieb mir, o Freund, Wein zu trinken; wohl weiss ich, was Gott über den Wein geoffenbart hat.

Reinen Wein spende mir, damit meine Sünde grösser sei, denn erst wenn man ihn ungemischt trinkt, wird die Sünde vollständig.“²

„Ist auch der Wein selten geworden, und hat man ihn uns auch entzogen, und hat ihn auch der Islam und die Strafdrohung von uns geschieden:

Dennoch trinke ich ihn in aller Frühe mit vollen Zügen, ich trinke ihn ungemischt, und werde von Zeit zu Zeit lustig und trinke ihn mit Wasser gemengt.

Mir zu Häupten steht eine Sängerin, wenn sie ihre Stimme erhebt, kokettirt sie.

Bald singt sie laut, bald singt sie leiser, summend, wie die Fliegen im Garten summen.“³

Einkerkerung hat ihn von dem Genuss nicht zurückgeschreckt,⁴ und es ist gerade für den Sinn dieser Leute charakteristisch, dass der Dichter dem

1) Aḡ. XI, p. 56, 7 = XXI, p. 261.

2) Ṭuraf 'arabijja ed. Landberg p. 68, 8. L. Abel, Abû Miḥḡan poetae arabici Carmina (Leiden 1887), nr. 21.

3) Aḡ. XXI, p. 216, 15 Ṭuraf p. 69 penult. ff. ed. Abel nr. 4. Dieser Vers ist eine Entlehnung aus 'Antara Mu'allaka v. 18, welchen Vers man als Beispiel für originelle Invention bei arabischen Dichtern anzuführen pflegt. Mehren, Rhetorik der Araber p. 147 vgl. Al-Ḥuṣrî III, p. 36.

4) Ibn Ḥaḡar IV, p. 329.

Genuss des Weines freiwillig gern entsagt, der angedrohten Strafe sich aber stolz entgegenstemmt.¹

Den „verrücktesten Vers, der je gedichtet worden ist,“² nannte man folgendes Gedicht des Abû Mihġan:

„Wenn ich sterbe, so begrabe mich an die Seite eines Weinstocks, damit mein Gebein noch nach meinem Tode von seinem Saft sich sättigen könne.

„Begrabe mich nicht in der Ebene, denn ich fürchte, dass ich dann nicht Wein geniessen kann, wenn ich einmal todt bin.“³

Einen ähnlichen Gedanken lässt der Weindichter der Umajjadenzeit Abû-l-Hindî auf seinen Grabstein schreiben:

„Wenn ich einstmals sterbe, so machet aus Weinreben mein Todtengewand und eine Kelter lasset mein Grab sein.“⁴

Nicht nur die dichterische Lobpreisung des Weines dauert fort. Da finden wir gleich in der Generation nach Muhammed eine lustige Trinkbrüderschaft, unter deren Mitgliedern der Sohn des frommen Abû Ejjûb al-Anşârî Platz nimmt und von den Lippen des letztern können wir folgendes Trinklied hören:

„So schenke mir denn meinen Becher ein, und lasse die Rede des Schmäherers;

„Erfrische die Knochen, deren Endziel die Verwesung ist!

„Denn das Säumen des Bechers oder die Vorenthaltung desselben ist der Tod;

„Dass aber der Becher zu mir gelange, ist mir Leben.“⁵

Die Ueberlieferung aus den ältesten Zeiten des Islam zeigt uns, dass es unter den Vertretern des echten Araberthums freiheitsliebende Personen gab, denen das neue System mit seiner Verpönung und Bestrafung des freien Genusses so durch und durch zuwider wurde, dass sie die ganze Gesellschaft, als sie mit der Durchführung des Dîn ihnen gegenüber Ernst machen wollte, lieber vollends verliessen, als dass sie sich ihrer Freiheit begeben hätten. Ein solcher war Rabî'a b. Umajja b. Chalaf, ein angesehener und seiner Freigebigkeit wegen berühmter Araber. Er wollte im Islam das Weintrinken nicht aufgeben und huldigte selbst im Ramađanmonat dem

1) Ṭuraf 'arabijja p. 69, 6. Abû Jûsuf, Kitâb al-charâġ (Bûlâk 1302) p. 18, 2. Bemerkenswerth ist hier das Wort ṭahhara, reinigen, in der Bedeutung: bestrafen, ganz so wie bei den Karmathen dieses Wort für die Todesstrafe gebraucht wird, vgl. De Goeje, Mémoires d'histoire de géographie orientales I (Leyden 1886) p. 53. 133. M. Müller führt auch das lateinische punire auf die Bedeutung: reinigen zurück (Essays II¹, p. 228).

2) Al-Damîrî II, p. 381.

3) Aġ. XXI, p. 215, 8 ff., 218, 10; Ṭuraf 'arab. p. 72, 5 v. u. ed. Abel nr. 15; vgl. 'Ikd. III, p. 407.

4) Aġ. ibid. 279, 12. 5) Aġ. XVIII, p. 66.

Becher. Dafür wurde er durch 'Omar aus Medina verbannt. Der stolze Mann wurde durch diese Massregel so sehr gegen den Islam verbittert, dass er auch nach 'Omars Tod nicht nach der Residenz zurückkehren wollte, obwohl er Hoffnung gehabt hätte, unter 'Othmân mehr Nachsicht zu finden. Er wanderte lieber in das Reich der Christen aus und ward selber Christ.¹ Dasselbe Ereigniss wird aber auch aus dem nächsten Jahrhundert mit Bezug auf Al-Şalt b. al-Âşî b. Wâbişa erzählt; ihn bedrohte 'Omar II., als er Statthalter im Higâz war, mit der Strafe der Geisselung, aber der stolze Araber aus dem Stamm der B. Machzûm zog die Annahme des Christenthums einem Regimente vor, das die Beschränkung der menschlichen Freiheit in Speis und Trank auf seine Fahne geschrieben.²

Unter 'Omar I. hat man sich Mühe gegeben, den Widerspruch der Araber zu besiegen und der Chalif scheint auch in diesem Punkte mit der Ausrottung alles Heidnischen Ernst gemacht zu haben. Al-No'mân b. 'Adijj, den 'Omar zum Verwalter von Mejsân bei Başra einsetzte, dichtete einst ein munteres Weinlied:

„Hat nicht Al-Ḥasnâ' erfahren, dass ihr Gemahl zu Mejsân den Weingläsern und Humpen eifrig zuspricht?“

Dann:

„Bist du mir ein guter Zechbruder, so reiche mir den grossen Becher zum Trunke, nicht aber den kleinen zerbrochenen;

Vielleicht wird es uns gar der Fürst der Gläubigen übel vermerken, dass wir in dem verfallenen Schlosse gemeinsam des Trunkes pflegen“ u. s. w.

Als 'Omar von diesem Gedichte seines Beamten erfuhr, da rief er aus: „Ja wohl! ich vermerke es übel!“ und sendete ihm seine Abberufung. Der Dichter aber entschuldigte sich bei dem Chalifen in folgenden Worten: „Bei Gott, o Fürst der Gläubigen! Nie habe ich etwas von dem gethan, was ich in meinem Gedichte sage. Aber ich bin Dichter, und habe Ueberfluss an Worten, den verwendete ich nun in der Weise, wie es die Dichter eben pflegen.“ „Ich schwöre — entgegnete 'Omar — du wirst mir mehr kein Amt verwalten, wenn du auch nur gesagt hast, was du gesagt hast.“³

Dieselbe Ausflucht, die hier der dichterische Statthalter benutzt, ist dann später typisch geworden. Die Herrschaft der Umajjaden war nicht

1) Ag. XIII, p. 112. Nach den Quellen des Ibn Ḥaġar I, p. 1085 wäre er bereits unter 'Omar zu Heraklius ausgewandert und diese Episode hätte dem 'Omar zu dem Entschlusse bewogen, niemals jemand aus Medina zu verbannen. Auch Ibn Durejd p. 81 lässt ihn unter 'Omar zum Christenthum übertreten; statt der Verbannung wird dort die Geisselstrafe erwähnt.

2) Ag. V, p. 184.

3) Ibn Ḥishâm p. 786 Ibn Durejd p. 86 Al-Damîrî II, p. 84.

dazu angethan, die Weinlieder verstummen zu lassen. Drückt sich doch in ihr eben der Geist der Opposition gegen die Frömmigkeit von Medina aus, welche den Vertretern des alten Araberthums nicht behagte. Charakteristisch sind in dieser Beziehung die Weingedichte des Hâritha b. Badr (st. 50), welche man in dem unlängst von Brünnow herausgegebenen Supplement-Bande zum Agânî-Buche finden kann. Die Tradition der Verherrlichung des Weines erlitt demnach keine Unterbrechung in der arabischen Poesie, nur selten tönt uns eine Stimme, die dem Weingenusse feindlich klingt, entgegen,¹ und so stehen wir der einzigen Erscheinung gegenüber, dass die Dichtkunst eines Volkes durch Jahrhunderte ein lebendiger Protest ist gegen die Religion desselben Volkes.² Den frommen Männern gegenüber hatte man nun die Entschuldigung zur Hand, dass alles dies nur leere Rede sei, die nicht als Spiegelung des wirklichen Betragens betrachtet werden könne.³ Sprachen ja die Dichter — wie dies im Koran von ihnen gesagt wird (26: 225) — Dinge, die sie nicht übten.⁴ So wurden denn die Weinlieder der Abû Nuwâs und ähnlicher Geister zu normalen Erscheinungen in der arabischen Literatur. Zur selben Zeit hat auch dies ererbte arabische Gefühl sich in anderen Formen der Literatur Geltung verschafft. Wir halten eine Erzählung für charakteristisch genug, um ihr hier Raum zu gönnen, um so mehr, da sie für mehrere in diesen Abhandlungen zur Sprache kommenden Momente ihre Bedeutung hat. Es wäre schwer, pünktlich zu bestimmen, wann unsere, von Anachronismen der gröbsten Art wimmelnde Erzählung erdichtet wurde; aber uns genügt, zur Würdigung derselben so viel auszusprechen, dass sie den lebhaften Protest des arabischen Geistes gegen die zu Anfang der Abbâsidenzeit wieder zur Geltung kommenden theologischen Reaction⁵ darzustellen scheint. Und man wird zugestehen müssen, dass sie

1) 'Abdallâh b. Zubejr al-Asadî Ag. XIII, p. 46.

2) Andere von den Theologen streng verpönte Dinge, wie z. B. der profane Gesang — man weiss ja, wie die Theologen und Pietisten über Gesangkünstler dachten — wurden direct unter den Schutz „der Genossen und Nachfolger“ gestellt, wie man aus Ag. VIII, p. 162 unten ansehen kann; auch die Zulässigkeit der Liebeslieder bestrebte man sich durch die Autorität des Propheten zu decken, Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 105.

3) Auch bei Liebesliedern hielt man dies für möglich Al-Huṣrî I, p. 220.

4) Al-Maḳḳarî II, p. 343.

5) Da fing man wieder an, die Weindichter einzukerkern. Ag. XI, p. 147. Das dort mitgetheilte Gedicht des eingekerkerten Dichters Ġa'far b. 'Ulba (st. 125) athmet den Gegensatz zwischen der Muruwwa des Arabers und dem weinversagenden Dîn. Aehnliche Tendenz spricht sich in vielen anekdotenhaften Erzählungen aus, die diesen Kreisen entstammen; unter Anderen z. B. Al-'Iḳd. II, p. 343 unten = ibid. III, p. 400 unten. Da lässt man den Chalifen Al-Walîd b. Jazîd einen Schönggeist aus Kûfa kommen und ihn in folgender Weise anreden: „Bei Gott, ich habe dich

die arabische Gesinnung durch die für den Islam gewonnenen, aber in demselben — wie man aus der Geschichte weiss — bald schwankend gewordenen beiden Helden 'Amr b. Ma'dî Karib¹ und 'Ujejna b. Hişn in treffender Weise repräsentiren lässt:

'Ujejna kam einst zu Besuch nach Kûfa und hielt sich dort mehrere Tage auf. Um 'Amr b. Ma'dî Karib aufzusuchen, befahl er seinem Knechte ein Pferd zu satteln, und als ihm dieser eine Stute brachte, sprach er: Weh dir, habe ich denn je zur Zeit der Ġâhilijja eine Stute geritten, und du muthest mir dies jetzt im Islam zu? Darauf brachte ihm sein Knecht einen Hengst, er setzte sich auf und ritt gegen das Quartier der Banû Zubejd, wo er sich zur Wohnung des 'Amr geleiten liess. An der Thüre blieb er stehen und rief laut den Namen Abû Thaur's (Beiname des 'Amr). Dieser trat denn auch alsbald heraus, er war in voller Rüstung, als käme er jetzt eben vom Kampfplatz, und rief: „Schönen guten Morgen, o Abû Mâlik.“ Dieser aber erwiderte: „Hat uns nicht Gott für diese Begrüssung eine andere verordnet, nämlich: „Heil auf euch!“? „Lass mich gehen — entgegnete 'Amr — mit Sachen, die uns unbekannte Dinge sind. Lass dich nieder, denn ich habe ein herumlaufendes Lamm zur Speise.“ Der Gastfreund liess sich denn nieder, 'Amr aber machte sich über das Lamm, schlachtete es, zog die Haut ab, theilte das Fleisch in Stücke, warf sie in einen Topf und liess sie kochen; und als das Fleisch gar ward, nahm er eine grosse Tasse, bröckelte Brod hinein und schüttete den Inhalt des Topfes darauf. Die beiden setzten sich nieder und verspeisten dies Gericht. Dann sprach der Hauswirth: „Welches Getränk ziehst du vor, Milch oder jenes, wobei wir in der Ġâhilijja unsere Gastmähler hielten?“ „Hat's nicht Allâh im Islam uns verboten?“ versetzte 'Ujejna. „Bist du oder ich älter an Jahren?“ fragte nun 'Amr. „Du bist der Aeltere,“ entgegnete der Freund. „Wer ist länger im Islam, ich oder du?“ fragte 'Amr. „Auch im Islam bist du seit längerer Zeit“ sagte 'Ujejna. „Nun denn,“ setzte 'Amr fort, „so wisse denn, dass ich alles gelesen habe, was zwischen den beiden Decktafeln des heiligen Buches zu lesen ist, aber ich habe nicht gefunden, dass der Wein verboten sei. Geschrieben steht nur „Werdet ihr euch wohl davon enthalten?“ (Sure 5: 93); wir beide antworteten auf diese Frage: Nein; darauf hat Gott geschwiegen und wir haben dann auch geschwiegen.“ „Jawohl — sagte 'Ujejna — du bist älter an Jahren und auch länger im Islam als ich.“ So setzten sie sich denn hin, sangen Lieder und tranken

nicht kommen lassen, um dich nach dem Gottesbuch und der Lehre des Propheten zu fragen, sondern ich habe um dich gesendet, damit ich dir Weinfragen vorlege!“

1) In ähnlichem Zusammenhange finden wir ihn auch in der bei Al-Sujûṭî, Itkân (Kairo 1279) I, p. 35 unten mitgetheilten Erzählung.

dabei und schwelgten in Erinnerung der Ġâhilijja bis spät in die Nacht hinein. Nun wollte 'Ujejna wieder ziehen. Da sprach 'Amr: „Es wäre schimpflich für mich, dass 'Ujejna ohne Gastgeschenk von mir ziehe.“ Darauf hiess er eine arħabische Kameelstute herbeiholen, (weiss) wie aus Silber, und liess sie zur Reise ausrüsten und den Freund darauf setzen. Dann rief er den Knecht und liess einen Futtersack mit viertausend Dirham herbeiholen; auch diesen gab er dem Freunde. Als dieser sich weigerte, das Geld anzunehmen, da sprach er: „Bei Gott, das stammt noch von dem Geschenke her, das ich von 'Omar erhielt.“ Aber 'Ujejna nahm es nicht an, und als er zog, da sprach er folgendes Gedicht:

- „Mögest du belohnt werden, Abû Thaur, mit dem Lohne, der für Edelmutli gebührt,
 „Fürwahr, ein rechter Junge ist dieser vielbesuchte, gastfreundliche Mensch.
 „Du lädst zu Gast und machst der Einladung alle Ehre, und lehrst uns die Begrüssung des Wissens,¹ die früher nicht bekannt war.
 „Dann hast du gesagt, dass es erlaubt sei, den Becher kreisen zu lassen mit Wein, wie das Funkeln des Blitzes in dunkler Nacht;
 „Dafür hast du ein „arabisches Argument“ beigebracht, das jeden zur Gerechtigkeit zurückführt, der nicht gerecht war.
 „Du bist, bei Gott, der auf dem Himmelsthronen sitzt, ein gutes Muster, wenn uns der Frömmeler vom Trinken zurückhalten wollte;
 „Durch den Spruch Abû Thaur's ist das Weinverbot gelöst, und der Spruch Abû Thaur's ist gewichtig und auf Kenntniss gegründet.“²

In dieser Erzählung spricht sich der Ingrim und Protest der Kreise, in welcher sie entstanden ist, gegen die pietistische Richtung aus. Sie stammt aus einer Zeit, in welcher sich Frömmigkeit und Theologie zu herrschenden Elementen im öffentlichen Leben emporgeschwungen hatten und findet ihre Beleuchtung in dem Weinliede des Âdam b. 'Abd al-'azîz, des Enkels des frommen Chalifen 'Omar II., eines der wenigen umajjadischen Prinzen, die dem blutigen Schwerte des Begründers der 'Abbâsidendynastie entgehen durften.³ In diesem Liede (v. 11 — 13) heisst es:⁴

- „Sage jenem, der dich darob (wegen des Weines) schmäht, dem Faķîh⁵ und angesehenen Manne:

1) taħijjata 'ilmin im Gegensatze gegen t. ġâhilijjatin. Es sei hier noch bemerkt, dass in späteren Traditionen zwischen der islâmischen und heidnischen Begrüssung (taħijja) auch der Unterschied gemacht wird, dass diese in der Prostration (suġûd) bestand, während jene der paradiesischen Begrüssung gleich im salâm bestehe (Al-Ġazâlî Iħjâ II, p. 188, 12).

2) Aġ. XIV, p. 30. 3) ibid. IV, p. 93, 23. 4) ibid. XIII, p. 60. 61.

5) Statt dieses Wortes finden wir die Var. waďî' Jâk. IV, p. 836, 12. Auch Ĥâritha b. Badr bezeichnet jene, die ihm des Weingenusses wegen schmähden, als l'âm, Aġ. XXI, p. 27, 2; 42, 22.

- „So mögest du ihn (den Wein) denn lassen, und hoffe auf einen andern, den edeln Wein vom Selsebîl (im Paradiese, Sure 76: 17)
 „Bleibe heute durstig, und morgen lasse dich sättigen mit Beschreibungen von Wohnungsspuren.“¹

Jetzt schmähen nicht mehr Frauen den verschwenderischen Mann, der sein Geld im Weingenuss vergeudet, sondern Fuḡahâ' schmähen den Ketzer, der das Gesetz des Koran verletzt. Da sollte nun auch unsere Erzählung ein Dokument des freien arabischen Geistes sein² gegen die Argumente der Gesetzbeladenen (mukallafûn), in deren Kreisen man es sich übrigens auch nicht verdriessen liess, für die Verpönung des Weingenusses durch Geschichtchen, die mit Bezug auf die Ġâhiliyya³ erdichtet wurden, Propaganda zu machen. Eine solche Erdichtung ist z. B. jene Erzählung, wie der ḡurejshitische Heide 'Abdallâh b. Ġad'ân das Weintrinken verachtete; damit sucht man zu beweisen, dass die hervorragenden ḡurejshiten auch im Heidenthum bei herannahendem Alter dieses Laster verpönten. Der Charakter dieser Ueberlieferung wird schon durch den Umstand genügend bezeichnet, dass der Theologe Ibn Abî-l-Zinâd (vgl. S. 24) als ihr Urheber oder min-

1) Der letzte Vers ist besonders interessant als Parallele zu der in Abû Nuwâs' Weinliedern häufigen Verspottung des Jammerns über die atlâl (ed. Ahlwardt 4: 9, 23: 11. 12, 26: 3 ff., 33: 1, 34, 53, 60: 1. 14. 15 u. s. w.), welches man aus der alten Poesie übernommen hatte (vgl. Aġ. III, p. 25) und bis in die spätesten Generationen, ja selbst bis in die neueste Zeit hinein fortgepflanzt hat (sehr bemerkenswerth ist Al-Maḡḡarî I, p. 925). Die Anhänglichkeit an die atlâl ging bei den alten Arabern so weit, dass man dies Wort selbst zur Benennung von Reitthieren verwendete (Aġ. XI, p. 88, 18, XXI, p. 31, 3; Ibn Durejd p. 106, 7). Statt der pedantischen Festhaltung solcher alter Formen möge man doch die Wirklichkeit zum Gegenstand der Poesie machen. Die Verspottung der Atlâl-poesie findet man bereits bei Tamîm ibn Muḡbil (Jâḡût I, p. 527, 10 ff.) und Al-Kumejt Aġ. XVIII, p. 193; auch einige Sprichwörter (Al-Mejdânî II, p. 235. 236) scheinen diese Tendenz zu haben.

2) Der fortdauernde Protest gegen das Weinverbot kann auch aus der That- sache ersehen werden, dass noch im III. Jhd. Traditionsaussprüche im Umlauf waren, welche zur Vertheidigung des Weingenusses dienen konnten und dass man den Theologen Al-Muzanî (st. 204) um die Gründe befragen durfte, aus welchen die strengen Religionsgelehrten solche Aussprüche verwerfen (Ibn Challikân nr. 92, I, p. 126 Wüstenfeld). Man hatte einen ganzen Schatz von Traditionssätzen aufgespeichert, durch welche die laxere Praxis gerechtfertigt werden sollte; das bezügliche Material findet man im 'Iḡd. III, p. 409—419. Sehr früh begann die Concession, die man zu Gunsten des Dattelweins machte (ZDMG. XLI, p. 95). Das Bestehen dieser Distinction ist ein Beweis dafür, dass man sehr früh begann, nach einem modus vivendi zu suchen. Aus der ersten Hälfte des I. Jhd. heisst es, dass diejenigen, die das Weintrinken als verboten halten, „an dem Verbot so lange herumdeuteln (jata' aw-walû fihâ), bis dass sie selbst trinken“ (Aġ. XXI, p. 33, 8; 40, 17).

3) Aġ. VIII, p. 5. Vgl. Caussin de Perceval I, p. 350.

destens Verbreiter genannt wird. Den casuistischen Künsten dieser Richtung wird mit gesundem Humor die ḥuġġa ‘arabîjja, die arabische Argumentation durch den Mund des alten Heiden ‘Amr b. Ma‘dî Karib entgegengesetzt.

VI.

Auch die Uebungen, die Muhammed von den Rechtgläubigen forderte, widerstrebten dem Sinne der Araber; unter allen Ceremonien und Riten des Dîn hat aber keine mehr Widerstand erfahren, vor keiner religiösen Uebung haben sie entschiedenern Widerwillen bekundet, als vor dem Ritus des Gebetes. Die Abwesenheit tieferer religiöser Regungen, die in Gemüthern, welche zur Frömmigkeit gestimmt sind, das Bedürfniss nach einem Verkehr mit der Gottheit zu erwecken pflegen und die Quelle bilden, aus welcher die andächtige Erregtheit fließt, lässt schon von vornherein darauf schließen, dass das Beten bei den Arabern keinen rechten Boden findet. Auch in dieser Beziehung finden wir im südlichen Araberthum einen wesentlich verschiedenen Charakter der Volksseele. Nichts Aehnliches finden wir in den Ueberresten des geistigen Lebens der vorislamischen Centralaraber. Aber es wäre zu kühn, aus negativen Indicien mehr als Wahrscheinlichkeitsbeweise zu folgern. Für die Kenntniss des geistigen Lebens in jenen Kreisen ist es jedoch von grosser Wichtigkeit, die uns zu Gebote stehenden Anzeichen zu sammeln und ihre Bedeutsamkeit in Erwägung zu ziehen.

Bei der Natur der uns zugänglichen Nachrichten über die vorislamische Religion der Araber können wir uns kein richtiges positives Urtheil darüber bilden, wie es bei ihnen mit dem Gebete stand, und wenn wir auch nicht mit Bestimmtheit behaupten können, dass die alten Araber überhaupt nicht beteten,¹ so können wir dennoch so viel sagen, dass es nicht bewiesen werden könnte, dass das Gebet als Institution des Gottesdienstes, als integrierender Theil ihres Ritus bei ihnen bestanden habe. Anrufung der Gottheiten (vgl. Sûre 4: 117) wird auch bei ihnen vorgekommen sein, aber dies scheint nicht den Mittelpunkt des Gottesdienstes, als dessen charakteristisches Merkmal, gebildet zu haben. Die Charakteristik ihres Gottesdienstes, wie sie uns Muhammed (Sûre 8: 35) bietet, kann nichts für die Existenz einer dem spätern muhammedanischen Ṣalât ähnlichen Einrichtung beweisen; vielmehr kann sie uns zeigen, wie sonderbare Gebräuche an Stelle jenes Ritus üblich waren, den Muhammed von Juden und Christen entlehnd

1) „Es ist eine höchst überraschende Thatsache, dass die niederen Religionsformen fast nie das Gebet bedingen. Uns scheint dasselbe ein nothwendiger Theil der Religion.“ Lubbock, die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts, übersetzt von A. Passow (Jena 1875) p. 321.

seinen Landsleuten gelehrt hat. „Ihr Ṣalât beim (heiligen) Hause war nichts anderes, als Pfeifen¹ und Händeklatschen.“²

Wir werden durch diese Beschreibung der Formen ihrer Gottesverehrung an Gebräuche erinnert, welche wir auch bei anderen Völkern auf niedrigen religiösen Entwicklungsstufen antreffen. Zu diesen mehr der Zauberei³ als dem frommen Verkehr mit der Gottheit ähnlichen Formen passt auch die Art und Weise, wie die heidnischen Araber zu bestimmten Zeiten irdische Noth zu bannen versuchten. In Zeiten der Noth wandten sich die Araber nicht in Gebet und Busse an die Götter. Von den wenigen in diesen Zusammenhang gehörigen Gebräuchen ist es namentlich einer, der uns zeigt, in welcher Weise sie in ihren Nöthen Hilfe suchten. Es wird vielleicht zur bessern Würdigung desselben beitragen, wenn wir eines Gebrauches erwähnen, der noch aus neuerer Zeit von den Bewohnern der Hafenstadt Janbu^c berichtet wird: Zu der Pestzeit führen sie ein Kameel durch alle Stadtviertel, damit es die Krankheit aufnehme und sich die Plage ganz allein darauf werfe, worauf sie es an einem geweihten Ort erwürgen und sich einbilden, das Kameel und die Seuche mit einem Schlage vernichtet zu haben.⁴ Vielleicht darf man annehmen, dass dieser Gebrauch ein Ueberrest heidnischer Gewohnheit ist, was durch den Umstand wahrscheinlich gemacht wird, dass die Bewohner von Janbu^c das Bewusstsein und die Lebensanschauung des Beduinenthums bis zur neuesten Zeit bewahrt haben.⁵ Der Gebrauch der alten Araber, den wir im Auge haben, ist folgender. Zur Zeit der Regenlosigkeit wurden Rindern Zweige vom Sala^c (saelanthus)- und 'Ushar-

1) Daraus ist in weiterer Entwicklung die Legende entstanden, die den Namen Mekka selbst von diesem Pfeifen herleitet (Jâḳûṭ IV, p. 616, 14); an die Koranstelle anknüpfend hat man auch Geschichten über die Umstände dieses Pfeifens und Klatschens erfunden. Al-Damîrî II, p. 387.

2) Später wird das Alterthum im Sinne des Islam appercipirt und man lässt den Hudejliten dem Tobbá berichten, dass die Araber in Mekka ein heiliges Haus haben, bei dem das Ṣalât verrichtet wird. Ibn Hishâm p. 15, 15.

3) Dahin gehören auch die Amulette und sonstiger Zauber, die sie zum Schutz ihrer Kinder und Pferde und auch bei erwachsenen Personen gegen Krankheiten anwendeten. S. mehrere Stellen bei Ahlwardt, Chalef al-Aḥmar p. 379—80; Muḥaḍḍ. 3: 6, 27: 18; Ibn Durcjd p. 328, 7 (hinama); B. A dab nr. 55 (nushra gegen das Nestelknüpfen vgl. Al-Nawawî zu Muslim V, p. 31). Jüdinnen beschäftigten sich mit solchem Zauber (rukja) Al-Muwatṭṭa' IV, p. 157. auch Beduinenfrauen Aḡ. XX, p. 165. vgl. jetzt Wellhausen a. a. O. p. 144 ff. Zur Redensart „gegen die Manâjâ nützen solche Zaubermittel nicht“ ausser den dort citirten Stellen noch Huḍ. 2: 3, Wright, Opuscula arabica p. 121, 14, Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 233, 17.

4) Charles Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka, übers. von Helene Lobedan, Leipzig 1862, p. 143.

5) Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 128.

(aselepias)baume an die Schwänze gebunden und angezündet, in diesem Zustande wurden die Thiere auf einen Berg gebracht und von dort hinuntergestürzt.¹ Die Ausübung dieses Gebrauches, der merkwürdigerweise mit einem Usus der alten Römer² und vielen, in diese Reihe gehörenden Gebräuchen anderer Völker, über welche man in Mannhardts Abhandlung über Die Lupercalien sehr lehrreiche Einzelheiten finden kann,³ viel Aehnlichkeit hat, sollte gegen Regenlosigkeit und Dürre helfen.⁴ Leute, die von solchen Anschauungen durchdrungen waren, musste das koranische Wort „Bitte Gott um Verzeihung, denn er verzeiht die Sünden und sendet reichlichen Regen vom Himmel herab“ mitsammt dem darauf gegründeten muhammedanischen Brauch des Istiskâ' sehr sonderbar anmuthen.⁵ Es muss erwähnt werden, dass Al-Ġâhiz, indem er diesen Brauch der heidnischen Araber unter der Benennung Nâr al-istiskâ' beschreibt,⁶ des Momentes Erwähnung thut, dass das Anzünden des Feuers von lautem Gebet und Flehen (wa-ḡagġû bi-l-du'â' wal-taḡarru') begleitet war; aber in den Gedichten, die er als Zeugnisse für das Istiskâ'-feuer anführt, wird von Gebeten keine Erwähnung gethan, ebensowenig wie in den sonstigen Nachrichten über diesen Gebrauch.

Sehr wichtig ist für die Orientirung in unserer Frage auch jene sprachliche Erscheinung, dass Muhammed zur Bezeichnung der gottesdienstlichen Einrichtung, die er für die rechtgläubige Gemeinde anordnete, kein arabisches Wort verwenden kann, sondern dem Christenthum den religiösen Terminus Ṣalât entlehnen muss. Er hätte ja, wenn er ein entsprechendes Wort vorgefunden hätte, dasselbe beibehalten und es nur mit dem neuen, seiner Lehre entsprechenden Begriffsinhalt ausgerüstet.⁷

1) Hier muss auf die Rolle hingewiesen werden, welche die Thiere in einem altarabischen Fest, 'îd al-sabu' (Fest des wilden Thieres), spielten. Al-Damîrî I, p. 450, vgl. II, p. 52. Auf dieses Fest soll sich der Ausdruck jaum al-sabu' bei B. Harth nr. 4 beziehen.

2) Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsych. II, p. 134; F. Liebrecht, Zur Volkskunde, p. 261 ff.

3) Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, 51. Heft (Strassburg 1884) p. 136.

4) Al-Ġauharî s. v. sl'. Vgl. dazu Al-wishâḥ wa-tathkîf al-rimâḥ (Bûlâḡ 1281, p. 80), Muḥîṭ s. v. I, p. 981^b, Al-Damîrî I, p. 187 f.; vgl. auch Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache p. 364 (jetzt auch Wellhausen a. a. O. p. 157).

5) Vgl. Al-Mâwerdî, ed. Enger p. 183; Aġ. XI, p. 80, 7 v. u.

6) Kitâb al-ḡejwân Bl. 245^b in einem Kapitel über die Nîrân al-'arab; es giebt deren fünfzehnerlei. Ohne Anführung der Quelle findet man Auszüge daraus in Bahâ al dîn al-'Amilî's Keshkûl p. 189.

7) Wenn wir in einem aus der Ġâhiliyya überlieferten Gedichte, wie Aġ. XVI, p. 145, 7, das Wort muṣallâ (Gebetort) finden, so ist zum mindesten diese Stelle,

Eines lässt sich unter allen Umständen behaupten: dass sich die Araber gegen Muhammeds Einrichtung sehr ablehnend verhielten, und dass der Prophet harte Arbeit hatte, ehe er das Gebet in seinem Sinne bei seinen Landsleuten einbürgern konnte. Dieser Widerwille spiegelt sich in hervorragender Weise in der muhammedanischen Legende von der Einrichtung des Gebetes ab.

Diese Legende¹ interessirt uns hier als Zeugniß dafür, dass diejenigen, in deren Kreise sie entstand, bei den heidnischen Arabern einen gewissen Widerwillen vor der neuen gottesdienstlichen Einrichtung voraussetzen, eine Voraussetzung, die, wenn auch nicht auf zeitgenössische Tradition von den arabischen Gegnern Muhammeds, doch ganz gut auf alltägliche Erfahrung an jenen Beduinen begründet sein kann, welche in den Gesichtskreis jener fielen, unter denen die Legende entstanden ist. Es kommt uns denn auch nicht so sehr auf den Wortlaut und die verschiedenen Varianten derselben, als auf ihren allgemeinen Sinn und darauf an, welche Gesinnung wir in ihr abespiegelt finden. Als Muhammed — so lässt die Legende ihn selbst erzählen — in den Himmel fuhr, da besuchte er der Reihe nach die sechs unteren Himmel, und begrüßte die dort befindlichen Propheten Adam, Idris, Abraham, Moses und Jesus; darauf stieg er in den siebenten Himmel empor, wo Gott fünfzig tägliche Gebete für sein Volk vorschrieb. Muhammed kehrt zu Moses zurück und erzählt ihm den Befehl Gottes. Als Moses vernahm, dass Gott von den Arabern fünfzig tägliche Gebete fordert, da gab er ihm den Rath, zu Gott zurückzugehen und ihm zu erklären, dass die Araber dies zu leisten nicht im Stande seien. Muhammed kehrte damit zu Gott zurück und Gott erliess denn auch die Hälfte der geforderten Gebete. Aber Moses, den Muhammed wieder um Rath frägt, will auch diese neuere Forderung nicht gefallen und er bewegt den Muhammed, nochmals zu Gott zurückzukehren, da sein Volk auch diese Leistung zu erfüllen nicht im Stande sei. Zu Gott zurückgekehrt, gelingt es Muhammed, die Forderung bis auf fünf Gebete herabzumindern. Aber auch dies hält Moses für die Araber unerträglich und möchte den Muhammed veranlassen, dass er die Mäkelei fortsetze. Muhammed aber entgegnete ihm: Nun aber würde ich mich denn doch vor Gott schämen.

In dem vielleicht nicht unbeabsichtigten Humor dieser Legende spiegelt sich die Voraussetzung des ablehnenden Verhaltens der heidnischen Araber gegen einen Ritus, der ihnen ganz neu war und sinnlos erschien.

wenn das ganze Stück auch nicht unecht sein sollte, späteres Einschleusen; dasselbe gilt natürlich von so krassen Fälschungen, wie z. B. *Al-Azrakî* p. 103, 11 (ḵûmû faṣallû rabbakum wata'awaddû).

1) Man findet dieselbe B. (ed. Krehl) I, p. 100, *Anbijâ* nr. 6, *Muslim* I, p. 234, *Ṭab. I*, p. 1158 f., *Ibn Hishâm* p. 271.

Wir wissen aus der Geschichte des Krieges gegen den Thakîf-Stamm, dass sich dieser Stamm bei seiner Unterwerfung mit zäher Hartnäckigkeit die Concession erzwingen wollte, vom Gebete befreit zu bleiben, und als er dieselbe nicht durchsetzen konnte, sollen sich die Angehörigen des Stammes hierzu mit der Bemerkung bequemt haben, dass sie sich der Pflicht des Gebetes unterziehen, „obwohl es ein Akt der Selbsterniedrigung ist.“¹ Und Muhammeds Gegenprophet, Musejlîma, lockte seine Anhänger damit an, dass er ihnen das Beten erlässt.²

Die ersten Genossen und Schüler des Propheten hatten denn auch kein Moment ihres Glaubens vor ihren heidnischen Brüdern so sehr zu verheimlichen, als das Beten. Das muhammedanische Beten bestand ja in der Gemeinde auch schon vor der officiellen Einrichtung und Bestimmung des Ritus. Sie sollen sich, um ihr Gebet zu verrichten, in Bergschluchten in der Nähe Mekka's verborgen haben und als sie einmal bei ihrem andächtigen Geheimniss ertappt wurden, soll es zu blutiger Schlägerei gekommen sein. Der fromme Sa'd b. Abî Waqqâş erhob das Kinnbacken eines Kameels und schlug damit einen der auf sie eindringenden Ungläubigen blutig. Dies war — so schliesst unsere Quelle — das erste Blut, das in Angelegenheit des Islam vergossen wurde.³ Auch der Prophet selbst soll, wenn ihn die Kurejshiten mit dem Gebete beschäftigt fanden, den grössten Beschimpfungen ausgesetzt gewesen sein.⁴ Unter denjenigen, die im Kriege des Islam gegen die Heiden fielen, wird ein 'Amr b. Thâbit erwähnt, dem dies Martyrium — er fiel bei 'Uḥud — nach Ansicht der Muhammedaner einen Sitz im Paradies verschaffte, obwohl er niemals das vorgeschriebene Gebet verrichtet hatte.⁵

Der Spott der Heiden wurde nicht nur durch die Thatsache des Gebetes,⁶ sondern auch durch die bei demselben übliche Körperbewegung herausgefordert. Dies scheint wenigstens aus einer Legende zu folgen, die dem 'Alî in den Mund gelegt wird.⁷ Am wenigsten Widerwillen erregte noch die Pflicht des Frühgebetes (al-ḡuḥâ) und in der frühen Zeit des Islâm, bevor die Pflicht des Betens auf fünf Tageszeiten ausgedehnt wurde, sollen die Muslims nur zwei kanonische Gebetszeiten eingehalten haben, die des Morgengebets und die des Nachmittagsgebets und erst später sind die drei weiteren Gebete hinzugekommen.⁸

1) Ibn Hishâm p. 916. 2) *ibid.* p. 946. 3) Ṭab. I, p. 1179.

4) *ibid.* 1198. 5) Ibn Durejd p. 262.

6) Auch auf die Namen der einzelnen Gebetszeiten lässt man ihre Spöterei sich erstrecken. Al-Bağawî, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 32.

7) Anmerkungen zum Leben Muhammed's ed. Wüstenfeld Bd. II, p. 53.

8) Ibn Ḥağar IV, p. 700, aber damit ist zu vgl. B. Mawâkîṭ al-ṣalât nr. 19; dort berichtet Abû Hurejra den Ausspruch des Propheten „Das beschwerlichste Gebet

Auch noch nach dem Tode Muhammeds finden wir einen recht frivolen Ton unter den arabischen Stämmen mit Hinsicht auf die dem Gebetritus entgegengebrachte Gesinnung. Die Tamimiten sagten sich ein für allemal vom Nachmittagsgebete los und begründeten diese Freiheit mit folgender Anekdote: Als die Prophetin der Banû Tamîm mit dem falschen Propheten Musejlîma gemeinsame Sache machte und mit ihm ein Ehebündniß einging, da verlangte der Stamm der Prophetin die übliche Morgengabe von Musejlîma. Ich schenke euch — sagte er — das Nachmittagsgebet (al-^ʿaṣr). „Dies ist nun — so sagen noch viel später die Banû Tamîm — unser Recht und die Morgengabe einer edlen Dame aus unserem Stamme; wir können dieselbe nicht herausgeben.“¹ Und noch am Ende des III. Jhd. war das wirksamste Mittel, welches die Führer der Karmathen bei den arabischen Beduinen und sonstigen Arabern anwendeten, um sie für die Sache ihrer Parthei zu gewinnen, dass sie eigens für dies Gebiet ihrer Thätigkeit den muhammedanischen Ritus, also besonders Fasten und Beten, sowie auch das Weinverbot abschafften. Dies verfehlte seine Wirkung auf die Araber nicht.² Ein muhammedanischer Reisender schildert sehr lebhaft diese Verhältnisse, und sein Bericht über das karmathische Laḥsa macht den Eindruck, als würden wir hier direct in die arabischen Verhältnisse der Ġâhîlijja zurückversetzt. Freies ungezügelttes Leben, keine Steuern und Abgaben, aber auch kein Gebet, keine Moschee und keine Chuṭba.³ Abû Sâid, der Stifter dieser Zustände, hat die Neigungen der Araber, auf deren Gewinnung er es abgesehen, recht gut verstanden. Unzählig sind die ohne Zweifel aus dem Leben geschöpften anekdotenhaften Erzählungen,⁴ welche das gleichgültige Verhältniss der echten Araber der Wüste zum Gebet,⁵ ihre Unwissen-

ist den Munâfikûn das Abendgebet (al-^ʿishâ) und das Frühgebet (al-^ʿfağar). O wüssten sie nur von den Vorzügen dieser beiden Gebetszeiten“!

1) Ag. XVIII, p. 166. 2) Aug. Müller I, p. 602.

3) Relation du voyage de Nassiri Khosrau etc. ed. Ch. Schefer, Paris 1881, p. 225 ff.; vgl. De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2. Ausg. p. 160.

4) Ein ganzes Kapitel Beduinenanekdoten vom Standpunkte des Städters findet man Al-^ʿIkd II, p. 121 ff. Abû Mahdijja, der Typus des Beduinen; vgl. über letztern auch Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 271.

5) Wenn uns in einem arabischen Spruche aus dem III. Jhd. gesagt wird, dass, „wer das Beten (al-^ʿduʿâ) erlernen will, das Beten der Beduinenaraber (duʿâ al-^ʿârâb) anhören möge“ (Al-Ġâḥiz, Bajân fol. 47^b), so bezieht sich dies nicht auf die fromme Einhaltung des Gebetes als religiöser Pflicht (ikâmat al-^ʿṣalât), sondern auf den eleganten, concisen Sprachausdruck, den die Beduinen bei gelegentlichen Bitten an Gott, sowie in allen Umständen des Lebens auch anwenden. In den meisten Adab-büchern finden wir solche Duʿâ von Beduinen als Muster kurzgefasster, in würdiger Sprache gehaltener Bitten mitgetheilt. Es fehlt aber auch andererseits nicht an Beispielen

heit in den Elementen des muhammedanischen Ritus,¹ ja sogar ihre Gleichgültigkeit gegen das heilige Gottesbuch selbst und ihre Ignoranz betreffs der wichtigsten Theile desselben zum Gegenstande haben.² Die Araber hörten immer lieber die Gesänge der Recken der Heidenzeit, als die frommen Klänge des Koran. 'Ubejda b. Hilâl — einer der Häuptlinge der Chawâriğ — pflegte, so wird erzählt, wenn sich sein Heer vom Getümmel der Schlacht ausruhte, seine Leute aufzufordern, sich in sein Zelt zu begeben. Da kamen einmal zwei Krieger zu ihm. „Was ist euch genehmer — so redete er sie an — dass ich euch den Koran vorlese, oder aber dass ich euch Gedichte recitire?“ „Den Koran — so erwiderten sie — den kennen wir so gut, wie dich selbst, lasse uns Gedichte hören.“ „Ihr Gottlosen — so entgegnete ihnen nun 'Ubejda — ich habe es gewusst, dass ihr die Gedichte vor dem Koran bevorzugen werdet.“³

dafür, dass man Beduinen in einen naiven Verkehr mit der Gottheit treten lässt und ihre Unkenntniss von der unnahbaren Majestät des Allmächtigen voraussetzt. Im *Mustaṭraf* (lith. Ausg. von Kairo) II, p. 326—7 finden wir einige Beduinengebete, welche uns ein Ohrenzeuge mittheilt. In denselben wird Gott vollends menschlich appercipirt und in naiver Weise mit Ausdrücken angeredet, wie man sie nur menschlichen Spendern gegenüber anwenden kann: *Abû-l-makârim*, *abjad al-wağh* u. s. w. Man kann mit diesen Mittheilungen eine Notiz bei *Jâḳût* II, p. 935, 2 vergleichen, wo von einem Bewohner des Ufers des toden Meeres erzählt wird, dass er in einem Gebete Gott so anrief: *jâ rubejbî*, d. h. O Herrgottchen, so wie man Menschen, denen man schmeicheln will, mit der Deminutivform anredet. In einem Beduinengebet im *'Iḳd*. I, p. 207, 3 v. u. sagt der Betende zu Gott: „*lâ abâ laka*.“ Man vgl. auch *B. Adab* nr. 26.

1) *Al-Tebrîzî*, *Ḥam*. p. 800 über das *Adân* eines Beduinen. *Jâḳût* I, p. 790.

2) Vgl. z. B. *Ag.* XI, p. 89, XIV, p. 40. Ein *Banû 'Adî*-araber verwechselt die Gedichte des *Ḳû-l-rumma* mit dem Koran, *ib.* XVI, p. 112.

3) *Ag.* VI, p. 7. Noch in viel späterer Zeit machen sie sich über den Koran in höhnischen Bemerkungen lustig. *Al-Ġâḥiz*, *Bajân* fol. 128^a.

Das arabische Stämmewesen und der Islam.

I.

Ein schroffer, fast unversöhnlich scheinender Gegensatz bietet sich uns dar, wenn wir auf dem Gebiete der socialen Ordnung die auf alten Ueberlieferungen beruhende Anschauung des arabischen Heidenthums und die Lehren des Islam vergleichend gegeneinanderstellen. Die sociale Ordnung des arabischen Volks war auf das Verhältniss der Stämme zu einander gegründet. Die Zugehörigkeit zum Stamm war das Band, das die zu einander Haltenden vereinigte, aber auch von anderen Gruppen wieder absonderte. Die wirkliche oder eingebildete Abstammung von einem gemeinsamen Ahn war das Symbol der socialen Moral, der Massstab, der an die Werthschätzung des Nächsten angelegt wurde. Leute, deren Ueberlieferung nicht auf nennenswerthe Ahnen hinweisen konnte, waren, wenn sie auch arabisches Gebiet bewohnten und arabische Sprache redeten, der Geringschätzung preisgegeben, und die Herabsetzung, der sie begegneten, verurtheilte sie zur Beschäftigung mit Handlungen, durch welche sie dann noch immer mehr entwürdigt wurden.¹ Nur die Affiliirung des Fremden an den Stamm, der ihn schützen sollte, die feierliche Berufung des Verfolgten auf die Zuflucht, die er in den Zelten des fremden Stammes zu finden hofft, oder das feierliche Bündniss, dass die gemeinsame Abstammung ersetzen konnte, legten dem Fremden gegenüber Pflichten der Menschenliebe auf; allerdings bildete das strenge Einhalten derselben die Grundpfeiler der arabischen Muruwwa,² und ihre Verletzung drückte jedem, dem Einzelnen sowohl wie dem ganzen Stamme, den unauslöschlichen Stempel der Ehrlosigkeit, den Makel offener Schande auf.³

1) Jâḳût III, p. 391, 3 ff.

2) Es ist überflüssig geworden, auf diese Verhältnisse hier näher einzugehen, nachdem dieselben in Robertson Smith's *Kinship and marriage in early Arabia* in eingehendster Weise dargelegt und durch Nöldekes auf dies Buch bezügliche Abhandlung in ZDMG. Bd. XL (1886) p. 148 ff. einzelne zweifelhafte Punkte desselben geklärt worden sind.

3) Vgl. Labîd p. 10 v. 1 idâ 'udda-l-ḳadîmu u. s. w.

Im Mittelpunkt der socialen Anschauung der Araber stand also das Bewusstsein der gemeinsamen Abstammung einzelner Gruppen. Es ist leicht zu verstehen, dass der Ruhm des Stammes gegenüber jedem andern Stamm in dem Ruhm der Ahnen bestand; auf ihn gründete sich der Anspruch des Stammes und jedes Einzelnen auf Achtung und Ansehen. Das Wort für den letztern Begriff ist ḥasab. Arabische Philologen erklären diesen Ausdruck: die Aufzählung der ruhmreichen Thaten der Ahnen,¹ aber ohne Zweifel gehört dazu auch die Aufzählung der ruhmreichen Glieder selbst, mit denen der Stammbaum in väterlicher und mütterlicher Linie prunkt.² Je mehr man aufzuzählen hat, desto dicker ist der Ḥasab oder der Adel.³ Zum Spott des Stammes gereicht es, wenn man sie viel an Anzahl findet, aber wenig von ihrem Ruhm aufzählen kann.⁴

Unter den Factoren des Selbstgefühls des Arabers nimmt der Ruhm der Ahnen die hervorragendste Stelle ein.⁵ So wie die Pietät für die Ahnen eine der wenigen religiösen Regungen seiner Seele bestimmt, so ist es der Ruhm der Ahnen des Stammes, wodurch er die Stellung seines Geschlechtes innerhalb der Menschheit bestimmen lässt. Und dieser Ruhm konnte ihm für seinen Anspruch auf persönliche Werthschätzung nicht gleichgiltig sein; er galt dem Araber mehr, als blosser genealogischer Prunk, er hatte für jeden Einzelnen grosse, individuelle Bedeutsamkeit. Denn so wie der Araber die Vererbung körperlicher Eigenschaften⁶ voraussetzte, so war er auch von dem Glauben an die Vererbung moralischer Attribute überzeugt. Tugenden und Laster überkommt man von den Ahnen; der Einzelne konnte seine Muruwwa am besten dadurch darlegen, wenn er in der Lage war, darauf hinzuweisen, dass er die Tugenden, welche die wahre Muruwwa ausmachen, von edlen Ahnen zu erben hatte⁷ oder dass er Ahnen hat, die ihm nichts Gemeinsames als eine Sunna⁸ zu vererben hatten, welcher die Abkömmlinge folgen.⁹ „Es erhebt ihn die Ader — d. h. das Blut —

1) Abû Hilâl al-'Askarî in Ṭuraf 'arabijja ed. Landberg p. 60 penult.

2) Vgl. Aġ. I, p. 18, 11 fa 'addid mithlahunna Abâ Dubâbin.

3) Daher kommt die beliebte Redensart: al-ḥasab oder al-sharaf al-ḍachm Aġ. I, p. 30, 9 u., XVII, p. 107, 15, XVIII, p. 199, 4 u. Jâḳût III, p. 519, 13; vgl. Ḥam. p. 703 v. 1.

4) Ḥam. p. 643 v. 3.

5) bi-annâ dawû ḡaddin. Mâlik b. Nuwejra, bei Jâḳ. IV, p. 794 ult.

6) Ḥam. p. 639 v. 1.

7) Ṭarafa 10: 12; Zuhejr 3: 43, 14: 40, 17: 36; 'Amr b. Kulth. Mu'all v. 40.

8) Labîd, Mu'all. v. 81. Sunna ist ein vormuhammedanisches Wort, Zuhejr 1: 60, ebenso der Gegensatz bid'a, Mufaḍḍ. 34: 42, vgl. Ḥam. p. 747 v. 3.

9) Zuhejr 14: 8 ilâ ma'sharin lam ju'rith-il-lu'ma ḡadduhum.

des Vorfahren¹ oder „edle Adern erheben ihn“ zu seinem Ahn,² so werden gewöhnlich die Vorzüge und Tugenden der Nachkommen als von edeln Vorfahren ererbte Güter bezeichnet. Er leitet seine Abstammung zurück auf ein „irḳ“....,³ damit will man sagen, dass er seine sittlichen Eigenschaften mit denen seiner Ahnen in Verbindung setzen kann;⁴ eine Ausdrucksweise, die man auf anderem Gebiete auch von physischen Qualitäten anwendet.⁵

Mit einem festen hohen Gebäude⁶ wird gewöhnlich die Tugend der Ahnen verglichen; für ihre Nachkommen haben sie es erbaut;⁷ es wäre schändlich, dies Gebäude zu zerstören.⁸ Ihr Ruhm ist steter Antrieb für die Nachkommen, ihnen ähnlich zu werden. Ein Dichter aus dem Stamme Ḥarb rühmt von sich, dass ihn „ḥarbische Seelen“⁹ beständig zum Wohlthun aufrufen. Der Adel, der Ḥasab, verpflichtet doppelt zur Uebung edler Thaten, er legt Pflichten auf; im besten Sinne wird in diesem Kreise der Grundsatz „noblesse oblige“ festgehalten.¹⁰ Die Rücksicht auf die Vergangenheit, die Ueberlieferungen seines Geschlechts dient dem Araber als Aneiferung, das Edle zu üben, mehr als die Hoffnung auf Nachruhm und das Streben nach demselben.¹¹ Kann er nicht auf Ahnen hinweisen, deren

1) Das Verbum namâ mit 'irḳ oder 'urûḳ giebt verschiedenartige Redeweisen zum Ausdruck dieses Gedankens. Mufaḍḍ. 12: 22, Huḍejl. 220: 5, 230: 3; vgl. Aḡ. XX, p. 163, 1. Eine Varietät der hierher gehörigen Redeweisen ist noch: zacharat lahu fi-l-ṣâlihîna 'urûḳu (Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 4, 3 v. u.) „es sieden ihm Adern in den Tüchtigen (Vorfahren).“ Die Kehrseite: takannafahu 'urûḳ al-alâ'im Aḡ. X, p. 22, 8.

2) Al-Mikdâm b. Zejd bei Jâḳût III, p. 471, 22 namatnâ ilâ 'Amrin 'urûḳun karîmatun (vgl. namathu ḳurûmun min etc. Aḡ. XIII, p. 15, 4 v. u., II, p. 158, 13 tasâmat ḳurûmuhumu li-l-nadâ).

3) Huḍejl. 125: 2.

4) Vgl. al-ḥasab al-'arîḳ bei Al-Azraḳî ed. Wüstenfeld p. 102, 16. Ueber 'irḳ vgl. auch Wilken, Eeinige Opmerkungen etc. (Haag 1885) p. 16 Anm. 15.

5) z. B. vom Hengst faḥlun mu'arraḳun Aḡ. I, p. 11, 2, womit auch der Ausspruch ib. V, p. 116, 9 besser verständlich wird: jaḡrî-l-ḡawâdu bi-ṣiḥḥat-il-a'râḳi.

6) Vgl. ḥuṣûn al-maḡdi 'Amr b. Kulth. Mu'all. v. 61; Labîd, Mu'all. v. 86.

7) Ḥam. p. 777 v. 3, Al-Nâbiga 27: 34, Aḡ. XIX, p. 9, 18; vgl. Mufaḍḍ. 19: 2, 30: 21 (banejtu masâ'ijan), Aḡ. XVI, p. 98, 5 v. u. ibtinâ' al-maḡd (vgl. XI, 94, 5 u., 143, 14); auch von schlechten Eigenschaften sagt man, sie seien erbaut worden, d. h. diejenigen, denen sie zugeschrieben werden, haben sie von ihren Ahnen ererbt. Al-Nâbiga 31: 4; Ḥassân, Dîwân p. 34, 1. 36, 17. Man vgl. auch bânî Minkarin, Al-Farazdaḳ p. 5, 4 v. u.

8) Aḡ. XIX, p. 99, 6 v. u., vgl. 110, 14.

9) anfasun ḥarbijjatun. Ḥam. p. 749 v. 3.

10) Labîd p. 58 v. 2 nu'ṭî ḥuḳûḳan 'alâ-l-aḥsâbi ḍâminatân.

11) Diese Rücksicht finden wir besonders bei Ḥâtîm betont, ed. Ḥassoun p. 38, 6—7; 39, 6 v. u. u. a. m. und in dem ihm zugeschriebenen, im Dîwân nicht enthal-

er sich rühmen kann, so bestrebt er sich, wenn auch durch eine kühne Fiction, seinen Stammbaum an ein anderes Geschlecht zu knüpfen.¹ Denn persönlicher Ruhm und persönliches Verdienst gelten ihm wenig; ererbter Ruhm und ererbtes Verdienst muss jenem erst die richtige Weihe und Besiegelung verleihen.²

„Ein Unterschied ist zwischen Adel als Erb empfangen, und Adel, welcher mit dem Grase ist aufgegangen.“³

Daher wird die niedrige That gerne mit der Niedrigkeit der Ahnen derer, die sie verübt, in Verbindung gebracht.⁴

Kundgebungen, welche nicht diesen Gesichtspunkten entsprechen, gehören zu den seltenen Ausnahmen; ich meine Aeusserungen altarabischer Helden, in welchen diese sich rühmen, dass sie nicht mit ihren Ahnen prunken, sondern auf ihre eigenen Tugenden und Grossthaten hinweisen wollen. In diese Reihe gehört ein vielfach angeführtes Gedicht des ‘Amir b. al-Tufejl,⁵ an welches sich Kundgebungen aus späterer Zeit anschliessen.⁶

Den Rühmungen (mafâchir), in welchen die Berufung auf die Grossthaten der Väter den Grundton abgiebt, — ein Gebiet, auf welchem die Araber dem Mu‘allakadichter Al-Ĥârith die Palme zuerkennen⁷ — stehen die Schmähungen (mathâlib) gegenüber, in welchen man den Zweck verfolgt, auf die Ahnen des Gegners oder seines Stammes recht viel Schimpf zu häufen, ja oft die makellose Abstammung derselben zu verdächtigen.⁸ Dies ist ja der Punkt, in welchem man den stolzen Araber am empfindlichsten treffen konnte; mit ihm fiel und stand sein Anspruch auf Ruhm und Ehre. Die Kämpfe der Stämme gegen einander begleitet denn auch

tenen Gedicht Ĥam. p. 747 v. 2. Wenn wir die Tugend des Ĥâtim nach ihren arabischen Lobpreisern beurtheilen, so finden wir, dass dieselbe überhaupt nicht frei war von den Trieben der Ruhmsucht. Ag. XVI, p. 98, 15.

1) Caussin de Perceval II, p. 491. 2) Zuhejr 14: 40; Ag. IX, p. 147, 16.

3) Ĥam. p. 679 v. 3 = Rückert II, p. 213, nr. 659.

4) Ĥassân, Ibn Hishâm p. 526, 9 li-shaḥwati ḡaddihim, ib. 575, 16.

5) Al-Mubarrad p. 93, 6.

6) Al-Mutawakkil al-Lejthî, Ĥam. p. 772, dessen Vers in der Folge sehr volksthümlich wurde (Antarroman XVI, p. 28 und auch sonst vielmals citirt), vgl. auch Al-Mutanabbî ed. Dieterici I, p. 34 v. 32 (lâ biḡaumî sharuftu bal sharufû bî wabinafsî fachirtu lâ biḡudûdî) und Al-Ĥuṣrî I, p. 79.

7) Al-Mejdânî II, p. 31 afcharu min al-Ĥârith b. Ĥilizza.

8) Das Verbum nasaba bedeutet nicht bloss die Aufzählung der Ahnen, sondern der an die einzelnen Glieder des Stammbaumes sich knüpfenden rühmlichen oder schimpflichen Dinge. Ĥam. p. 114 v. 1 sagt Ġâbir al-Sinbisî: Fürwahr, nicht schäme ich mich, wenn du meinen Stammbaum aufrollst (nasabtanî), vorausgesetzt, dass du nicht Lug und Trug über mich berichtest; ib. 624 v. 4 nasaba im allgemeinen von der Aufzählung der Eigenschaften; daher auch nasîb, die Schilderung der Geliebten.

die gegenseitige Satire (hiġâ'), in welcher zumeist die schimpflichen Momente des Charakters und der Vergangenheit der bekämpften Gruppe, sowie die Rühmungen der eigenen Familie mit prahlerischen Worten aufgezählt werden.¹ Das Spottgedicht, das sich selbst auf das innere Familienleben erstreckte,² war besonders unerlässlicher Bestandtheil der Kriegführung. Die gegenseitige poetische Bekämpfung wird als ernstlicher Beginn des Kriegszustandes zwischen zwei Stämmen betrachtet,³ ebenso wie andererseits das Aufhören des Kampfes mit der Einstellung der Spottdichtung identisch ist.⁴ Die Zusicherung des Friedens bezieht sich nicht nur auf die Sicherheit vor kriegerischem Angriff, sondern auch vor ruhmrediger Herausforderung (an lâ juġzau wa-lâ jufâcharû).⁵ Bei der Eigenartigkeit der arabischen Bildung ist es nicht auffallend, dass dieser Theil des Kampfes zumeist von den Dichtern der Stämme geführt wurde. Ihnen kam im kriegerischen Treiben der Stämme grosse Bedeutung zu. Darauf deutet unter anderem die Schilderung,⁶ die Al-Ḥoġaj'a dem 'Omar von den Ursachen der kriegerischen Erfolge des 'Absstammes in der Ġâhilijja entwirft. Neben Kejs b. Zuhejr, 'Antara, Rabi' b. Zijâd, deren kluger Vorsicht, Kühnheit im Angriff und Umsicht im Commando sie sich einmüthig ohne Widerspruch unterordnen, wird auch erwähnt, dass sie sich von der Poesie des 'Urwa b. al-Ward leiten lassen (nâttammu bi-shi'r 'Urwa).⁷ Dies kann sich, wie der Zusammenhang des Berichtes zeigt, nicht bloss auf dessen Vorzüglichkeit als Musterdichter beziehen.⁸ Die Begabung des Dichters scheint man unter einem andern Gesichtspunkt als dem der Kunst aufgefasst zu haben und viele Momente deuten darauf, dass man auch übernatürliche Einflüsse mit

1) Mufaġġ. 30: 38 ff. sagt Rabiâ b. Makrûm gegenüber den Banû Madhiġ, dass er sich enthalten werde, die Schmach der Gegner aufzuzählen (wie dies im Kampfe sonst Sitte ist), er begnügt sich, auf die ruhmreichen Thaten in der Vergangenheit seines eigenen Stammes hinzuweisen. — Statt vieler Beispiele für solche Ruhmreden genüge hier als Specimen Ṭarafa 14: 5—10 zu erwähnen. Aus späterer Zeit kann als ein interessanter Typus der Stammesspottpoesie angeführt werden, was man Aġ. II, p. 104 findet.

2) z. B. zwischen Mann und Weib, wenn sie verschiedenen Stämmen angehörten Aġ. II, p. 165. In Al-Mufaġġal's Sprichwörtersammlung (Amthâl al-'arab ed. Stribul 1300 p. 9, 4 v. u.) finden wir eine kleine Erzählung des Inhaltes, dass zwei Weiber desselben Ehemannes mit einander in Streit geriethen: fastabbatâ wa-tarâġazatâ: da schmähten sie einander und sprachen Reġez-verse gegen einander.

3) Ibn Hishâm p. 273. 10 taġâwalû ash'âran. 4) Aġ. XVI, p. 142, 3.

5) Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 635, 9. 6) Aġ. II, p. 191, 5 = VII, p. 152, 8.

7) Man vgl. das über den alten Dichter Al-Afwah Berichtete Aġ. XI, p. 44, 9; Zuhejr b. Ġanâb, ib. XXI, p. 93, 23.

8) Vgl. Nöldeke, Die Gedichte des 'Urwa p. 10.

jener Begabung in Verbindung zu bringen pflegte.¹ Charakteristisch ist es, dass der Dichter einmal in einem Athemzuge mit dem Augur (‘aʿif) und mit dem Kenner der Wasserquellen genannt wird.² Man betrachtet die Dichter, dies Zeugniß legt wenigstens ihre Benennung ab, als die Wissenden und Kundigen (shâʿir),³ zunächst um die Ueberlieferungen des Stammes, die im Kampfe zur Geltung gebracht werden sollten,⁴ und darum gehört es auch nach arabischer Auffassung zum Charakter eines vollkommenen Menschen (kâmil),⁵ dass er ein Dichter sei, d. h. Kenner der rühmlichen Traditionen des Stammes,⁶ die er dann im Kampf gegen Widersacher, die sich bestreben, unrühmliche Nachrichten aus der Vergangenheit des Stammes hervorzuheben,⁷ zur Ehre der Seinen verwerthen könne. Darum sagt man auch von einem Dichter, dessen besonderer Beruf es ist, dem Stamm in diesen Beziehungen zu dienen und die Interessen seiner Ehre zu fördern, er sei der Dichter des Stammes, z. B. shâʿiru Ṭāġliba u. a. m.,

1) z. B. Aġ. XIX, p. 84, 4 v. u. Dies erinnert an die Anschauung einiger Naturvölker von ihren Dichtern, vgl. *Journal of the Anthropological Institute* 1887, p. 130.

2) Al-Mejdânî II, p. 142, 16.

3) Vgl. Ibn Jaʿish, Commentar zum Mufaṣṣal ed. Jahn I, p. 128, 18. Barbier de Meynard (*Journal asiat.* 1874 II, p. 207 note) denkt an die Voraussetzung prophetischer Gabe und vergleicht das lat. vates. Man könnte in diesem Zusammenhange auch auf die Heilighaltung der Dichter hinweisen, welche Cicero, *Pro Arch.* c. 8 von Ennius anführt.

4) Auch für diese Anschauung finden wir Analogien bei anderen primitiven Völkern, s. Schneider, *Die Naturvölker* II, p. 236.

5) Aġ. II, p. 169, Ṭab. I, p. 1207, Caussin de Perceval II, p. 424 (vgl. Al-Ḥuṣrî II, p. 252. Poesie ist Zeichen des Adels). Den Beinamen kâmil verlieh man auch Männern der spätern Zeit; Anf. des II. Jhd. dem Sulejmiten Ashras b. ‘Abdallâh (*Fragmenta hist. arab.* ed. de Goeje p. 39. 3 v. u.).

6) Ibn Fâris (st. 394) im Muzhir (II, p. 235): „Die Poesie (al-shīʿr) ist das Archiv (dîwân) der Araber, durch sie sind die genealogischen Nachrichten (al-ansâb) in Erinnerung geblieben und die Ruhmesüberlieferungen (al-maʿâthir) bekannt geworden.“ Der Satz: al-shīʿr dîwân al-‘arab, wird als alter Ausspruch von Ibn Ġerîr ‘an ibn ‘Abbâs angeführt (Al-Ṣiddîkî Bl. 122^b, aus derselben Quelle finden wir ihn auch angeführt Al-‘Iḳd. III, p. 122 al-sh. ‘ilm al-‘arab wa-dîwânuhâ); er findet sich auch in folgendem Zusammenhange (Ṣidd. Bl. 114^a): Man sagt: Die Araber haben vier auszeichnende Eigenthümlichkeiten vor anderen Völkern: die Kopfbünde sind ihre Kronen (al-‘amâim tîġânuhâ), die Mäntel sind ihre Mauern (al-ḥubâ ḥîṭânuhâ), die Schwerter sind ihre Oberkleider (al-sujûf sîġânuhâ) und ihre Poesie ist ihr Archiv.“ Diese Sentenzen scheinen die Quelle von Ibn Fâris’ Ausspruch zu sein; übrigens wird derselbe auch früher vom Dichter Abû Firâs al-Hamadânî (st. 357) an die Spitze seiner Gedichte gesetzt (*Rosen, Notices sommaires des Manuscrits arabes* 1881, p. 225).

7) Labîd p. 143 v. 6.

und das Auftreten eines solchen dichterischen Vertheidigers und Anwalts wurde in den Stämmen als freudiges Ereigniss gefeiert, denn es bedeutete „den Schutz ihrer Ehre, die Vertheidigung ihres Ruhmes, die Verewigung ihrer Denkwürdigkeiten und die Errichtung ihres Angedenkens.“¹

Man pflegte auch Dichter aus fremden Stämmen aufzusuchen, um durch sie — zuweilen für bedeutendes Honorar — Spottgedichte gegen den Feind, den man zu bekämpfen wünschte, verfertigen zu lassen,² und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der biblischen Erzählung Numeri 22: 2 ff. die Voraussetzung solcher Verhältnisse zu Grunde liegt. Das Spottgedicht ist ein unerlässlicher Bestandtheil der Kriegführung. Der Dichter des Stammes rühmt sich dessen, dass er nicht simpler Verseschmied sei, sondern ein Entzündeter des Kampfes, der Spottverse sendet gegen die Schmäher seines Stammes,³ und dieser Spott war um so wirksamer, als er „Flügel besass“ und „seine Worte gangbar waren“,⁴ d. h. er machte die Runde durch alle Zeltlager und wurde allbekannt, und er war um so gefährlicher, als er fest haftete und nur schwer wegzuwischen war „eine böse Rede, anhaftend, gleichwie das Fettschmalz die Koptin verunziert“,⁵ „brennend, wie ein mit Kohle verursachtes Brandmal“,⁶ „scharf wie die Schwertspitze“,⁷ und nachbleibend, wenn, der ihn sprach, schon längst nicht mehr da war.“⁸

„Wohl hat man's in vergangenen Zeiten gewusst

so spricht der heidnische Dichter Al-Muzzarid⁹

„dass ich, wenn's zum ersten Kampfe kommt, mit Worten strafe und Pfeile losschiesse.

„Ein Berühmter bin ich für denjenigen, den ich mit ewig bleibenden Gedichten angreife

1) Ibn Rashîk (st. 370) im Muzhir II, p. 236.

2) Ag. XVI, p. 56, 6 v. u. Al-Mundir b. Imr̄k., König von Hira, fordert während seines Krieges gegen den Gassaniden Al-Ḥârith b. Ġabala mehrere arabische Dichter auf, gegen den Feind Spottverse zu dichten Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbî, Amthâl p. 50 f.

3) Ḥam. I, p. 232 Hudba b. Chashram. Man vgl. die kräftigen Ausdrücke in Hud̄ejl. 120: 2.

4) Ṭarafa 19: 17 min hiġâ'in sâ'irin kalimuh. 5) Zuhejr 10: 33.

6) Al-Nâbiġa 9: 2; derselbe vergleicht 29: 7 seine Spottverse mit mächtigen Steinblöcken (wohl wegen ihrer Dauerhaftigkeit, Ḥassân Dîwân p. 28, 1 mâ tabkî-l-gibâlu-l-chawâlidu Zuhejr 20: 10 u. a. m.); ein anderer Spottdichter nennt seine Satire „eine Halskette, die nicht zu Grunde geht“ (Ag. X, p. 171, 7 v. u.; vgl. Proverb. 6: 21).

7) Vgl. Ag. XII, p. 171, 19, wo Ġerîr sein hiġa' so bezeichnet: . . . „blutträufelnd, fernhin gangbar durch den Mund der Rhapsoden; gleich der Schneide einer indischen Klinge, welche durchdringt, wenn sie flimmert.“

8) Ḥam. p. 299 Rückert I, p. 231 nr. 190. 9) Mufaḍḍ. 16: 57—61.

„Welche gesungen werden von dem Wanderer und mit welchem die Reitthiere angetrieben werden.¹

„Mit Versen, deren man gedenkt, und deren Recitatoren man vielfach begegnen kann,

„Offenkundigen,² welche in jedem Lande angetroffen werden;

„Sie werden häufig wiederholt, und immer gewinnen sie an Ruhm

„So oft sich am Lied versuchen die thätigen Lippen;

„Und auf wen ich eine Zeile davon schleudere,

„Dem sieht man dies an, wie einen schwarzen Flecken auf dem Gesichte

„Niemand kann solchen Flecken abwaschen.“

So flogen denn im Wettstreit der Stämme die Pfeile aus dem Munde der Dichter ganz ebenso, wie aus den Köchern der Helden, und die Wunden, die sie schlugen, sassen tief an der Ehre des Stammes und wurden durch viele Generationen gefühlt. Es ist bei Betrachtung dieser Thatsache nicht auffallend, wenn wir hören, dass die Dichter bei den Arabern nicht wenig gefürchtet waren.³ Man kann die Wirkung solcher Satire in vorislamischer Zeit am besten abschätzen, wenn man in Erwägung zieht, welche Macht sie noch in jener Zeit bildete, als sie vom Islam bereits, mindestens theoretisch, überwunden und infolge davon officiell verpönt war. Die Erscheinungen aus diesen Zeiten, namentlich der Periode der umajjadischen Herrschaft, in welcher die Instincte des Arabismus noch ziemlich unverfälscht in ihrer heidnischen Unmittelbarkeit fortlebten, sind in erster Reihe belehrend für Verhältnisse der Ġähilijja, eines Zeitraums, welcher, trotzdem er bis in unser Mittelalter hineinragt, in vielen Beziehungen für uns so viel als „prähistorisch“ ist, und durch seine späteren Nachwirkungen beleuchtet wird. Wir werden sehen, dass so, wie in anderen Beziehungen des Lebens, die richtigen Araber auch in den Dingen, welche aus dem Verhältniss der Stämme zu einander folgten, sich durch die ausgleichenden Lehren des Islam sehr wenig beeinflussen liessen.

Die Spottverse eines Dichters konnten von verhängnissvollem Einfluss auf die Stellung eines Stammes in der arabischen Gesellschaft werden.

1) Vgl. Al-Farazdaq ed. Boucher p. 47 penult.

2) Vgl. Zuhejr 7: 7 bikulli kâfjatin shan'â'a tashtahiru.

3) Aġ. IX, p. 156, 10. Dieser Respect vor dem Dichter scheint um so mehr gerechtfertigt, wenn man bedenkt, dass sie ihre beissenden Spottgedichte auch ohne jede äussere Veranlassung, aus purer Pession gegen die achtbarsten Menschen und Stämme, in die Welt sandten. Das Beispiel des Durejd b. al-Simma ist in dieser Beziehung lehrreich, er verspottete den 'Abdallâh b. Ġada'ân, wie er selbst eingesteht, „weil er hörte, dass er ein edler Mann sei, und da wollte er ein Gedicht an gutem Platze anbringen.“ Aġ. ibid. p. 10, 24. Dem 'Abd Jagûth wird von seinen Feinden die Zunge abgebunden, damit er unfähig sei, Hiġâ' zu sprechen. Aġ. XV, p. 76, 18.

Eine einzige Verszeile des Ġerîr (st. 110), dieses Klassikers des spätern Higâ',¹ gegen den Stamm Numejr („Schlage die Augen nieder, denn du bist vom Stamme Numejr“ u. s. w.) hat diesen Stamm in seinem Ansehen derart heruntergebracht, dass ein Numejrite auf die Frage, welchem Stamme er angehöre, diesen gar nicht beim rechten Namen zu nennen wagte, sondern sich zum Stamme der Banû 'Âmir bekannte, aus welchem die Banû Numejr hervorgegangen. Dieser Stamm konnte denn auch als abschreckendes Beispiel angeführt werden, wenn der Dichter den Gegnern Furcht einjagen wollte vor der Gewalt seiner Satire: „Mein Spott wird euch Erniedrigung eintragen, so wie Ġerîr die Banû Numejr erniedrigte.“² Dasselbe Schicksal ereilte auch andere Stämme, die durch eine blosse Verszeile der Lächerlichkeit und Verachtung preisgegeben wurden. Sonst geachtete Stämme, die der Ḥabitât, Zâlîm, 'Ukl, Salûl, Bâhila u. a. m. wurden durch kleine Epigramme boshafter Dichter, die an vielen Stellen der arabischen Literatur zu finden sind, der Schmach und dem Spott preisgegeben. Man muss über diese Thatsache nicht selten staunen, wenn man sie bei den Literarhistorikern erwähnt findet; denn es handelt sich in vielen Fällen nur um geistlosen Spott ohne jede Pointe und ohne jede Beziehung zu irgend einer Thatsache in der Geschichte des betroffenen Stammes, obwohl andererseits oft angenommen werden muss, dass die Herabsetzung nicht bloss auf die spöttische Laune des Dichters, sondern auf historische Momente, die uns nicht bekannt sind, gegründet ist.³

„Ich habe gesehen, dass die Esel die faulsten Lastthiere sind —
so sind die Ḥabitât die Faulsten unter den Tamimiten.“

Eine solche spöttische Verszeile, so unsinnig und unbedeutend auch ihr Inhalt ist, verbreitete sich eben in Folge ihrer Derbheit mit wunderbarer Schnelligkeit in der arabischen Gesellschaft, und der Angehörige des Stam-

1) Eine eingehende Charakteristik und kritische Würdigung der Satire des Ġerîr im Verhältniss zu der des Zeitgenossen Al-Farazdaq, findet man bei Ibn al-Athîr al-Ġazârî, Al-mathal al-sâ'ir (Bûlâk 1282) p. 490 ff.

2) Vgl. noch Ġerîr über Numejr, Aġ. XX, p. 170 penult.

3) Zuweilen waren es komische Momente, die man aus dem Leben des Urahns erzählte, die dem Stamme bis in die spätesten Zeiten anhafteten. So mussten die Nachkommen des 'Iġl (Theilstamm der Bekr b. Wâ'il) in Spottgedichten anhören, was über diesen ihren angeblichen Ahn erzählt wurde. Man forderte ihn auf, seinem Pferd einen Namen zu geben, da doch alle feurigen Pferde bei den Arabern eigene Namen zu tragen pflegten. Da schlug 'Iġl seinem Pferde ein Auge aus und sagte: ich nenne es hiermit A'war, d. h. das Einäugige. Die Einfältigkeit des Ahns haftete dann als Anlass der Verspottung allen 'Iġliten an. Aġ. XX, p. 11. Ein ebenso kleinlicher Grund wird dafür angeführt, dass die Tamimiten den Spottnamen Bnû-l ġârâ erhielten. Aġ. XVIII, p. 199.

mes, den die plumpen Worte betrafen, musste darauf gefasst sein, dieselben hinter sich her rufen zu hören, wenn er vor dem Zeltlager eines andern Stammes vorüberschritt und auf die Frage: wess' Stammes er sei, den Namen seines Ahnen angab. Der Angehörige eines durch den Dichterspott gebrandmarkten Stammes sieht sich gezwungen, den eigentlichen Stammesnamen zu verleugnen. Die Banû anf al-nâḡa (Nase der Kameelstute) waren gezwungen, sich Banû Kurejsh zu nennen, bis dass Al-Ḥuṭej'a den Bann löste durch sein Wort:

„Ja wohl! ein Volk das ist die Nase; der Schweif, das sind wieder andere — wer wird die Nase des Kameels dem Schweife gleich achten“?

Nun konnten sie wieder ihren ehrlichen alten Namen führen.¹ Der Stamm Bâhila² hatte das Unglück, in den Ruf des Geizes zu gerathen und bis in die 'Abbâsidenzeit hinein mussten sich die Bâhiliten den Hohn der Dichter gefallen lassen:

„Wenn du einem Hund zurufst: ‚Du Bâhiliten, — heult er ob der Schmach, die du ihm angethan.“

„Söhne Sa'îd's! — so wird den Kindern des Sa'îd b. Salm, der zur Zeit Hârûn al-Rashîd's lebte, zugerufen — Söhne Sa'îd's, ihr gehöret einem Stamme an, welcher die Achtung des Gastes nicht kennt.

Ein Volk, von Bâhila b. Ja'sûr stammend, welches du von 'Abd Manâf ableitest, wenn nach seiner Abstammung gefragt wird; (weil es sich seiner richtigen Abstammung schâmen muss).

Sie verbinden die Abendmahlzeit mit dem Frühstück und wenn sie Zehrung reichen, so ist diese, beim Leben deines Vaters, nie ausreichend.

Und wenn mich mein Weg zu ihnen führt, so ist's, als ob ich eingekehrt wäre in Abraḡ al-'azzâfi (nördlich von Medîna auf dem Wege von Baṣra; dort will man nachts die Stimme von Dâmonen — Singul. 'azîf al-ġinn⁴ — gehört haben).⁵

Und der Tejmstamm hatte hart zu tragen an dem Spotte des Achṡal:

„Treffe ich die Knechte der Tejm und ihre Herren, so frage ich: Welches sind die Knechte?

„Die Verwerflichsten in dieser Welt sind die in Tejm herrschen, und — ob sie nun wollen oder nicht — die Herren sind unter ihnen die Knechte.“⁶

1) Diese Dinge sind mit belehrender Ausführlichkeit behandelt bei Al-Ġâḡiz, Kitâb al-bajân fol. 163 ff. Eine Blumenlese findet man Al-'Iḡd. III, p. 128 ff.

2) Dem edeln Tamimiten Al-Aḡnaf b. Ḳejs wird von einem Araber, der seine Auszeichnung auf 'Omars Hofe missgünstig betrachtet, vorgeworfen, dass er der Sohn einer bâhilitischen Frau sei. Al-'Iḡd. I, p. 143.

3) Al-Mubarrad p. 433. 4) Aġ. II, p. 155, 4 u.

5) S. den Vers auch Jâḡût I, p. 84, 9 ff. Der Ortsname erwähnt ausser in den bei Jâḡ. citirten Stellen auch Ḥassân, Dîwân p. 65, 15; Aġ. XXI, p. 103, 21.

6) Aġ. VII, p. 177. Die Gleichheit der Knechte und Freien verspottet auch Dû-l-rumma bei Ibn al-Sikkît (Leidener Hschr., Warner nr. 597) p. 165 sawâsijatun aḡrâruhâ wa-'abîduhâ.

Es kam hier der trotz des dazwischenliegenden Islam — welcher dem Higâ' nicht günstig sein konnte¹ — immer fortwirkende Geist der arabischen Ġâhiliġja zum Ausdruck. Im Heidenthum war nur selten ein Dichter zu finden, dem es widerstrebte, das Higâ' zu cultiviren, dessen sich — wie wir gesehen haben — die hervorragendsten Männer jener Zeit wie einer lobenswerthen Tugend rühmten. Andererseits war es auch für den Araber ein Schimpf, wenn er vom Feinde eines Higâ' nicht gewürdigt wurde, denn dies galt als Zeichen der Niedrigkeit.² Eine seltene, vielleicht vereinzelte Ausnahme wird der an der Scheide zwischen dem Heidenthum und dem Islam lebende 'Abda b. al-Ṭabîb gewesen sein, von dem berichtet wird, dass er sich der Spottpoesie enthielt, weil er ihre Ausübung als Niedrigkeit, hingegen die Unterlassung derselben als Muruwwa betrachtete.³ Es wird als besonderes Zeichen des innigen Bündnisses zwischen zwei Menschen erwähnt, dass nie „die Anhöhe des Schmähgedichtes zwischen ihnen erstiegen wird.“⁴ Aber noch in muhammedanischer Zeit erfahren wir, dass nicht einmal das als heilig betrachtete Gastrecht Schutz vor dem Higâ' des Gastfreundes bot.⁵

II.

Gegen die sociale Anschauung, aus welcher diese Verhältnisse emporwachsen, bildete nun die Lehre des Islam eine mächtige Opposition. Wir meinen hier nicht gerade die Lehre Muhammeds selbst, sondern in weiterem Sinne die von derselben ausgehende Weltanschauung des Islam, wie sie am allergetreuesten in den dem Propheten zugeschriebenen traditionellen Aussprüchen zum Ausdruck gelangt. Im Sinne dieser Lehre war der Islam berufen, die Gleichheit und Brüderlichkeit aller durch das Band des Islam geeinten Menschen zur thätigen Geltung zu bringen. Die Thatsache des Islam sollte alle gesellschaftlichen und genealogischen Unterschiede nivelliren; der Wetteifer und die fortwährende Fehde der Stämme unterein-

1) Die Obrigkeit verfolgt und bestraft die Spottdichter Aġ. II, p. 55 u., XI, p. 152 u. vgl. Jâġût III, p. 542, 19.

2) Ĥam. p. 628 v. 4.

3) Aġ. XVIII, p. 163 unten. In späterer Zeit werden solche Beispiele häufiger. Miskîn al-Dârimî (st. 90) enthält sich des Higâ', ist aber der Mufâchara nicht abgeneigt. (Aġ. XIII, p. 153, 9 v. u.); auch Nuṣejb (st. 108) enthält sich der Spottgedichte, seine Gründe werden Aġ. I, p. 140, 8 v. u., 142, 13 verschieden angegeben. Al-'Aġġâġ (II. Jhd.) rühmt von sich, dass er die Satire vermeide; man vgl. Al-Ḥuṣrî II, p. 254. Al-Buḥturî (st. 284) befahl seinem Sohne, nach seinem Tode alles Higâ' zu verbrennen, das er unter seinen Dichtungen vorfindet (Aġ. XVIII, p. 167).

4) Ĥam. p. 309 v. 6.

5) Al-Farazdaq ed. Boucher p. 7, 6, vgl. Aġ. XVIII, p. 142 penult.

ander, ihre „Schmähungen“ und „Rühmungen“ sollten aufhören und auch zwischen dem Araber und dem Barbarn, zwischen dem Freigeborenen und dem Freigelassenen sollte im Islam kein Unterschied des Ranges gemacht werden. Im Islam sollte es nur Brüder geben, und in der „Gemeinde (ummat) Muhammeds“ sollte die Frage: ob Bekr, ob Taglib, ob Araber, ob Perser aufhören und als specifisch gähilitisch verpönt sein. Mit dem Augenblick, wo Muhammed als der „Prophet der Weissen und der Schwarzen“ erklärt und seine Sendung als eine die ganze Menschheit umfassende Segnung verkündet wurde, durfte es unter seinen Anhängern keinen andern Vorzug geben, als jenen, der in der frömmern Erfassung und Befolgung seiner Sendung begründet ist.

Die Keime dieser Auffassung wurzeln unzweifelhaft in jener Lehre, die Muhammed selbst in der medinensischen Epoche seiner Wirksamkeit den wenigen Gläubigen ertheilte, die sich damals um ihn geschaart hatten, und der erste Antrieb, dieselben zu verlautbaren, lag wohl weniger in dem Drang nach höherer socialer Gestaltung der arabischen Gesellschaft, als in dem Verhältniss, in welches durch die Thatsache der „Auswanderung“ Muhammed und die getreuen Mekkaner, die ihn begleiteten, zu ihren kurejshitischen Stammesgenossen getreten waren. Die Nothwendigkeit, gegen diese Krieg zu führen, ein Vorgang, der nach altarabischer Anschauung der äussersten Perfidie und Ehrlosigkeit gleichkam, drängte den Propheten, die Werthlosigkeit des Stammesprincips zu verkünden und das Moment der Zusammengehörigkeit in der Thatsache der Gleichheit des Bekenntnisses zu finden.¹ Aus dieser politischen Lösung der problematischen Lage erwuchs aber dann die mit vollem Bewusstsein des socialen Fortschritts, der in ihr lag, verkündete Lehre: „O ihr Menschen! wir haben euch erschaffen von Mann und Weib und haben euch gemacht zu Völkern und Stämmen, damit ihr einander erkennen möget. Fürwahr, vor Gott ist als der Edelste unter euch der Gottesfürchtigste angesehen.“² Hier wird die Gleichheit aller Rechtgläubigen vor Allâh und der Gedanke, dass die Gottesfurcht das einzige Mass des Adels sei,³ mit Ausschluss des auf die blosse Abstammung gegründeten Unterschiedes klar ausgesprochen und die muhammedanische Exegese ist einhellig mit Bezug auf diese Deutung des koranischen Wortes, an welcher wohl auch unsere wissenschaftliche Betrachtung des Textes nichts zu ändern hat.

1) Snouck-Hurgronje, De Islam, p. 47 des Sonderabdrucks.

2) Sûre 49: 13.

3) Der Adel der Gâhilijsa kommt nach B. Anbijâ' nr. 9, Muslim V, p. 215 auch im Islam in Betracht, aber nur unter der Bedingung, wenn die Thatsache der edeln Abstammung durch das Attribut des guten Muslim vervollständigt wird: chijâ-ruhum fî-l-gâhilijsa chijâruhum fî-l-islâm idâ faḩuhû.

Damit war eine gewaltige Bresche geschossen in die Anschauung des arabischen Volks von dem Verhältnisse der einzelnen arabischen Stämme zu einander, und alles, was wir von dem socialen Geist des Araberthums sonst wissen, veranlasst uns, der Tradition nicht zu misstrauen, welche den Widerstand der Araber gegen diese Lehre des Propheten vorführt. Von den Bekriten erzählt sie uns beispielsweise, dass sie auf dem Punkte, sich dem siegreichen Propheten anzuschliessen, durch folgende Erwägung in der Ausführung ihres Entschlusses stutzig gemacht wurden: „Die Religion des Enkels des 'Abd al-Muṭṭalib — so sagten sie — verbietet denen, die sie annehmen, sich gegenseitig zu befehlen; sie verurtheilt den Muslim, der einen andern (wenn auch stammfremden) Muslim tödtet, zum Tode. So müssten wir denn dem Treiben entsagen, Stämme anzugreifen und auszuplündern, welche wie wir den Islam annehmen. . . . Wir wollen doch noch eine Expedition gegen die Tamimiten unternehmen und dann erklären wir uns als Muslime.“¹ Es mag dies allerdings eine anekdotenhafte Erzählung sein, die aber aus wirklichen Verhältnissen herausgewachsen ist.

Der Gedanke, dass von nun ab die Idee des Islam und nicht die Bande der Stammesangehörigkeit das vereinende Element der Gesellschaft sei, hat Muhammed auch in mehreren Fällen durch Thatsachen kundgegeben, die berufen waren, diesem Gedanken zu dienen. Er weihte z. B. im Hause des Anas fünfundvierzig, nach anderen fünfundsiebzig Paare, aus je einem Getreuen aus Medina und je einem Mekkaner bestehend zu einem Bruderbunde, und das Band sollte so enge sein, dass sich die Verbrüdeten mit Ausschluss der Blutsverwandtschaft beerbten.² Es sollte gezeigt werden, dass die Religion eine festere Basis der brüderlichen Gemeinschaft bilde, als die Zugehörigkeit zum selben Stamme. Muhammed scheint sorgfältig darüber gewacht zu haben, dass das Gedenken an die alten Stammesfehden nicht wieder lebendig werde in der Seele derer, denen er einen höhern Ruhm verliehen zu haben glaubte, als alle Schlachttage der heidnischen Altvordern.

Damit hängt auch die Antipathie zusammen, welche in den alten Aeusserungen des Islam den Dichtern, als den Dolmetschern altheidnischer Gesinnung entgegengebracht wird. Nicht alles, was wir in alten Traditionen — welche dabei bekanntlich sich auf Koran 26: 225 stützen konnten — den Dichtern und der Poesie Feindliches finden, ist auf die Verfolgungen zurückzuführen, welche der Prophet selbst von den Dichtern zu erleiden hatte. Wenn z. B. Imru'-ul-Ḳeis der Anführer der in die Hölle verbannten

1) Caussin de Perceval II, p. 604.

2) Die Quellen s. bei Sprenger III, p. 26.

Dichter genannt wird, der zwar einen berühmten Namen in der Dunjâ hatte, aber in der Âchira völlig der Vergessenheit anheimfällt,¹ so sollte die Dichtkunst als das Organ der Weltanschauung des Heidenthums verpönt werden. „Es ist besser für jemand, dass sein Leib voller Eiter sei, denn dass er voller Gedichte sei.“² In der Praxis des Islam ist diese Anschauung zwar nie durchgedrungen,³ aber sie hat doch den Sinn der Frommen und Pietisten beherrscht. Man hat auf die ältesten Chalifen Befehle zurückgeführt, welche das Gebiet der Poesie beschränken sollten.⁴ ‘Omar II. war besonders ungnädig gegen Poeten, die ihm den Hof zu machen kamen.⁵ Fromme Leute, welche die alte Poesie pflegten, wie Nuşejb in Kûfa (st. 108) enthielten sich mindestens am Freitag der Recitation alter Gedichte⁶ und in pietistischen Kreisen wurde in Form prophetischer Traditionen die Anschauung verbreitet, dass zur Zeit des letzten Gerichtes der Koran aus den Herzen der Menschen vergessen und dass alle Welt „zu den Gedichten und Gesängen und zu den Nachrichten der Ġâhilijja zurückkehren werde; worauf dann der Daġġâl erscheint.“⁷ Günstig gesinnt waren diese Leute nur den sogen. Zuhdijjât, d. h. der ascetischen Poesie,⁸ in welcher sie den Inbegriff aller Dichtkunst gerne hätten aufgehen lassen. Aber die Literaturgeschichte zeigt uns, wie klein die Gemeinde war, die sich durch solche Gedanken leiten liess.

III.

Das Verhältniss der arabischen Stämme zu- und gegeneinander, ihre aus diesem Verhältniss folgende gegenseitige Unterstützung und Befehdung, sowie der in ihren Kreisen waltende Wettstreit, den wir bereits oben kennen gelernt haben, führte im alltäglichen Leben verschiedene Momente und Erscheinungen im Gefolge, welche durch die Aufstellung jenes obersten Grundsatzes von der Gleichheit aller Muslime mit verpönt werden mussten. Wahrscheinlich hat der Prophet selbst, der — wie wir sahen — jene Lehre mit vollem Bewusstsein des Umschwunges, den sie zu bewirken berufen war, verkündete, in der Verpönung dieser Erscheinungen den Anfang gemacht. Die systematische, man darf wohl sagen, theologische Opposition gegen dieselben ist aber sicherlich die an des Propheten Initiative sich anschliessende entwickelnde Arbeit der Generationen, welche auf ihn folgten,

1) Aġ. VII, p. 130 oben. 2) B. Adab nr. 91.

3) Vgl. Al-Mubarrad p. 46, 1.

4) Tab. II, p. 213; M. J. Müller, Beiträge z. Gesch. der westl. Araber p. 140 Anm. 2.

5) Al-‘Iḳd. I, p. 151 ff.; Aġ. VIII, p. 152 ult. 6) Aġ. II, p. 146, 11.

7) Al-Ġazâlî, Ihjâ I, p. 231. 8) Aġ. III, p. 161.

und ihre eigene im Geiste des Stifters begründete Arbeit an seinen Namen knüpften.

Diese entwickelnde Thätigkeit wuchs aus dem Bedürfnisse hervor, welches zuvörderst die Weigerung der Araber, ihre Gefühle, wenn auch äusserlich zum Islam bekehrt, der neuen Ordnung anzupassen, nahe legte. Je weniger die neue Lehre von denen, an die sie unmittelbar gerichtet war, erfasst und bethätigt wurde, desto mehr strebten die frommen Anhänger derselben, ihr durch immer klarere Ausprägung Gewicht zu verleihen und dieselbe an die Autorität des Propheten zu knüpfen.

Unter den Erscheinungen des arabischen Lebens, welche in Folge der neuen Lehre über das Verhältniss der Angehörigen der rechtgläubigen Gemeinde zu einander, verpönt und durch deren Ausmerzungen die äusseren Kundgebungen der mit dem alten Stämmeleben zusammenhängenden Auffassung vernichtet werden sollten, wollen wir besonders drei hervorheben: 1) die Mufâchara, 2) das Shi'âr, 3) das Tahâluf.

1.

Der Wettstreit der arabischen Stämme kam gewöhnlich durch den Mund ihrer Dichter und Helden — und in der Regel waren ja diese beiden Eigenschaften in denselben Personen vereinigt — zum Ausdruck in der Mufâchara oder Munâfara, (seltener Muchâjala,¹) eine eigenthümliche Art der Prahlerei, die man auch bei anderen Völkern auf niedriger Culturstufe findet.² Sie kam auf verschiedene Weise zur Erscheinung. Die gewöhnlichste Art war die, dass der Held des Stammes vor Beginn eines Kampfes vor die Reihen trat und dem Feinde gegenüber den Adel und den hohen Rang seines Stammes vorführte.³ „Wer mich kennt — so pflegte er da zu rufen — der weiss es, und wer mich nicht kennt, der möge denn wissen“ u. s. w.⁴ Auch während des Kampfes ruft der Streiter dem Feinde sein Nasab entgegen; die muhammedanische Tradition lässt auch den Propheten

1) Eine interessante Muchâjala-erzählung findet man in Mufaḍḍ. Amthâl al 'arab p. 18. — Auch Aḡ. XVI, p. 100, 3 findet man muchâjala (so ist nämlich statt muchâbala des Druckes zweimal zu lesen) mit mufâchara erklärt.

2) Schmähereden und Wortgefechte vor dem wirklichen Kampfe bei Negerstämmen s. Stanley, Durch den dunkeln Welttheil (deutsche Ausgabe) II, p. 97.

3) Darauf bezieht sich z. B. Hudejl. 169: 7, vgl. ZDMG XXXIX, p. 434, 5 v. u. (idâ kâtalâ' tazâ).

4) Vgl. Ibn Hishâm p. 773, 5. Im 'Antarroman tritt diese altarabische Sitte sehr oft hervor; sie klingt nach in Anspielungen wie Aḡ. XVIII, p. 68, 18, vgl. V, p. 25, 15; Ṭab. III, p. 994; Fihrist p. 181, 14. Dieselbe Art der Herausforderung ist unter den Beduinen bis in die neue Zeit üblich geblieben, man vgl. D'Escayrac de Lautour, Le Désert et le Soudan (Deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 119.

keine Ausnahme von dieser Gewohnheit bilden.¹ Die Beduinen nennen diese Prahlereien: *Intichâ'*.² Hierher gehören im Grunde genommen auch die oben p. 46 ff. angeführten Gewohnheiten. Aber auch in friedlichen Zeiten war dieser durch die Dichter geführte Wettstreit ein alltäglicher Vorgang in der arabischen Gesellschaft.³ Al-Mundir, König von Hîra, fragt den 'Âmir b. Uĥejmir b. Bahdala, der unter allen Anwesenden für sich den höchsten Rang in Anspruch genommen hatte, „Bist du denn, was deinen Stamm betrifft, der Edelste unter den Arabern? Und er antwortete (die Antwort ist, wie man sieht, im Sinne der späteren genealogischen Details bearbeitet): „Adel und Zahl ist den Ma'add eigen, unter ihnen denen von Nizâr, unter diesen denen von Muḍar, unter diesen denen von Chindif, dann denen von Tamîm, und weiter denen von Sa'd b. Ka'b und denen von 'Auf, und unter den letzteren der Familie der Bahdala. Wer dies nicht anerkennen will, möge mit mir wetteifern“ (*faljunâfirnî*).⁴ Natürlich galt es als grosser Ruhm, vermöge der innern Berechtigung der angeführten Adelsmomente in solchem Wetteifer den Sieg davonzutragen, ebenso wie es als Schmach galt, wenn man von einem Stamme sagen konnte, dass er in solchen *Munâfârât* immer den Kürzern ziehen muss.⁵ Hörte der selbstbewusste Held eines Stammes, dass irgendwo ein Mann lebe, dem man hohen Rang beimisst, dann fühlt er sich berufen, ihm diesen Rang streitig zu machen, und er scheut weite Reisezüge nicht, um jenen durch eine *Mufâchara* zu besiegen.⁶

Die spätern Geschichtsschreiber haben in diesem Sinne sich die Sache nicht anders vorstellen können, als dass die Helden der Banû Tamîm, ehe sie Muḥammed anerkannten, zu ihm kamen, um mit ihm eine *Mufâchara* zu veranstalten, von deren Erfolg dann ihre Bekehrung abhängig sein sollte.⁷ Ebenso hat die spätere Geschichtsschreibung in ihre Darstellung der alten Geschichte der Araber eine *Munâfara* eingeflochten gelegentlich einer Episode des Wettstreites zwischen Hâshim und Umajja, in welchem bekanntlich die

1) B. *Ġihâd* nr. 165.

2) Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste (ZDMG XXII) p. 34, Anm. 25^b des Separatabdrucks (1868).

3) Eine typische und für die verschiedenen Gesichtspunkte der *Munâfara* in vorislamischer Zeit lehrreiche Erzählung (*Munâfara* des 'Âmir b. al-Ṭufejl mit 'Alġama) findet man *Ag.* XV, p. 52—56.

4) *Al-Tabrîzî ad Ĥam.* p. 769 v. 2. Zu dieser genealogischen Klimax ist aus der ältern Literatur zu vgl. *Ĥam.* p. 459, vgl. auch ZDMG IV, p. 300 und oben p. 5.

5) Beachtenswerth sind die Spottworte des Ḥassân b. Ṭhâbit gegen den Stamm der Ĥimâs (*Dîwân* p. 54, 12): *In sâbakû subikû au nâfarû nufirû* u. s. w.

6) *Ag.* XIX, p. 99, 9 = Nöldeke, *Beiträge*, p. 95, 5.

7) *Ibn Hishâm* p. 934 penult. (*nufâchiruka*); *Ag.* IV, p. 8, 9; Sprenger III, p. 366 ff.

Rivalität der beiden Chalifendynastien tendentiös vorgebildet wurde.¹ Dort wirkt ein chuzâ'itischer Wahrsager als Schiedsrichter und nachdem er die Praetentionen beider Rivalen angehört, urtheilt er für Hâshim: dies ist 'abbâssidische Tendenzgeschichtsschreibung.

Zuweilen führten solche Wettstreite zu blutigen und leidenschaftlichen Stammesfehden, wie dies z. B. die Ueberlieferung von dem ersten Figâr-kriege zwischen dem Hawâzin- und Kinânastamme beweist. Der Kinânite Badr b. Ma'shar bricht durch die Herausforderung der (in 'Okâz) versammelten Araber, denen gegenüber er sich als den Mächtigsten seines Volkes aufspielt, und seinen Stamm als den vorzüglichsten der Kurejshstämme hinstellt, den Stammeskampf vom Zaun, der sich dann lange Zeit zwischen den beiden Stämmen fortsetzt.² Nach einer mekkanischen Sage, die man noch im Anfange des III. Jhd.'s erzählte, und welche wohl ein Körnchen Wahrheit enthält, heisst ein Felsen in der Nähe von Mekka „der Felsen der Schmähung“ (suffijju al-sibâb), weil in der Heidenzeit die von den Pilgerceremonien zurückkehrenden Araber bei diesem Felsen mit den Rühmungen ihrer Ahnen wetteiferten, die darauf bezüglichen Gedichte recitirten und einander die unrühmlichen Traditionen vorhielten, woraus dann oft erhebliche Balgereien entstanden.³ Noch in der erstern 'abbasidischen Zeit soll der Felsen der Schmähung der Schauplatz solcher Wettstreite gewesen sein.⁴

Oft sollte auch die öffentliche Mufâchara zwischen zwei Leuten einem alten Streite ein Ende machen; es wurde bei solchen Gelegenheiten ein unparteiisches Schiedsgericht eingesetzt, welches darüber zu urtheilen hatte, welche der streitenden Parteien die andere in der poetischen Prahlerei besiegte; es wurden auch Pfänder bei den Schiedsrichtern hinterlegt, dieselben sollten die Unterwerfung unter den Urtheilsspruch sichern.⁵ Natürlich hing dann der Ausgang der Streitsache nicht von dem Mass der Gerechtigkeit des einen oder andern ab, sondern von seiner grössern Gewandtheit im poetischen

1) S. die Quellen bei Muir, *Forefathers of Mahomet* (Calcutta Review, nr. 93, 1854) p. 8.

2) *Al-'Ikd.* III, p. 108. 3) *Al-Azrakî* p. 483 oben, vgl. 443, 10; 481, 5.

4) *Ag.* VIII, p. 109; vgl. auch die Parallelstelle ibidem XVI, p. 162, wo Z. 16 statt al-sharâb wohl sibâb und statt Sibâb Z. 17 Shabîb zu lesen ist. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Erzählung von dem Felsen der Schmähung als Schauplatz der Mufâchara in der *Ġâhilijja* nichts anderes ist, als die Anticipirung späterer Verhältnisse; freilich ist der Name des Felsens alt und dieser Umstand spräche wieder für das Alterthum der an ihn angeknüpften Vorgänge.

5) Vgl. Caussin de Perceval II, p. 565. Bezeichnende Beispiele hierfür bei Freytag, *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache*, p. 184. Daher heisst die Mufâchara auch rihân, z. B. *Ag.* XVI, p. 142, 15. 146, 8.

Ausdruck; eine solche Fähigkeit, im Tanâfur zur Geltung zu kommen, gehört daher mit zum Ruhme der alten Araber.¹

Eine Varietät der Mufâchara oder Munâfara² ist das sogenannte Muhâgât; es bestand darin, dass zwei Leute, die wegen eines Vorfalls mit einander im Streite lagen und in Folge davon nach altarabischer Art einander mit satirischen Gedichten verfolgten, zur Austragung ihrer Angelegenheit ein öffentliches satirisches Certamen veranstalteten und es der öffentlichen Meinung überliessen, zu beurtheilen, wer von ihnen den Gegner in diesem dichterischen Wettkampfe besiegte. So vereinbarten z. B. der tamimitische Häuptling Al-Zibrikan b. Badr und der Dichter Al-Muchabbal, dem der erstere seine Schwester, um deren Hand der Dichter anhielt, nicht als Ehefrau gönnte, ein öffentliches Muhâgât, nachdem sie einander früher mit ihren Spottversen verfolgt hatten.³

Alle Arten von prahlerischem Wettstreit,⁴ bei welchem jeder der beteiligten Streiter mit dem Ruhm des Stammes argumentirte, fanden scharfe Verurtheilung von Seiten der alten muhammedanischen Lehrer, deren Anschauung in zahlreichen Traditionssprüchen und Erzählungen zum Ausdruck gelangt. Wir wollen nur folgende hervorheben:

Nachdem die in der Heidenzeit mit einander rivalisirenden Stämme der Aus und Chazrag durch das gemeinsame Band des Islam in die Einheit der Anşâr aufgegangen waren, traf es sich, dass sie in einer geselligen Versammlung die Reminiscenzen der Heidenzeit und ihrer tapferen Kämpfe auffrischten; es wurden — angeblich durch einen Juden, der hiermit ihren Rückfall ins Heidenthum hervorrufen wollte — Gedichte recitirt, in

1) Ham. p. 143, v. 4.

2) Eine andere Spielart, die (auch bei Caussin de Perceval II, p. 619 erwähnte) Munâgâda, Ag. XVI, p. 99 f., scheint ein Moment der Hâtimlegende zu sein. Die Streitenden veranstalteten eine Munâgâda, d. h. einen öffentlichen Wettkampf nicht mit poetischen Mitteln, sondern mit Hinsicht auf ihre Freigebigkeit in der Bewirthung ihrer Gäste. Wer von der versammelten Menge als der Gastfreundlichste erklärt wird, gilt als Sieger in der obschwebenden Streitfrage und ihm gehörten die bei unparteiischen Schiedsrichtern hinterlegten Pfänder.

3) Ag. XII, p. 42.

4) Es sei noch eine synonyme Bezeichnung erwähnt, nämlich nhb III (Lisân al 'arab in der Marginalglosse zum Ġauh., Ausg. 1282, III, p. 103) in der Bedeutung fehr III, was in der Regel von gewöhnlichen Wetten (Tab. I, p. 1006, 9; Al-Bejdâwî II, p. 102, 12 = chṭr III; Durrat al ġauw. 173, 9) gebraucht wird. Auch chṭr I finden wir als Synonym von fehr, z. B. Ag. XI, p. 34 penult. 'inda-l-fachri wal-chaṭarâni, chaṭar ist der Preis im Rihân. Al-Farazd. p. 19, 1. Zu dieser Synonymik gehört auch tanâḍul Ag. XIII, p. 153 penult. Einen ganzen Schatz von Synonymen dieser Gruppe findet man in einem Gedicht Jatîmat al-dahr I, p. 71.

welchem die Stammesfehden besungen waren, der Schlachttag von Bu'âth, an welchem der Ausstamm den Chazrag eine empfindliche Schlappe beibrachte. Das Anhören der Heldengedichte genügte, um die schlummernde heidnische Seele zu erwecken, es begann nun der Wetteifer zwischen den Angehörigen der beiden Stämme und er wurde so lebhaft, dass in dieser Versammlung der altererbte Streit der beiden Stämme von neuem emporzulodern drohte und die alte Fehde wieder angekündigt wurde.¹ Die Nachricht von diesem Rückfalle erreichte den Propheten, er betrat ihre Versammlung und ermahnte sie: O, Gemeinde der Muslimîn! Hat wohl die Arroganz (da'wâ) der Barbarei wieder Platz gegriffen, während ich unter euch bin, nachdem euch Allâh geleitet hat zum Islam, durch den er euch geadelt und das Wesen der Barbarei von euch abgeschnitten hat, durch den er euch vom Unglauben gerettet und euch mit einander verbunden hat!² Die Ermahnung des Propheten that ihre Wirkung. Bald sah man die feindlichen Stämme mit einander versöhnt in Frieden abziehen.²

Aus demselben Bewusstsein heraus lassen einige Ueberlieferungen auch den 'Omar die Verfügung treffen, dass Gedichte, in welchen Anşâr und Kurejshiten mit einander in heidnisch-arabischer Weise wetteifern, nicht vorgetragen werden dürfen. „Dies heisst — so lässt ihn die spätere Auslegung dieser Verfügungen sprechen — Lebendige schmähen, indem man die Thaten von Todten anführt und die Erneuerung der alten Gehässigkeit, da doch Allâh die alte Barbarei durch den Islam vernichtet hat.“ Einmal hörte 'Omar, wie zwei Leute mit einander wetteiferten, indem sie vorbrachten: Ich bin der Sohn dessen, der diese und jene Heldenthaten vollführte etc. Da sagte 'Omar: Wenn du Verstand hast, so hast du auch Ahnen; wenn du gute Charaktereigenschaften hast, so hast du auch Adel; wenn du Gottesfurcht besitzt, so hast du Werth. Besitzest du aber alles dieses nicht, so ist jeder Esel mehr werth als du.“³

Die poetische Literatur der ältesten muhammedanischen Zeit weist manches Zeugniß dafür auf, dass die alte heidnische Anschauung auch in dieser Beziehung in den Arabern fortwirkte. Da ruft der Tadjite Hurejth b. 'Annab (der noch zur Zeit Mu'âwijas lebte) Gegnern aus anderen Stämmen, mit denen er ob des Ranges ihrer Abstammung im Streite lag, zu — (ich citire nach Rückert's Uebersetzung):

„Heran! zum Rangstreit (ufâchirkum) ruf ich euch auf, ob Fak'as
Und A'jâ der Ehre näher steh oder Hâtims Blut!

1) Ueber Kämpfe dieser beiden Stämme gegen einander, wie es scheint zu Anfang des Islam, s. Al-Tabrîzî zu Ĥam. p. 442.

2) Ibn Hishâm p. 386. 3) Aġ. IV, p. 5 und 81.

Und einer von Kejs 'Ajlân sei Richter brav und kundig,
 Und einer von dem Zwiestamm Rebî'as brav und gut.¹

Und zwei bezeichnende Beispiele der poetischen Stammeswettstreite sind uns gerade aus der ersten muhammedanischen Epoche überliefert, Beispiele, an denen wir das Wesen dieser Wettstreite recht gut studiren können, und auf welche hier der Kürze halber nur verwiesen wird: das Mu-hâgât des Nâbigâ al-Ġa'dî (st. 79) gegen mehrere Kurejshiten, von welchem wir eine sehr ausführliche Darstellung besitzen² und der Wettstreit des Dichters Ġemîl (st. 82) gegen Ġawwâs, welcher auch dadurch merkwürdig ist, dass beide Partheien die Juden von Tejmâ als Schiedsrichter wählen (tanâfarâ ilâ Jahûd Tejmâ'). Diese geben folgenden Schiedsspruch: „O Ġemîl! du darfst von dir rühmen, was du willst, denn, bei Allâh, du bist der Dichter von schönem Angesicht, der edle; du Ġawwâs, du darfst von dir und deinem Vater rühmen, so viel du nur willst; aber nicht mögest du, Ġemîl, dich deines Vaters rühmen, denn der hat bei uns in Tejmâ' Vieh getrieben, und das Kleid, das ihn umhüllte, hat ihn kaum bedecken können.“ Nun erst entbrannte der Streit zwischen den beiden Dichtern recht heftig.³

Aber das Bewusstsein davon, dass solche Sprache nicht im Sinne der islamischen Lehre sei, erwachte in späterer Zeit immer lebendiger und kam in mancher Fiction der Schulgelehrten zum Ausdruck, von denen ich eine Probe hier anführen will. Da erzählt 'Alî b. Shafî': „Ich stand am Markt von Al-Ĥaġar; da gewahrte ich einen Mann, in Seidenstoffe gekleidet, ein edles Mahrîkameel reitend, mit einem Sattel, wie ich nie einen schönern gesehen habe. Der Mann rief: ‚Wer will mit mir einen Wettkampf eingehen⁴ darauf, dass ich mich rühme der Banû 'Âmir b. Şa'sa'a in Betreff ihrer Ritter, ihrer Dichter, ihrer Anzahl und ihrer ruhmreichen Thaten?‘ Da sprach ich: ‚Ich wäre bereit, deiner Herausforderung zu folgen.‘ Jener erwiderte: ‚Wessen willst du dich rühmen?‘ ‚Ich will mich — so sprach ich wieder — der Banû Tha'labâ b. 'Uġâba vom Stamme der Bakr b. Wa'il rühmen!‘ Darauf nahm der Herausforderer Reissaus, indem er die Ermahnung des Propheten vorschützte, und ich erfuhr, dass der Herausforderer 'Abd al-'Azîz b. Zurâra gewesen sei, vom Stamme der Kilâb.“⁵ So sehr man dieser Erzählung ihren apokryphen Charakter ansieht, so ist sie doch für die Art und Weise der Munâfarât, die noch lange, nachdem sie der Islam verpönt hatte, fort-dauern, nicht wenig belehrend.

1) Ĥam. p. 123, v. 3—4 = Rückert I, p. 76; vgl. Ĥam. p. 180, v. 2.

2) Aġ. IV, p. 132 ff. 3) ibid. XIX, p. 112.

4) man jufâchirunî man junâfirunî.

5) Aġ. VIII, p. 77.

So consequent wollte der Islam mit allen Aeusserungen des heidnischen Genius aufräumen, dass er den Wettstreit auch in solchen Formen verpönt, in welchen nicht mit dem Adel der Abstammung, mit der Grösse der Ahnen geprunkt wird, sondern zwei Männer einander in der Ausübung arabischer Tugenden zu überbieten strebten. Wir haben bereits p. 57 Anm. 2 auf die Art des Wettstreites hingewiesen, die man Tanâgud oder Munâgada nannte. Eine verwandte Bezeichnung dieser wetteifernden Bewirthing ist: Ta'âkur.¹ Der echte Araber entsagte dieser Sitte auch in islamischer Zeit nicht. Wir besitzen die Schilderung eines solchen Ta'âkur-wettstreites,² der zwischen dem Vater des Dichters Al-Farazdaq, Ġâlib b. Şa'sa'a, und dem Rijâhiten Suhejm b. Wathîl geführt wurde. Der Schauplatz war die Umgebung eines Brunnens bei Kûfa, Şau'ar³ — bei Tränkeplätzen pflegte man mit Vorliebe solche allgemeine Volksbewirthingen zu veranstalten⁴ — bei welchem die Banû Kelb ihre Niederlassung hatten. Ġâlib liess ein Kameel schlachten und bewirthete damit alle Familien des Stammes; als er dem Suhejm den ihm zukommenden Antheil sandte, entbrannte dieser in Zorn, nahm das Geschenk nicht an, sondern antwortete darauf damit, dass er selber ein Kamel für den Stamm schlachten liess. Dies ahmte nun wieder Ġâlib nach und so ging es mehreremal, bis dass Suhejm mehr kein Kameel zur Verfügung hatte. Suhejm war nun besiegt und wurde zum Gegenstand des Spottes unter seinen Stammesgenossen. Dies liess er sich nun aber nicht gefallen; er liess hundert Kameele herbeibringen und abschlachten, um einen Beweis dafür zu liefern, dass er nicht geizig sei.⁵

Die muhammedanische Anschauung konnte nun solche Freigebigkeitsproben nicht billigen. In einem dem 'Alî zugeschriebenen Spruche⁶ wird das Ta'âkur den Opfern gleichgestellt, die man den Götzen darbrachte und die Theilnahme an dem Genuss solcher Schlachtthiere untersagt.

2.

Eine der merkwürdigen Bekundungen des Stämmebewusstseins war auch dies, dass die alten Araber in ihren Kämpfen den Namen des Heros eponymos ihres Stammes wie eine Art Losungswort, aber auch zu dem Zwecke, um im Getümmel des Gefechts oder in grosser Gefahr die Hilfe

1) Ag. XXI, p. 102, 21. 2) Jâķût III, p. 430 f.

3) Al-Mejdânî II, p. 239 nr. 52 hat jedoch ausdrücklich Dawâd.

4) Al-Azraķî p. 445.

5) Eine andere Version derselben Begebenheit Ag. XIX, p. 5 f.

6) In der Traditionssammlung des Abû Dâwûd (bei Al-Damîrî II, p. 262) wird das Verbot auf den Propheten zurückgeführt.

der Helden des Stammes zu erlangen,¹ ausriefen, in folgender Weise: Jāla Rabī'a, Jāla Chuzejma u. s. w., „O Stamm der Rabī'a, Chuzejma“ u. s. w.² Dadurch wurde die Zusammengehörigkeit der Kämpfenden im Kriege documentirt und dieser Schlachtenruf, Shi'ār (Erkennungszeichen), Da'wa oder Du'ā'³ (An- und Aufruf, das letztere besonders, wenn er als Hülferruf diente) war zugleich nach seiner innern Bedeutsamkeit das Symbol der rühmlichen Erinnerungen und der stolzen Tradition des Stammes, an welche in Augenblicken, in denen der persönliche Muth angefaßt werden sollte, zu erinnern war. Man legte ihm grosse Bedeutsamkeit für das Stammesleben bei. Es war der Stolz der Araber, diesem Rufe Ehre zu machen, wenn er als Kampfesruf, ihm gerecht zu werden, wenn er als Hülferruf ertönte.⁴ Man kann einem Stamme nichts Rühmlicheres nachsagen, als dass alle seine Mannen zur Stelle sind, wenn der Schlachtenruf des Stammes verlautet.⁵ Darum kann auch der alte Araber auf diesen Schlachtenruf wie auf einen heiligen Begriff⁶ schwören, wenn ihn der Stammesstolz begeistert.

„Ich bezeuge — so sagt Ḥātīm — bei unserem Kriegesruf: ‚Umejma!‘ dass wir Kinder des Kampfes sind; wenn das Feuer desselben gezündet wird, so unterhalten wir es.“⁷ Um also zu sagen: jemand gehört diesem oder jenem Stamme an, konnte man in der alten Sprache die Umschrei-

1) Als Hülferruf dient auch der Name des Helden des Stammes, der dann dahin eilt, wo man seiner besonders bedarf. Z. B. 'Ant. Mu'all. v. 66 (73), Dîwân desselben 25: 1—2; Ḥam. p. 333 v. 5. Man sagt 'amma al-du'ā'a, jemand hat den Ruf allgemein gebraucht, d. h. er hat den Gesamtnamen des Stammes gerufen, im Unterschiede von challala al-du'ā'a, d. h. er hat einen besondern Ruf gebraucht, den Namen eines einzelnen Helden gerufen (s. die Stellen im Lbl. für or. Phil., 1886, p. 27). Diesem Rufe zu genügen galt dem arabischen Ritter als Ehrensache, selbst dann, wenn zwischen ihm und dem Rufer Feindschaft obwaltete. Ag. XVI, p. 55, 4 ff. Wenn es sich um Blutrache handelte, rief man den Namen dessen, für den die Rache galt. Huḍejl. 35: 3.

2) Ueber diese Formēn vgl. Fleischer: Beiträge zur arabischen Sprachkunde, VI St., p. 64 ff. (Berichte der k. sächs. Ges. d. Wissenschaften phil. hist. Classe, 1876) jetzt: Kleinere Schriften I, p. 390—5.

3) Das Rufen des Losungswortes wird auch durch waṣala I. VIII bezeichnet, Dózy, Supplément II, 811^a, 812^b.

4) 'Amr b. Ma'dikarib empfand Gewissensbisse, als er hörte, dass Ḥāgiz, den er verwundet hatte, den Ruf Jāla-l-Azd hören liess. Ag. XII, 51, 9.

5) Noch in der spätern Poesie, Al-Mutanabbi ed. Dieterici I, p. 78 v. 35.

6) Man sehe jetzt besonders Robertson-Smith, p. 258. Auf die Heilighaltung des Stammesrufes scheint auch Huḍejl. 136: 2 zu deuten.

7) Dîwân Ḥātīm ed. Hassoun p. 28, 4, das zweite Wort ist dort in wa-da'wānā zu corrigiren. Statt ishtadda nūruhā heisst es bei Ibn al Sikkât, p. 44, wo dieser Vers citirt wird: shubba nūruhā.

bung gebrauchen: er ruft (im Kampfe) diesen oder jenen Namen¹, oder man sagt *istash'ara*, er bedient sich dieses oder jenes *Shi'ar* (Losungswortes).² Um den *Harith b. Warqâ* und seinen Stamm zu schmähen, bedient sich der Dichter des Ausdruckes: „Wisse, dass die schlechtesten unter den Menschen die Angehörigen deines Stammes sind, als deren *Shi'ar* gerufen wird: *Jasâr*.“³ Im Geiste des Islam mussten solche Bekundungen des Stammesbewusstseins verpönt sein; waren sie doch ausdrucksvolle Zeugnisse der Absonderung der einzelnen Stämme von einander, die der Islam zu tilgen kam. Und umsomehr musste der Islam gegen den Gebrauch des *Shi'ar* ankämpfen, als — wie wir gesehen haben — demselben religiöse Momente anhafteten. Darum wird dem *Muḥammed* — und dies vielleicht nicht mit Unrecht — in den Mund gelegt, dass er die Rufe der *Ġāhiliyya* strenge verboten habe.⁴ Es sollte alles ausgemerzt werden, was an die Streitigkeiten und an die Rivalität der Stämme hätte erinnern können oder zur Wiederbelebung der Stammesfehden führen könnte. So erzählen denn auch die Geschichtsschreiber der ältesten Kämpfe des Islam gegen die Heiden von einer wesentlichen Wandlung des Schlachtenrufes im Kampfe der Muslime gegen ihre heidnischen Brüder. Nun sollten sich ja nicht mehr die Angehörigen der verschiedenen Stämme von einander, sondern die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden. Jene durften auch nicht viel Rühmliches in den Erinnerungen an ihre heidnische Vergangenheit finden. Bei *Bedr* rufen die Muslime: *Aḥad, aḥad* „Der Einzige“,⁵ bei *Uḥud* ist ihre Losung: „Amit, amit“ „Tödtete“,⁶ bei dem Kampf um Mekka und an einigen andern Schlachttagen schreien ihre verschiedenen Abtheilungen die monotheistisch klingenden Rufe: *Jâ banî 'Abd al-Raḥmân, Jâ banî 'Abd Allâh, Jâ banî 'Ubejd-Allâh!*⁷ und in dem Kampf gegen den falschen Propheten *Musejlama* ist ihr Schlachtenruf: „O Besitzer der *Sûra al-baḳara!*“⁸ u. a. m. (man vgl. Richter 7: 18. 20). In einer jener angeblichen Instructionen, welche man den Chalifen 'Omar⁹ dem *Abû Mûsâ al-Ash'arî* ertheilen lässt, wird ihm folgender Befehl zugeschrieben: „Wenn zwischen den Stämmen Fehdekriege obwalten, und sie sich des Rufes bedienen: O Stamm des N. N.,

1) *Hudajl.* 202: 1 *da'â Liḥjâna*, vgl. *ibid.* nr. 236; *'Antara* 19: 6—7; *Ḥam.* 80 v. 2 *da'au li-Nizârin wantamejnâ li-Ṭajjîin*.

2) *Al-Nâbiga* 2: 15—16 *mustash'irîna*. 3) *Zuhejr* 8: 1.

4) Die Hauptstellen dafür sind *B. Manâḳib* nr. 11, *Tafsîr* nr. 307, zu *Sûre* 63: 6, wo man den Propheten selbst den Ruf *jâ lal-Anṣâr* und *jâ lal-Muhâgîrîn* (also nicht einmal specielle Stammesrufe) verpönen lässt mit dem Zusatz: *da'ûhâ fa'innahâ muntina*, d. h. lasset doch solche Rufe, denn sie stinken.

5) *Ibn Hishâm* p. 450. 6) *ibid.* p. 562.

7) *ibid.* 818, *Wâḳidi-Wellhausen* p. 54. 8) *Al-Balâdurî* p. 89.

9) Vgl. über die Schlachtenrufe des 'Omar noch *Ag.* IV, p. 55, 2.

so ist dies Einflüsterung des Satans. Du musst sie denn mit dem Schwerte tödten, bis dass sie sich zur Sache Gottes wenden, und sie Allâh und den Imâm anrufen. Ich habe gehört, dass die Angehörigen des Stammes Dabba den Ruf Jâ la Dabba weiter gebrauchen. Bei Allâh! ich habe nie gehört, dass Gott durch Dabba Gutes herbeigeführt oder Schlechtes hintangehalten habe.¹ Aber gerade Abû Mûsâ al-Ash'arî ist es, gegen den die Hirten der Banû 'Âmir, die er zum Gehorsam gegen die Obrigkeit zwingen will,² den Hilferuf Jâ la 'Âmir anwenden; allsogleich fand sich der als Dichter berühmte Al-Nâbiga al-Ġa'dî, ihr Stammesgenosse, mit einer Schaar von 'Âmiriten zur Stelle, um die Hirten gegen die gesetzliche Obrigkeit in Schutz zu nehmen.³

In späteren Zeiten finden wir ganz willkürlich gewählte, in ihren Beziehungen zum Theil unverständliche Shi'âr; ich erinnere z. B. an das Losungswort eines 'alidischen Häuptlings i. J. 169: Wer hat das rothe Kamel gesehen (man ra'â-l-ġamal al-aḥmar)?⁴ Es ist bemerkenswerth, dass wir dieses Shi'âr auch noch in neuerer Zeit als Kriegsruf von Beduinen erwähnt finden.⁵

3.

Die Ausschliesslichkeit des Stämmewesens wurde im alten Araberthume durch die Einrichtung des Ḥilf oder Taḥâluf (Eidgenossenschaft)⁶ gemildert. Theilstämme traten behufs einer solchen Genossenschaft zuweilen aus den Gruppen heraus, denen sie zufolge ihrer genealogischen Tradition zunächst angehörten, um durch ein feierliches Bündniss in eine fremde Gruppe einzutreten.⁷ Auch dem Einzelnen war es möglich, auf diese Weise der Eidgenosse (Ḥalîf)⁸ eines fremden Stammes zu werden. Diese Bun-

1) Al-Ġâhiz, Kitâb al-bajân, fol. 125^a.

2) Bekanntlich war die Unterwerfung der Beduinen unter das bestehende Staatsgesetz seit unvordenklichen Zeiten und auch neuester Zeit immer das schwierigste Moment der Staatsverwaltung im Orient. Die Chath'am-beduinen waren solche Feinde der Entrichtung der Staatssteuer, dass sie das Jahr, als ein energischer Steuereintreiber (der Sohn des Dichters 'Omar b. Abî Rabî'a, Ende des I. Jhd.) aus Mekka unter ihnen seines Amtes waltete, zum Ausgangspunkt einer Aera stempelten. Ag. I, p. 34, 1.

3) Ag. IV, p. 139. 4) Al-Jaḳûbî II, p. 488.

5) „Cavalier de la jument rouge“ im Récit du séjour de Fatallah Sayeghir chez les Arabes errants du grand désert etc. Lamartine's Voyage en Orient (Paris 1841, Gosselin) II, p. 490.

6) In südarabischen Kreisen Takallu', Ibn Durejd p. 307 vgl. Ġazârat al-'arab p. 100, 9.

7) Vgl. Ḥam. p. 288 v. 5.

8) Ein solcher heisst auch maulâ-l-jamîn, der durch Eid Verwandte Ḥam. p. 187 ult.

desgruppen bildeten aber wieder ein neues Moment der Abschliessung, indem durch dieselben wieder eine Scheidewand erhoben wurde zwischen den Eidgenossen und allen jenen Stämmen oder Stammesgruppen, welche nicht in den Eidesbund mit einbezogen waren.

Das Tahâlüf kann wohl als die ursprüngliche Form der arabischen Stämmebildung betrachtet werden, insofern ein grosser Theil der späteren Stämmenamen im Grunde wohl keine andere Bedeutung hatte, als eine gemeinsame Bezeichnung mehr oder minder disparater Elemente, welche gleiches Interesse oder auch zufälliges Zusammentreffen auf dasselbe Gebiet zusammenführte. An Stelle der localen Einheit trat dann später die Fiction der genealogischen Einheit; so sind denn manche der später sogen. Stämme, nicht durch gemeinsame Abstammung, sondern durch gemeinsame Ansiedelung entstanden.¹ Dieser Vorgang ist auch in anderen Kreisen in derselben Weise, wie es die arabischen Genealogen thaten, dargestellt worden.² Auch in historischer Zeit hatte das Hilf-bündniss zuweilen die Folge, dass zwei ursprünglich fremde Stämme, zu einem Bündniss vereinigt, auch die Wohnsitze gemeinsam hatten³ und in die engste Lebensgemeinschaft zu einander traten. Natürlich war es der schwächere Theil, der in solchen Fällen seine locale Selbständigkeit opfern musste, ja oft von dem tüchtigern Theil der Verbindung vollends aufgesogen wurde, so dass jener, sein selbständiges Stammesbewusstsein durchaus verleugnend, sich ganz und gar zum stärkern Bundesstamm bekannte.⁴

Solche Eidgenossenschaften wurden, wenn wir den Charakter der Araber recht kennen, nicht aus dem Gefühl innerer Wahlverwandtschaft geschlossen, sondern das alltägliche Interesse von Schutz und Trutz, zuweilen auch die gemeinsame Pflicht der Blutrache führten zum Abschluss solcher Bündnisse; am gewöhnlichsten führte dazu das Bedürfniss der Schwächeren, sich den Stärkeren untrennbar anzuschliessen,⁵ das des numerisch

1) Lehrreich hiefür ist Jâkût II, p. 60 über Ġurash. Noch andere Gesichtspunkte im Zustandekommen von Stammeseinheiten hat Nöldeke, ZDMG. XL, p. 157 ff. klargelegt.

2) Vgl. Kuenen, De Godsdienst van Israel, I, p. 113.

3) Ag. XII, p. 123 unten—124 oben: wakânû nuzûlan fî ħulafâ'ihim.

4) Ag. VIII, p. 196, 15. Andere Beispiele hiefür — freilich aus muhammedanischer Zeit — findet man reichlich im Ġazîrat al-'arab, p. 93, 22; 94, 25; 95, 17; 97, 17. Vgl. 109, 17 jatahamdanûna 92, 22 jatamadĥagûna 112, 16 jatabakkalûna u. a. m., oder im Allgemeinen jamâniġja tanazzarat 118, 7. Vgl. Ag. XV, p. 78, 10 tamađđara, Jâkût III, p. 632, 12.

5) Wie wenn z. B. die geringfügige Sippe der Ka'b sich durch Hilf den Banû Mâzin zugesellt. Ibn Durejd p. 124. Die vereinigten Chuzâ'a gesellen sich zu den Banû Mudliġ, um ihren eigenen Bestand zu ermöglichen, Hud. 224, die numerisch

unbedeutenden Verfolgten, der sich gegen mächtigere Gegner nicht zu wehren weiss und gezwungen ist, sich einer fremden Sippe zuzugesellen,¹ oder der Trieb vieler an sich schwacher Gruppen, in gemeinsamer Verbindung eine imposante Einheit dazustellen. Nach einer Nachricht bei Al-Buchârî² kamen auch solche Hilf-verhältnisse vor, in welchen sich mehrere Sippen zusammenthaten, um eine dritte mit Interdict zu belegen, die Verschwägerung oder Handelsverbindung mit derselben zu unterlassen, so lange sie nicht einer bestimmten Bedingung Genüge leistet.

Complicirter wurde der Hilf-bund, wenn eine durch Eidgenossenschaft verbundene Gruppe sich mit einer andern eidgenössischen Gruppe verschwor, um ein erweitertes Hilf zu Schutz und Trutz zu bilden. Wir haben Kenntniss von einem solchen combinirten Bund, welcher die Zeit des Heidenthums überdauerte und noch zur Zeit des Chalifen Jazîd I. zu Kraft bestand,³ wie denn die Tradition der alten Eidgenossenschaften bis tief in die islamische Zeit hinein im Gewissen der Araber fortlebt. Al-Farazdaq beruft sich auf das Hilf, welches die Stämme Tamîm und Kalb in heidnischer Zeit mit einander abschlossen.⁴

Die Entstehung solcher Eidgenossenschaften war eine regelmässige Erscheinung in der arabischen Gesellschaft. Stämme, die niemals in Eidgenossenschaften eingetreten waren, sondern -- wohl im Gefühl ihrer Stärke -- für sich stets eine abgesonderte Einheit bilden wollten, gehörten zu den Ausnahmen und werden auf den Fingern aufgezählt.⁵ Nur die im arabischen Volksgeist vorherrschende Neigung, die Stammesindividualität soweit nur möglich zu bewahren,⁶ konnte diese Stämme von einem, im arabischen Stämmeverkehr nicht ungewöhnlichen Vorgange zurückhalten. Jedenfalls mochte es sich der Stamm zum Ruhm rechnen, auf kein Bündniss angewiesen zu sein, sondern sich auf sein eigenes Schwert verlassen zu können.⁷

Der Abschluss des Hilf, durch welchen zuweilen die aus dem natürlichen Stammesverhältniss folgenden Beziehungen alterirt, beziehungsweise Pflichten, die mit der natürlichen Stammesgemeinschaft zusammenhingen,

geringen Banû 'Âmir schliessen sich den an Zahl mächtigeren Ijâditen an, Aġ. XXI, p. 271, 4 u. a. m.

1) Aġ. II, p. 178, 7 u. 2) Ḥaġġ nr. 45. 3) Ṭab. II, p. 448.

4) Aġ. XIX, p. 25.

5) S. die Originalwörterbücher s. v. ġmr. Al-'Ikd II, p. 69.

6) Diese Tendenz spiegelt sich in der Legende einer Stammesgruppe ab, die sich Al-Kâra (ein Theilstamm der Banû Chuzejm) nannte. In sehr alten Zeiten wollte man diese Leute in die grosse Kinâna-gruppe aufgehen lassen, jene aber widersetzten sich dieser Zumuthung. Al-Mejdânî II, p. 39 unt. Ibn Durejd p. 110, 16.

7) Vgl. Al-Farazdaq ed. Boucher p. 46, 2.

mit Bezug auf ursprünglich fremde Gruppen übernommen wurden,¹ geschah in besonders feierlicher Weise. Feierliche Schwüre in Begleitung von traditionellen Ceremonien sollten dazu beitragen, durch die Erinnerung an die Formen und Umstände der Bundesschliessung vom Bruch der mit dem eingegangenen Verhältniss verbundenen Pflichten abzuschrecken; die bei diesen Gelegenheiten erwähnten Ceremonien erinnern im Allgemeinen an die auch bei sonstigen Eidesleistungen üblichen Formen, wie deren auch von anderen halbwildem Völkern überliefert werden (Plutarch, Publicola c. 4). „Dunkelrothes fließendes Blut“ und andere — zuweilen wohlriechende — Flüssigkeiten spielten dabei eine Hauptrolle, Robertson-Smith hat die hierzu gehörigen Daten fleissig zusammengetragen;² auch mit Salz bestreutes Feuer wurde wie beim grossen Eidschwure Al-hûla verwendet.³ Aber es scheint, dass solche feierliche, zum Theil grauenhafte Ceremonien nur bei Bundesschliessungen von dauerndem Charakter angewendet wurden. Die dauerhaftesten erkennt man an einem besondern Collectivnamen, den die zusammentretenden Gruppen von nun ab führen, Namen, durch welche zuweilen die Specialnamen der einzelnen Bundestheile in den Hintergrund gedrängt werden. Vielleicht das älteste Beispiel solcher dauernden Verbrüderung bietet das Zusammengehen einer grössern Anzahl von arabischen Stämmen, die auf ihrer Wanderung in Bahrejn zusammentreffen und unter dem Namen Tanûch eine Eidgenossenschaft zu Schutz und Trutz⁴ bilden. Nach Abzug alles Unhistorischen, von Philologen und Antiquaren des II. Jhds. über diese Eidgenossenschaft Erdichteten⁵ wird die Thatsache dieser Stämmeverbrüderung als glaubwürdiger historischer Kern der damit verknüpften Traditionen und Fabeln festgehalten werden können. Eine andere alte Eidgenossenschaft, von der uns jedoch weniger Dichtung und Wahrheit bekannt ist, ist die der Farasân, ein Name, den sich die Verbrüderung verschiedener Stämme beilegte.⁶

Nicht immer waren es einander ihrer Abstammung nach sonst fremde Gruppen, die durch die Eidgenossenschaft einander nahe gebracht werden. Die einzelnen Clans von grossen Stämmen hatten oft so verschiedenartige

1) Auch familienrechtliche Folgen hatten solche Bündnisse, z. B. mit Bezug auf das Erbrecht. Ibn Hishâm p. 934 oben; vgl. Robertson-Smith p. 47.

2) Kinship and marriage p. 46 ff. 261.

3) Ich verweise auf meine Ergänzungen des durch R. Smith gelieferten Materials im Literaturbl. für orient. Philologie, 1886, p. 24.

4) 'alâ-l-tawâzur wal-tanâşur. Tab. I, p. 746.

5) Nöldeke, Geschichte der Araber und Perser, p. 23, A. 2. Sprenger, Alte Geographie Arabiens p. 208.

6) Ibn Durejd p. 8.

Interessen, dass das Band der Gemeinsamkeit zwischen ihnen leicht locker werden konnte; finden wir sie doch gar zu oft in Jahrzehende lang andauernder blutiger Fehde gegen einander begriffen. Es sind demzufolge auch Eidgenossenschaften zwischen jenen Sippen eines grossen Stammes zu finden, welche die Gemeinsamkeit der Interessen antrieb, einander näher zu stehen. So verbinden sich mehrere Clans der Banû Tamîm unter dem Namen Al-libad, d. h. die Zusammenhaltenden;¹ eine andere Genossenschaft nennt sich Al-barâgim, d. h. Fingergelenke.² Die Bundesnamen sind häufig von den Ceremonien hergenommen, unter welchen die Bundesschliessung erfolgte, wie bei den „Blutleckern“,³ „Parfumirten“,⁴ „Gebrannten“,⁵ „Ribâb“ (die ihre Hände in „rubb“ eintauchten).⁶ Interessant ist der Bundesname Al-ağrabâni (die beiden Krätzigen), der zweien sich verbindenden Stämmen gegeben wurde, weil man von ihnen sagte, dass sie jeden, der ihnen Widerstand leistet, so schädigen, wie der Krätzige jeden inficirt, der mit ihm zu thun hat.⁷

Aber es gab auch Hilf-bündnisse von flüchtigerem Charakter, zu einem bestimmten Zweck abgeschlossen; kein Bundesname markirt diese Vereinigungen, bei deren Abschluss wohl auch jene feierlichen Ceremonien nicht in Anwendung kamen. Ein solches Bündniss mag das zwischen den Asad und Ġatafân gewesen sein, welches in einem dem Muḥammed zugeschriebenen Ausspruch⁸ erwähnt wird, oder das Bündniss, welches der Abstamm zur Zeit des Helden Antara, von seinen nächsten Blutsverwandten — den Banû Dubjân — verlassen, mit den tamimitischen Banû Sa'd schliesst, welches aber durch die Habsucht der letzteren übernacht zu nichte wurde.⁹ Die verschiedenartigen Gruppierungen, in welche das wandelbare temporäre Hilf die Stämme zu einander brachte, scheinen auf die Politik und Diplomatie der Wüste bestimmend eingewirkt zu haben, und es wird nicht selten vorgekommen sein, dass zwischen den Stämmen Unterhandlungen gepflogen wurden, mit dem Zwecke, alte Bündnisse aufzulösen

1) Ibn Durejd p. 23.

2) Imrḳ. 57: 1. Ibn Durejd p. 134, vgl. Ag. I, p. 84 zweierlei Barâgim.

3) Auch ein Einzelner heisst lâiḳ al-dam, Ag. XVIII, p. 156, 7 u.

4) S. Robertson-Smith l. c. Tab. I, p. 1138.

5) Lbl. f. or. Phil. l. c. p. 25. Al-Ġauharî s. v. mḥsh.

6) Vgl. jedoch Al-İkḍ II, p. 59. So wie viele Stammesnamen, die ursprünglich nicht genealogische Bedeutung hatten, durch spätere Fabeln zu Ahnennamen wurden, so finden wir auch Banû Ribâb. Ag. IX, p. 14, 20.

7) Ag. IV, p. 155, 6 v. u.

8) Muslim V, p. 213 al-halîfejn Asad wa-Ġatafân; in der Parallelstelle bei Al-Buchârî, Manâḳib nr. 7 fehlt diese Bezeichnung in allen Versionen.

9) Antara nr. 25 ed. Ahlwardt p. 216.

— dafür war die Lösungsformel Chal^f geprägt¹ — und in neue Hilf-combinationen einzutreten.² Dies war nach den altarabischen Begriffen doch wohl nur bei solchen Hilf-bündnissen möglich, deren Abschliessung von vorneherein nicht für lange Dauer beabsichtigt war, und nicht unter feierlichen Eidesriten erfolgte. Solche Bündnisse hat man leichter aufgefasst und diese Thatsache motivirt erst recht die Nothwendigkeit jener grauenhaften Gebräuche beim Abschluss von Bündnissen mit dauerndem Charakter. Die alte arabische Poesie ist reich an Beispielen dafür, dass diesem oder jenem Stamme Vorwürfe darüber gemacht werden, dass seine Zugehörigen den Treueid gebrochen haben oder in der Erfüllung der aus demselben folgenden Pflichten lässig waren,³ und den Schutz, zu dem sie durch die Bände der Natur oder des Bündnisses verpflichtet waren, zu leisten verabsäumten;⁴ so wie wieder andererseits von tugendhaften Stämmen und Leuten sehr oft besonders gerühmt wird, dass sie den Eid der Treue und des Bundes und die aus demselben folgenden Pflichten nicht verletzen;⁵ auch in dem häufigen Selbstruhme arabischer Dichter und Helden wiederkehrt gerade dieses Moment der Muruwwa unaufhörlich.⁶ Dies würde nicht als etwas besonders Rühmwerthes hervorgehoben werden, wenn das Gegentheil nicht zu den häufigen Erscheinungen gehörte.⁷ Die sociale Anschauung der Araber war zu sehr auf die Momente der wirklichen Blutsverwandtschaft gegründet, als dass ein die Blutsverwandtschaft symbolisch erzeugendes Bündniss fremder, zu einander in keinem engen genealogischen Verhältniss stehender Gruppen in Wirklichkeit der Blutsverwandtschaft hätte gleichgeachtet werden können.

„Verbrüdere dich, mit wem du magst, zur Zeit des Friedens, doch du musst wissen,

„Dass im Kriege dir jeder fremd ist, ausser deinen Verwandten.

„Dein Verwandter ist es, der dir willig zu Hülfe ist, wenn man ihn anruft, während das Blut vergossen wird.

„Verstosse denn den Verwandten nicht, auch wenn er dir Unrecht zugefügt hat,

„Denn durch ihn werden die Dinge verdorben und wieder gut gemacht.“⁸

1) Al-Ġauharî s. v. chl^f. 2) Einleitung zu Al-Nâbiga nr. 26 (p. 212).

3) Statt vieler Beispiele Mufaḍḍ. 13: 26.

4) Ein ähnlicher Vorwurf wird auch in einer südarabischen Inschrift den Bundesgenossen gemacht, ZDMG. XXIX, p. 609.

5) z. B. Al-Ĥâdira ed. Engelmann p. 7, 5 ff.

6) Aġ. XIX, p. 93, 4 v. u., 50, v. 4—5. Mufaḍḍ. 7: 9—11.

7) Im Allgemeinen muss bemerkt werden, dass die Bundestreue, wie sie als die hervorragendste arabische Tugend gepriesen wird, doch immer nur ein Ideal war, dem die Araber sehr oft zuwiderhandelten. Freilich ist es wieder etwas übertrieben, diese Verhältnisse so zu fassen, wie dies Kay in seinem Aufsätze „History of the Banu Okeyl“ thut (Journal of Roy. As. Soc., New Series XVIII, p. 496).

8) Ĥam. p. 367.

Die gesellschaftlichen Bildungen innerhalb des arabischen Stämmelebens, welche das Tahâluf darstellt, mussten den Vertretern der Idee Muhammeds ebenso anstössig sein, wie der Particularismus der Stämme. Denn sie befördern die Fehde zwischen den Stämmen, und werden im Islam durch die Verbrüderung aller sich zum Islam bekennenden Menschen überwunden. Neben dieser idealen allgemeinen Verbrüderung sollte die besondere Verbrüderung einzelner Stämme mehr keine Stelle haben. Daher der dem Muhammed zugeschriebene Grundsatz: lâ ħilfa fi-l-islâm, d. h. dass es keine Eidgenossenschaft im Islam geben könne.¹

Aber auch einer andern Thatsache musste dieser Grundsatz dienstbar sein. Die Pflichten der Treue, welche aus Verhältnissen flossen, welche in den Lebensbeziehungen der Ġâhilijja ihren Grund hatten, wurden durch Muhammed gelöst. Gar manche That wurde von den ältesten Anhängern Muhammeds gegen heidnische Stammes- und Bundesgenossen auf das Geheiss oder unter stiller Guttheissung des Propheten begangen, welche den Arabern als arge Perfidie galt, aber die Sanktion des Islam erhielt.² Allerdings finden wir auch eine andere Version des angeführten traditionellen Ausspruches als Antwort auf eine Anfrage des Kejs b. 'Âšim an den Propheten mit Bezug auf das Ĥilf-verhältniss. Es giebt kein Ĥilf im Islam — soll der Prophet geantwortet haben — aber haltet fest an den Bündnissen der Ġâhilijja.³

IV.

Den deutlichsten Ausdruck erhielt die muhammedanische Lehre von der Gleichheit aller Menschen im Islam in einem für den Culturhistoriker bemerkenswerthen Documente. Wir müssen nochmals darauf zurückkommen, dass es eine recht schlimme Sache ist, wenn man seine Daten über die ältesten Lehren der muhammedanischen Kirche, um nicht zu sagen des Pro-

1) B. Kafâla nr. 2, Adab nr. 66.

2) Bemerkenswerth ist zu diesen Umständen das Gedicht des Abû Afaċ bei Ibn Hishâm p. 995.

3) Aġ. XII, p. 157: lâ ħilfa fi-l-islâm walâkin tamassakû bi-ħilf al-ġâhilijja. Dass im Islam das Ĥilf verpönt, während das Ġiwâr in vielen Traditionssätzen als ein auch im Islam heilig gehaltenes Verhältniss empfohlen wird, ist mit ein Beweis dafür, dass Ġâr und Ĥalîf nicht völlig synonyme Ausdrücke sind; letzteres setzt Robertson-Smith p. 45 voraus. Dass zwischen beiden Begriffen ein Unterschied gemacht werden muss, erhellt auch aus Aġ. II, p. 79 ult., nur wo es auf die genaue Bestimmung des Verhältnisses nicht ankommt, sondern nur gesagt werden soll, dass jemand im Schutze eines Stammes lebt, wird der Ġâr zuweilen mit Ĥalîf verwechselt, z. B. Aġ. ib. 167, 1 (ġâr), Z. 14 (ħalîf).

pheten selbst, aus jenen Sammlungen schöpfen muss, in welchen der Islam die Worte und Thaten seines Stifters zusammengestellt hat. Diese Reserve gilt auch für jene Sammlungen, welche nach Ansicht der muhammedanischen Wissenschaft das Resultat der scrupulösesten Kritik darstellen. Jener Theil unserer „Studien“, welcher sich mit der Traditionsliteratur des Islam und der Geschichte derselben beschäftigt, wird es dem Leser klar machen, wie problematisch es wäre, die Lehren und Thaten Muhammeds daraus zu schöpfen, was die alten muhammedanischen Autoritäten als Lehren und Thaten desselben überliefern. Aber trotzdem besitzen diese Ueberlieferungen grossen Werth für die Kenntniss der Entwicklung der Lehren des Islam, als deren wichtigste Quellen sie bei den Bekennern angesehen werden. Uns dienen sie zuvörderst als Dokument dafür, zu erkennen, wie die ältesten Lehrer des Islam im Geiste des Stifters lehren zu können glaubten.

Wir besitzen aus diesem Kreise mannigfache Documente, welche den in der Koranstelle 49: 13 angeregten Gedanken nach allen seinen Consequenzen erfassen und ausführen und es wird unsere Aufgabe bilden, dieselben in den chronologischen Rahmen einzufügen, in welchen sie hineingehören. Jetzt wollen wir auf dieselben nur im Allgemeinen hinweisen und die wichtigsten unter denselben vorführen. Keines ist wichtiger und von denjenigen, die aus demselben Nutzen ziehen wollten, emsiger verbreitet worden, als jene Rede, die der Prophet in Mekka anlässlich seiner Abschiedswallfahrt (ḥaġġat al-wadâ‘) gehalten haben soll. Diesen feierlichen Moment¹ soll der Prophet benutzt haben, um jene Lehren des Islam, auf welche er das grösste Gewicht legt, namentlich solche, welche das veränderte Verhältniss der arabischen Gesellschaft darzustellen geeignet waren, seinen Gläubigen vorzuführen. Man könnte diese Rede die Bergpredigt des Islam nennen. Es wäre schwer zu bestimmen, welche Theile dieses religiösen Testaments des Propheten als authentisch gelten können.² Im Ganzen ist es die Arbeit späterer Zeit; um einen authentischen Kern (denn etwas hat doch Muhammed seinen Schülern bei jener feierlichen Gelegenheit gepredigt) haben sich im Laufe der Zeit verschiedene Ansätze gebildet, deren Gesamtergebniss dann als die Abschiedsrede zusammenredigirt wurde. Wir werden sehen, dass noch nach Abschluss des gewöhnlichen Textes sich eine tendentiöse Schicht an denselben angesetzt hat.

Sehr schwer fällt für die kritische Frage der Umstand ins Gewicht, dass Al-Buchârî³ nach verschiedenen Gewährsmännern verschiedene kleine

1) In einigen Berichten jedoch wird nicht gerade dieser Zeitpunkt angegeben.

2) Vgl. Snouck-Hourgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880) p. 145.

3) B. Maġâzî nr. 79, vgl. Ḥaġġ nr. 132; Adab nr. 42.

Stückchen¹ der ganzen Rede mittheilt, die dann später, als man daran ging eine grosse Abschiedsrede des Propheten zu fabriciren, leicht mit verwendet wurden. Es lassen sich aber nicht alle Theile der vor uns liegenden Fassung der Rede in solchen Fragmenten nachweisen, so wie denn derjenige Passus, auf den wir hier Gewicht legen, unter diesen alten Bausteinen nicht zu finden ist. Wohl aber wird er als selbstständige Rede Muhammeds in den Traditionssammlungen des Abû Dâwûd und des Tirmidî ausser allem Zusammenhang mit anderen Verordnungen angeführt; in den von diesen Sammlern überlieferten Versionen fällt aber das Hauptgewicht dieser Lehre nicht so sehr auf die Verneinung des Rassenunterschiedes, als auf die Zurückweisung der Prahlerei mit Ahnen, welche sich des rechten Glaubens nicht rühmen konnten. Es kann nicht ausgemacht werden, ob diese Richtung der in Rede stehenden Belehrung die ursprünglichere ist; zu bemerken ist allerdings, dass dieselbe erst durch einen Zusatz zur Geltung kommt, welcher in den gewöhnlichen Versionen der Rede nicht enthalten ist. Es kann jedoch constatirt werden, dass die muhammedanischen Theologen jener Entwicklung der Takwâ-tradition den Vorzug gegeben haben, welche den Ruhm der Ahnen insofern verdammen lässt, als er zum Anlasse des Wettstreites wird zwischen den Abkömmlingen verschiedener Ahnen. In der shî'tischen Ueberlieferung wird diese Rede als Testament (waşijja) des Propheten an 'Alî vorgeführt.²

Andererseits hat man nicht gerastet, Muhammed gelegentlich seiner Abschiedswallfahrt auch andere Dinge sagen zu lassen, die in den hier benutzten Texten derselben nicht enthalten sind.³ Jedenfalls enthält dies alte Stück muhammedanischer Glaubens- und Sittenlehre, welches schon im II. Jhd. d. H. als Wallfahrtsrede des Propheten allgemein verbreitet war, den Ausdruck dessen, was die Lehrer des Islam mit gutem Recht als den In-

1) Der Passus, in welchem dem koranischen Gedanken folgend, die Gottesfurcht als alleiniger Adelstitel aufgestellt wird, findet sich oft als selbstständige Tradition (ḥadīth al-takwâ — wie die Muhammedaner sie nennen) ausser dem Zusammenhange der Wadârede z. B. B. Anbijâ nr. 9, vgl. Al-Muwaţţâ' II, p. 319 als Ausspruch 'Omar's: Karam al-mu'mini takwâhu wadînuhu ḥasabuhu.

2) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâq (Kairo 1303) p. 190.

3) Ein solches Stück finden wir z. B. in Al-Bağawî's Maşâbîḥ al-sunna I, p. 7 von 'Amr b. al-Aḥwaş mitgetheilt: „Fürwahr, niemand büsst anders als für sich selbst, aber nicht der Vater für sein Kind und das Kind für den Vater. Fürwahr, der Satan hat die Hoffnung verloren, dass er in diesen eueren Städten je angebetet würde, aber man wird ihm gehorchen in solchen euerer Provinzen, die ihr geringschätzt, und er wird sich damit zufrieden geben.“ Andere haben auch das Verbot der Mu'a-ehen in dieser Wallfahrtsrede ergehen lassen. Al-Zurḡânî zum Muwaţţâ' III, p. 29 unten.

tionen des Stifters angemessen in seinem Namen verbreiten zu dürfen glaubten. Die verschiedenen Versionen, die wir von diesem alten Documente der muhammedanischen Anschauung besitzen, stimmen bei kleinen Unterschieden im Texte, inhaltlich betrachtet, alle darin überein, dass Muhammed seinen Gläubigen das Verschwinden aller genealogischen Gegensätze im Islam, als eine Cardinallehre des Islam, mit grossem Nachdruck ans Herz legte. „O Versammlung der Kurejshiten — so lässt sich der Prophet hören — Alläh hat von euch entfernt die Prahlerci der Ġähilijja und ihr Grossthun mit den Ahnen. Alle Menschen entstammen von Adam und Adam entstand aus Staub. O ihr Menschen! Wir haben euch erschaffen von Mann und Weib“ etc. (die oben angeführte Koranstelle).¹ „Keinen Vorzug hat der Araber vor dem Nicht-Araber, es sei denn durch Gottesfurcht“ — so wurde dann noch die ursprüngliche Fassung ergänzt.²

Der Vollständigkeit halber müssen wir auch die bereits oben ange deuteten Zusätze erwähnen, welche der Belehrung Muhammeds bei Abû Dâwûd und Al-Tirmiđi hinzugefügt werden. Nach der Verpönung der Prahlerci der Ġähilijja, der Hervorhebung der gemeinsamen Abstammung von Adam, der selbst wieder aus Staub erschaffen ward, und der Betonung der Thatsache, dass aller Ruhm nur auf Taḳwâ (Gottvertrauen) zurückgeführt werden kann, heisst es da: „Die Menschen mögen denn aufhören sich zu rühmen mit Leuten, welche nichts sind als Kohlen des Höllenfeuers. Fürwahr, sie sind vor Alläh geringer geschätzt, als Mistkäfer, welche den Gestank in die Nase des Menschen bringen?“³

In diesem Sinne wurde dann die alte muhammedanische Lehre von der Gleichheit der Muhammedaner und von der Belanglosigkeit der Rassen- und Stammesunterschiede, die — wie wir sahen — sich auf eine auch im Koran ausgesprochene Lehre aufbaute, im Laufe der Jahrhunderte immer weiter entwickelt und durch die fortgesetzte Thätigkeit der Traditionisten als eine Grundlehre des Islam erwiesen. Man ersann Erzählungen, durch welche die Beschimpfung der Abkunft als verächtlich dargestellt werden sollte. So soll z. B. ‘Amr b. al-‘Âṣî — für unsere geschichtliche Betrachtung doch wohl kein fester Muhammedaner — die Schmäherei des Muġîra

1) Ibn Hishâm p. 821, Wâḳidi-Wellhausen p. 338.

2) Mit diesem Zusatz wird die Abschiedsrede von den Shu‘ûbiten citirt bei Ibn ‘Abdi rabbihi II, p. 85. Auch Al-Ġâḥiẓ, Bajân, fol. 115^a, kennt den Zusatz, den wir auch bei Al-Ja‘ḳûbî II, p. 123 finden, der diesen Passus der Rede mit folgenden Worten beginnen lässt: „Die Menschen sind gleich wie die Fläche des vollen Kübels.“

3) Bei Al-Damîrî I, p. 245 findet man die verschiedenen Versionen dieses Ausspruchs.

b. Shu'ba durch die Verhöhnung des Stammes des Muğira erwidert haben. Darob wird 'Amr durch seinen Sohn 'Abdaliáh zurechtgewiesen, der ihm voller Bestürzung die Worte des Propheten vorhält. Der bussfertige 'Amr schenkt als Ausdruck seines Schuldbewusstseins und seiner Bussfertigkeit dreissig Slaven die Freiheit.¹ Man wurde nicht müde, Aussprüche des Propheten zu citiren, welche in den verschiedensten Variationen, bald in spontan-belehrender Form, bald an Thatsachen anknüpfend, dieselbe Idee entwickeln. Die kanonischen Traditionensammlungen² enthalten z. B. folgende Erzählung einiger Zeitgenossen Muhammeds: „Wir gingen vor Abû Darr vorüber in Al-Rabaða (bei Medina) und sahen, dass er in ein Oberkleid gehüllt war, sein Diener aber hatte einen ganz ähnlichen Mantel. Wir sagten ihm, dass er, wenn er beide Kleider vereinigte, für sich ein Oberkleid und Unterkleid besässe. Darauf erzählt A. D.: Einst fiel zwischen mir und einem meiner Glaubensbrüder, dessen Mutter eine Ausländerin war, ein Wortwechsel vor. Ich verspottete ihn mit seiner mütterlichen Abstammung. Er aber verklagte mich beim Propheten, und dieser wies mich mit folgenden Worten zurück: ‚Du, Abû Darr, bist ein Mann, in dem noch die Ġâhilijja spukt.‘ Als ich mich nun damit vertheidigen wollte, dass, wer von jemand beschimpft wird, sich durch die Schmähung der Eltern des Beschimpfenden Genugthuung verschaffen könne, wiederholte der Prophet: ‚Du hast noch die Ġâhilijja in dir, fürwahr, es sind eure Brüder, die euch Gott unterthan gemacht. So speiset sie damit, was ihr esset, und kleidet sie von dem, womit ihr euch selbst bekleidet, bürdet ihnen nichts auf, dem sie nicht gewachsen sind, und wenn ihr's ihnen aufbürdet, so helfet ihnen.‘“ „Wer prahlt mit der Prahlerei der Ġâhilijja“, so heisst es in einer andern Tradition, „den beisset mit der Schande seines Vaters.“³ „Der Freigelassene ist aus dem Ueberschusse derselben Erde geformt, aus welcher derjenige geformt ist, der ihn freigelassen hat.“⁴

Wir ersehen aus diesen Daten, wie die Gleichheitslehre des Islam einen weitem Schritt über die ursprüngliche Lehre von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Araber im Islam hinausgeht, durch die Lehre von der Gleichheit aller Menschen, die sich zum Islam bekennen. Der erste Ansatz zu diesem Schritte ist bereits in dem von Muhammed selbst geahnten Universalismus des Islam⁵ gegeben, sowie auch in der Würdigung,

1) Al-Dahabî bei Abû-l Maḥâsin, Annales I, p. 73.

2) Muslim, Îmân nr. 7 (IV, p. 113), fast gleichlautend B. Adab nr. 43.

3) Hschr. Nr. 597 der Leidener Univers. Bl. 134.

4) Al-Mubarrad p. 712. Vorhergehend kann man viele Aussprüche des Propheten über Gleichstellung der Mawâlî finden.

5) Hierüber vgl. Snouck-Hurgronje: De Islam l. c. p. 46.

die Muhammed der Verschiedenheit der Menschen in Sprache und Farbe, welche er als Zeichen der göttlichen Macht betrachtet,¹ zu Theil werden lässt. Die weitere Entwicklung dieser Anfänge und unbewussten Anregungen war die natürliche Folge jener grossen Eroberungen, durch welche ein bedeutender Theil des nichtarabischen Orients in den Ring des Islam einbezogen wurde. Wollte die islamische Lehre mit sich selbst in Einklang bleiben, so musste sie dasjenige, was sie ursprünglich, so lange es nur arabische Anhänger Muhammeds gab, hinsichtlich dieser verkündete, nun auf alle Rassen ausdehnen, die den Bestand der muhammedanischen Gemeinde bildeten. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die neue Lehre ausser den pietistischen Kreisen unter den Arabern zumeist durch die Ausländer, Perser, Türken u. a. m. gefördert wurde, für die ihre Stellung innerhalb des auf arabischer Grundlage auferbauten Gemeinwesens eine Lebensfrage war. Sie hatten ein besonderes Interesse daran, die neue Lehre zu festigen, denn von ihrer Anerkennung hing ja eben alle Würdigung ab, die sie von ihren arabischen Religionsgenossen erwarteten. Von ihnen gehen wohl die zahlreichen Traditionsaussprüche aus, die auf die Kräftigung der Lehre von der Gleichheit aller Gläubigen ohne Unterschied der Rasse absehen: „Schmähet keinen Perser, denn niemand schmäht einen Perser, es sei denn, dass Gott Rache an ihm nimmt in dieser und der zukünftigen Welt.“² Und nicht nur den begabten weissen Rassen zu Liebe hat man solche günstige Traditionsaussprüche erdichtet; auch die Kinder des dunkeln Erdtheiles³ sollten vor Zurücksetzung und Verachtung bewahrt und geschützt werden, umso mehr, da der Islam Ursache hatte, den schwarzen Aethiopiern, wegen des Schutzes, den ihr König den ersten Bekennern des Propheten gewährte, erkenntlich zu sein. Dies Gefühl mag wohl mitgewirkt haben in der Entstehung von Legenden, von welchen die folgenden als Proben zu betrachten sind.

„Einst — so erzählte man — trat ein Aethiopier in das Gemach des Propheten und sprach: ‚Ihr Araber übertrefft uns in allen Beziehungen; ihr seid zierlicher an Gestalt, schöner an Farbe als wir, auch hat Gott euch gewürdigt, den Propheten unter euch zu erwecken. Was glaubst du nun? wenn ich an dich und deine Sendung glaube, werde ich wohl mit den gläubigen Arabern zugleich einen Platz im Paradiese finden?‘ ‚Ja, wohl wirst du dies — erwiderte der Prophet — und die schwarze Haut des Aethiopiens wird auf eine Wegstrecke von tausend Jahren Glanz verbreiten.‘“ — Immer, so heisst es in diesem Sinne in einem traditionellen Satz, leben

1) Sûre 30: 21.

2) Al-Tha'libî, Der vertraute Gefährte des Einsamen, herausgeg. von Flügel, nr. 313.

3) Ueber die Werthschätzung der Urbevölkerung Aegyptens s. Jâḡût I, p. 306, 4.

auf Erden sieben fromme Männer, um derentwillen Gott die Welt aufrecht erhält; wären sie nicht, würde die Erde zusammenstürzen und der Vernichtung anheimfallen alles, was in ihr lebt. Abû Hurejra erzählt, dass ihn der Prophet einmal so angeredet habe: „Sieh da, bei dieser Thüre tritt ein Mensch ein, einer von jenen sieben Frommen, denen die Welt ihren Bestand verdankt. Und herein trat ein Aethiopier.“¹

Wenn wir die oben angeführten Aussprüche der muhammedanischen Tradition auf ihre relative Entstehungszeit prüfen, so müssen wir zur Ueberzeugung gelangen, dass jene Traditionen, welche die Gleichstellung der zum Islam bekehrten nichtarabischen Rassen predigen, einer spätern Schicht angehören, als jene, welche auf die Aufhebung des Stammesunterschiedes bloss innerhalb des arabischen Volkes gerichtet sind. Diese Reihenfolge der Entstehung jener Aussprüche entspricht dem stufenweisen Fortschritt der Ausbreitung des Islam. Das Bedürfniss aber, immer und immer solche Aussprüche zu prägen,² weist auf die Thatsache hin, dass die bloss koranische Lehre und dasjenige, was in dieser Richtung in alten Traditionen gelehrt ward, nicht im Stande war, die ererbte Nationaleitelkeit des Arabers aus der Seele zu tilgen. Der Araber von edlem Geblüt wollte sich nicht so leicht daran gewöhnen, dass der Adel seiner Abstammung ihm keine Vorrechte gewähre vor einem andern Menschen, den das Band transcendentaler Ideen ganz zu seinesgleichen machen sollte.

Sehr kräftig wird nach dieser Richtung das Verhältniss des arabischen Bewusstseins zu dem Islam durch die Erklärung des Cavaliers vom Stamme Tejj, Zarr b. Sadûs, zum Ausdruck gebracht. Dieser Held befand sich in der Begleitung des Zejd al-Chejl, als dieser die Huldigung des Stammes und die Unterwerfung unter das Gesetz des Islam darbrachte. Zarr aber war nicht geneigt, wie sein Genosse dem Islam das Opfer des arabischen Stolzes darzubringen. „Ich sehe hier einen Menschen, der die Gewalt über alle Menschen an sich reissen will; über mich soll aber kein anderer herrschen, als ich selbst.“ Lieber war es ihm, nach Syrien zu gehen und sich dem christlichen Reiche anzuschliessen.³

Das Beispiel des gassanidischen Fürsten Ġabala VI. b. al-Ajham ist für die Würdigung dieser Denkungsweise besonders lehrreich. Dieser Fürst,

1) Hschr. der Univ. Leipzig D. C. nr. 357.

2) Dahin gehört auch der durch 'Omar einem Araber gegenüber ausgesprochene Grundsatz: „Wenn die Nichtaraber (al-a'âgim) die Ausübung der Religion aufweisen, wir (Araber) aber dies nicht thun können, so sind jene dem Muḥammed näher als wir am Tage des Gerichts. Wer in der Uebung der Religion zurückbleibt, den kann seine Genealogie nicht adeln.“ Al-Mâwerdî ed. Enger p. 346.

3) Ibn Hishâm p. 112; Ag. XVI, p. 49.

der bei Gelegenheit eines Ḥaǧǧ einem gemeinen Araber gegenüber sein Vorrecht als Höherstehender geltend machen wollte, soll von 'Omar die Worte vernommen haben: „Fürwahr, euch beide vereinigt der Islam, du hast gar keinen Vorzug vor jenem, es wäre denn die Gottesfurcht.“ „Ich habe geglaubt“, sagt nun Ġabala, „dass ich durch die Annahme des Islam an Rang gewinne!“ und als 'Omar diesen Ideengang zurückwies, wurde jener wieder Christ und wandte sich an den Hof des Kaisers von Byzanz, wo er grosser Ehren theilhaftig wurde. Was nun immer der Historiker von der Glaubwürdigkeit der einzelnen Momente der Erzählung, deren Schlussworte hier angeführt sind, abzuziehen habe,¹ — in der Darstellung finden wir vollends die Sprache der Theologen wieder² — so spiegelt diese Erzählung ganz getreu die Gesinnung der arabischen Aristokraten gegen die Gleichheitslehre des Islam. So ungefähr, wie man hier den dem Christenthume nahestehenden Ġabala reden und handeln lässt, wird wohl in der ersten Zeit des Islam jeder echte Araber, aus dem der Heide nicht leicht auszutreiben war, gedacht und gefühlt haben.

Derselbe Gegensatz zwischen Araberthum und islamischer Lehre kommt auch in der dauernden Geltung der mit dem alten Stämmewesen zusammenhängenden Auffassung zur Erscheinung. Wir haben bereits oben sehen können, dass die Bespottung der feindlichen Stämme auch im Islam nicht vom Munde der Dichter schwand,³ und die vielen Traditionen, in welchen Mufâchara und Munâfara von den Theologen verpönt wird, und manche anekdotenhafte Erzählung, welche das Bestreben hat, die arabische Prahlerei ins Lächerliche zu ziehen (S. 59), zeigen uns, für wie nothwendig man es auch fürderhin halten musste, gegen die Fortdauer heidnisch-arabischer Weltanschauung anzukämpfen.

Das Sonderbewusstsein der Stämme blieb so lebendig in der socialen und politischen Anschauung der muhammedanischen Gesellschaft, dass in der ersten Zeit des Islam die verschiedenen Stämme auch im Kriege beson-

1) Die historische Schätzung der Erzählung hat Nöldeke vollzogen, Die ghassânischen Fürsten p. 46.

2) A. g. XIV, p. 4. Die Geschichte wird von den Muhammedanern gern erzählt; man vgl. z. B. Al-'Ikd I, p. 140—43, dort ist ersichtlich, dass dieselbe als letzten Gewährsmann auf einen Maulâ der Banû Hâshim zurückgeht; dieser Umstand ist für die Tendenz derselben nicht gleichgültig. Bei Ibn Kutejba (s. Reiske, *Primae lineae historiae regnorum arabicorum* p. 68) wird die Begebenheit anders dargestellt; sie spielt nicht in Mekka, sondern in Damaskus und der Richter ist nicht 'Omar, sondern Abû 'Ubejda, der Praefect von Damaskus.

3) In Abû Nuwâs' (st. c. 190) *Dîwân* enthält der 1. Abschnitt des VI. Buches die „Verspottung der Stämme, der nomadisirenden und festsitzenden Araber.“

ders gruppirt werden mussten,¹ und in Städten, welche durch officielle Colonisation entstanden, z. B. in Bašra und Kûfa, wurden die angesiedelten Sfämme in gesonderten Vierteln untergebracht;² die Viertelmeister der verschiedenen Stammesquartiere bildeten zusammen die municipale Behörde.³ Nur wenn einzelne Stämme in zu kleiner Anzahl vertreten waren, konnte man — und auch dann nur unter heftigem Widerstand — die Angehörigen mehrerer Stämme in einer gemeinsamen Gruppe unterbringen.⁴ Ja sogar auch in der Bethätigung der Gottesverehrung, also einer Beziehung, welche in eminentem Sinne berufen war, den Particularismus der Stämme aufzuheben, oder mindestens auszugleichen, hielt man die Absonderung der Stämme aufrecht; wir hören von besonderen Moscheen einzelner Stämme in den eroberten Provinzen.⁵ — Dieselben Momente treten uns in den intimeren Beziehungen des socialen und geistigen Lebens entgegen. Haben zwei Leute aus verschiedenen Stämmen einen privaten Streit mit einander, so können wir mit Sicherheit darauf gefasst sein, dass es in der Verhandlung ihrer streitigen Angelegenheit nicht ohne gegenseitige Verhöhnung jenes Stammes, dem die betreffenden Gegner angehören, abläuft. Ein Angehöriger der kurejshitischen Umejjafamilie will dem Dichter Al-Farazdaq seine Braut Al-Nawâr streitig machen, obwohl der Dichter beweisen zu können glaubt, dass er durch die Ausbezahlung ihrer Morgengabe feste Ansprüche auf sie erworben habe. 'Abdallâh b. al-Zubejr nahm Partei gegen Al-Farazdaq und in seinem Streite mit ihm kann er nicht umhin, ihm seinem Stamm Tamîm vorzuwerfen, den er Ġâlijat al-ʿarab, den verbannten Stamm der Araber nennt, in Erinnerung daran, dass dieser Stamm hundertundfünfzig Jahre vor dem Islam die Kaʿba ausgeplündert habe und deshalb von den übrigen Arabern verjagt worden sei. Dies veranlasst den Dichter, dem Kurejshiten eine Lob-

1) Tab. II, p. 53. Oder sollte diese besondere Verfügung der Ermöglichung der proportionellen Dotation der Krieger gedient haben?

2) Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p. 209 f., Jâq. III, p. 495, 19, vgl. Al-Wâhidî zu Al-Mutanabbî (I, p. 147) 57: 33. Diese Art der Absonderung der Stämme begleitete die Araber in die entlegensten Provinzen. Als der zweite Regent aus der Dynastie der Idrisiden am Ende des II. Jhd.'s die Stadt Fes erbaute, bestimmte er gesonderte Quartiere für die einzelnen arabischen und berberischen Stämme. *Annales regum Mauritaniae*, ed. Tornberg, I, p. 24—25.

3) Tab. II, p. 131 ruʿus al-arbâʿ in Kûfa, ruʿus al-achmâs in Bašra.

4) Jâqût II, p. 746 s. v. Râjat.

5) z. B. die Moschee der Banû Kulejb in Kûfa, Al-Mubarrad p. 561, 13, der Banû Karn ebendasselbst, Ibn Durejd p. 287, 6, der Banû Bârik (wohl des ganzen Chuzâʿa-stammes) gleichfalls in Kûfa, Aġ. VIII, p. 31, 21, der Anšâr in Bašra, *Fragmenta hist. arab.* p. 56, 3 u. 57, 13. Spätere Verhältnisse werden wohl anticipirt, wenn eines Masġid Banî Zurejġ zu Muhammeds Zeit erwähnt wird. B. Ġihâd nr. 55—57.

rede auf den Tamîmstamm entgegenzusetzen, in welcher dieser als der Glanz des Araberthums dargestellt wird.¹ Noch zu Anfang der ‘Abbâsidenzeit konnte der Richter ‘Ubejdallâh b. al-Ḥasan einen Zeugen aus dem Stamm der Nachshal unter dem Vorwande zurückweisen, dass er ein Gedicht, welches vom Ruhme seines Stammes erzählte, nicht kannte: Wäre er ein braver Mann, so würde er die Worte kennen, in welchen der Adel seines Stammes gerühmt wird.² Und im IV. Jhd. hält es der Dichter Al-Mutanabbî für nothwendig, seine wirkliche Abstammung zu verheimlichen, weil er — wie er seinem Freunde gegenüber motivirt — fortwährend mit arabischen Stämmen Umgang hat und Besorgniss hegt, dass einer oder der andere von denselben gegen den Stamm, dem er selber angehört, feindlich gesinnt ist.³

Zu den aus der heidnischen Epoche überkommenen und auch im Islam immer wieder hervortretenden Momenten kam aber in muhammedanischer Zeit merkwürdigerweise noch ein neues hinzu, welches geeignet war, die praktische Bewährung der muhammedanischen Lehre von dem Verschwinden des Stammesunterschiedes im Islam vollends in Frage zu stellen und durch dessen Emporwachsen in den besten Zeiten des Islam sich Stammesfehden herausbildeten, wie sie die heidnischen Zeiten, deren Stammeskriege doch immer nur Balgereien höchst kleinlicher Natur waren, nicht gesehen hatten. Das neue Moment der Stammesstreitigkeiten, welches wir nun zu betrachten haben, lebt und wirkt in allen Gebieten der muhammedanischen Gesellschaft in allen Jahrhunderten bis zum heutigen Tage fort: ich meine die Rivalität zwischen nördlichen und südlichen Arabern.

Die Feindseligkeit zwischen diesen beiden Gruppen der Araber ist aller Welt so selbstverständlich und geläufig, dass der Dichter Al-Mutanabbî⁴ in einem schadenfreudigen Gedicht über die Niederlage des Rebellen Shabîb, der gegen den Ichshiditen Kâfûr sich aufgelehnt hatte, folgende witzige Wendung gebrauchen konnte: „als ob die Nacken der Menschen zu dem Schwert Shabîb’s gesagt hätten: dein Genosse ist ein Kejsit (nördlicher Araber), du selbst ein Jemenit“ — er war nämlich unterlegen und warf sein Schwert von sich. Die Pointe liegt hier darin, dass „das jemenitische“ (jamânin) ein geläufiges Epithet des Schwertes ist. Der Kejsit kann mit

1) Ag. VIII, p. 189. Zur Zeit der Umajjaden benannten die ansässigen Syrer die nach Syrien eingewanderten Hîgazener mit dem Spottnamen Ġâlîjat-al-‘arab, *ibid.* p. 138, vgl. Ag. XIV, p. 129, Ḥam. p. 798 v. 1.

2) Al-Mubarrad p. 255, 19. Eine ähnliche Anekdote wird mit Bezug auf andere Personen erzählt Ag. XI, p. 135 oben.

3) Bei Rosen, *Notices sommaires des Mss. arabes du Musée asiatique* I, p. 226.

4) ed. Dieterici p. 672 (254: 6).

dem Jemenischen nicht zusammen bleiben.¹ Im IV. Jhd. erzählt uns Al-Hamdânî, dass in Şan‘â’ die dort ansässigen nizâritischen Familien mit den von persischen Ahnen abstammenden Geschlechtern (al-abnâ’) gemeinsame Sache halten und sich von den südarabischen Stämmen sich herleitenden Familien völlig absondern.² Von Al-Şalihijja, einer Ortschaft an der syrisch-ägyptischen Grenze, erzählt der im Jahre 1101 der H. reisende muhammedanische Pilger ‘Abd al-Ġanî al-Nâbulusî, dass es dort zur Zeit seiner Durchreise zwei besondere Stadttheile gegeben habe, einen ķejsitischen (nord-arabischen) und einen jemenitischen (südarabischen), deren Bewohner in steter Fehde gegen einander leben.³ Es ist dies dasselbe Bild, welches uns kurz nach der arabischen Occupation Andalusiens das Verhältniss dieser Stammesgruppen zu einander bietet; diese mussten zur Verhütung der Bürgerkriege — die aber dennoch ausbrachen — in verschiedenen Theilen des Landes angesiedelt werden.⁴

Im Jahre 1137 d. H. schreibt Muşţafâ b. Kamâl al-dîn al-Şiddîķî:⁵ „Bis zum heutigen Tage ist unter manchen unwissenden Arabern der Fanatismus und Hass zwischen Ķejsiten und Jemeniten fortdauernd, und noch in gegenwärtiger Zeit haben die Kriege zwischen ihnen nicht aufgehört; obwohl es bekannt ist, dass dies zu den Handlungen der Ġâhilijja gehört, die der Prophet untersagt hat.“ Und noch in ganz moderner Zeit ist der Kampf zwischen Ķejsiten und Jemeniten in den verschiedensten Gebieten des Islam nicht erloschen. „Durchweg in den Provinzen Jerusalem und Hebron — erzählt Robinson — zerfallen die Bewohner der verschiedenen Dörfer in zwei grosse Parteien, wovon die eine Ķejs, die andere Jemen genannt wird. Von allen, die wir befragten, konnte uns Niemand über den Ursprung oder das Wesen dieser Unterscheidung Aufschluss geben, ausser dass sie über Menschengedenken hinausreiche und jetzt nicht im Mindesten mit ihrem Ritus oder Dogma zusammenhänge. Sie scheint in der That kaum in etwas anderem zu bestehen, als dem Faktum, dass beide Feinde sind. In früheren Zeiten wurde in ihren Streitigkeiten oft Blut vergossen, aber jetzt sind sie alle ruhig. Jedoch zeigt sich diese angeborene Feindschaft in gegenseitigem Misstrauen und Verläumdung.“⁶ Man wird,

1) S. über die Deutung des Verses Ibu al-Athîr, Al-mathal al-sâ’ir, p. 392.

2) Ġazîrat al-‘arab p. 124, 20.

3) Kitâb al-ħaķîķat wal-magâz (Hschr. der Universitätsbibliothek in Leipzig D. C. nr. 362) fol. 152^b.

4) Dozy, Recherches sur l’histoire et la littérature d’Espagne (3. Aufl.) pp. VII, 10. 79.

5) Hschr. des orientalischen Institutes in St. Petersburg (Catalog Rosen nr. 27) Bl. 85^a.

6) Palaestina und die südlich angrenzenden Länder, II, p. 601.

ohne Parallelen und Analogien gewaltsam finden zu wollen, unwillkürlich an die Schilderung der gallischen Gesellschaft bei Julius Caesar, mit ihrer Zweitheilung in Aeduer und Sequaner, erinnert. Eadem ratio est in summa totius Galliae: namque omnes civitates in partes divisae sunt duas.¹ Nach dem Bericht des Engländers Finn, der während seiner achtzehnjährigen Consularthätigkeit in Jerusalem viele werthvolle Erfahrungen über Land und Leute in Palästina sammelte, giebt es auch äussere Unterscheidungszeichen zwischen diesen beiden Factionen. Die *Kejsijje* erkennt man an ihren dunkelrothen gelbgestreiften Turbans, die gegnerische Partei giebt der hellern Farbe den Vorzug. Diese Farbenbevorzugung übertragen sie auch auf die Thiere. Der *Kejsite* hält dunkelfarbige Pferde für kräftiger als hellfarbige, ebenso sollen nach ihrer Ansicht dunkle Hähne stets den Triumph über ihre hellfarbigen Gegner davontragen. Sehr bemerkenswerth ist die Notiz Finn's, dass die beiden Stammesparteien auch durch ihre Aussprache des Arabischen kenntlich sind. Die *Kejsijje* sprechen den Laut, mit welchem ihr Parteiname beginnt, wie ein hartes g aus. Der gefürchtete Clan der Abu Gôsh gehört der Jemenitenfaction an.²

Aber dies Verhältniss zwischen *Kejsiten* und Jemeniten in moderner Zeit ist nur ein Schemen der gegenseitigen Gesinnung dieser Gruppen in den ersten Jahrhunderten des Islam. Dieselbe kommt sowohl in dem Gefühle der Solidarität zum Ausdruck, von welcher die Angehörigen je einer dieser Gruppen für einander beseelt sind, als auch in Zeichen der Gehässigkeit, welche sich in dem Verhältniss der beiden Gruppen zu einander kundgeben. Nicht auffallend ist es, wenn in den Jemeniten von Emessa gegen die Mitte des I. Jhd. das Rassegefühl so intensiv waltet, dass sie den Dichter Al-A'shâ aus dem Stamme Hamadân, als einen der ihrigen, der nach Syrien zog, durch reichliche Geldunterstützung, dessen Betrag sie auf die einzelnen Mitglieder ihrer Landsmannschaft repartiren, fördern. Sie wurden hierzu durch den Anşarer Al-No'mân b. Bashîr veranlasst.³ Viel merkwürdiger als solche Aeusserungen des einseitigen Solidaritätsgeföhles sind die Merkmale exclusiver Gehässigkeit gegen Leute der rivalisirenden Rasse. Was, besonders zur Zeit des Aufkeimens dieser gehässigen Geföhle zwischen Nord- und Südarabern, die Gesellschaft selbst noch nicht fühlt, das wird ihr durch die Dichter, diese Propheten des Stammeshasses, eingeflösst. In Chorâsân thuen sich zur Zeit des Statthalters Al-Muhallab und seines Sohnes Jezîd die Rab'fa-araber mit Jemeniten in ein Bündniss zusammen; niemand

1) De bello gall. VI, 11.

2) *Stirring times or record from Jerusalem Consular chronicles* (London 1878) I, p. 226—229.

3) *Ag.* V, p. 155; XIV, p. 121.

fand dies damals unnatürlich, nur der fanatische Dichter Ka'b al-Ashkarî, ein Azdite, der in den gehässigsten Ausdrücken die Absonderung der Rabî'a von den Jemeniten fordert.¹ Am Ende des II. Jhd. sagt der Dichter Bekr b. al-Naţţâh (st. 200) in seinem Trauergedicht auf den im Kriege gegen die Shurât gefallenen Mâlik b. 'Alî:² „Sie (die Mörder) haben Ma'add dessen beraubt, was sie (an Stolz) besaßen — und haben die Rassenüberhebung in das Herz eines jeden Jemeniten gesenkt (über den Tod des nordarabischen Rivalen).³ Also es wird geradezu Schadenfreude vorausgesetzt, wenn die rivalisierende Rasse eines tüchtigen Mannes durch den Tod verlustig wird.

Das sociale Leben, die Politik und die Literatur spiegeln in gleich lebhafter Weise das feindselige Gefühl der beiden grossen Gruppen der arabischen Nation gegen einander. Auch innerhalb der zur selben Gruppe gehörenden Stämme kam es vor, dass der eine Stamm den andern für unebenbürtig hielt und eine Verschwägerung mit demselben spöttisch zurückwies.⁴ Namentlich die Kurejshiten pflegten ein solch ausschliessendes Gefühl gegenüber anderen Stämmen, so dass es als ein Titel besondern Ruhmes für einen Stamm hervorgehoben werden kann, dass die Kurejshiten die Verschwägerung mit demselben nicht zurückwiesen.⁵ Für die Familie der Banû-l-Azrağ, welche sich in Mekka angesiedelt hatte, musste die Fabel von einem schriftlichen Privilegium, welches ihr der Prophet ertheilte, ersonnen werden, um es zu rechtfertigen, dass sich der Kurejshstamm mit diesen Nachbarn verschwägere.⁶ Auch in anderen Stämmen walteten ähnliche Rücksichten. Als Al-Farazdaq hörte, dass ein Mann von den Ḥabîţât um die Hand eines Dârim-mädchens (er selbst gehörte diesem Stamme an) anhielt, geisselte er diese Zumuthung:

„Ebenbürtig den Banû Dârim ist der Stamm Misma' — die Ḥabîţât mögen unter ihresgleichen freien.“⁷

1) Aġ. XIII, p. 60 oben.

2) Er gehörte zu den Chuzâ'a, einem mit Rücksicht auf seine nord- oder süd-arabische Zuständigkeit zweifelhaften Stamme.

3) Aġ. XVII, p. 158, 3 v. u.

4) Ueber Mesalliancen im Heidenthum Huđejl. 147. Bei der Anschauung der alten Araber über Exogamie kann der Vorwurf, dass der Vater des 'Urwa b. al-Ward eine Fremde (ġarîba) geheirathet habe (Dîwân ed. Nöldeke 9: 9) nur auf die Unebenbürtigkeit der Banû Nahd bezogen werden, mit denen sich jener verschwägere (vgl. 16 u. 19). Für die spätere Zeit vgl. Ḥam. p. 666 v. 2, Ġerîr bei Ibn Hishâm p. 62, 11, Anmerkungen zu Ibn Durejd, p. 196 t.

5) Aġ. XXI, p. 263, 4.

6) Al-Azrağî p. 460 oben. Das besondere Hochgefühl, welches im Kreise der Kurejshiten herrschte, charakterisirt der Ausspruch, dass ein Da'ijj des Kurejshstammes edler sei, als ein unzweifelhafter Edler aus welchem andern Stamme immer. Aġ. XVIII, p. 198, 3 u. 7) Al-Mubarrad p. 39 = Dîwân, ed. Boucher, p. 46, 4 v. u.

Und es handelte sich in diesem Falle um zwei Familien der Banû Tamîm. Auch noch in allerneuester Zeit wird berichtet, dass die Bewohner von Janbu^c (Halbbeduinen aus dem Ġuhejnastamm) sich nur ganz ausnahmsweise herablassen, Mekkanerinnen zu heirathen, „wo denn trotz des hohen Ranges, welchen die Kinder Mekkas durch ihre Geburt bei allen anderen Arabern einnehmen, dennoch hier die unausbleibliche Folge ist, dass die Sprösslinge aus dieser Ehe nicht für ganz ebenbürtig angesehen werden.“¹ In noch allgemeinerer Weise konnte bei der Stimmung, die zwischen Nord- und Südarabern herrschte, die eheliche Verbindung zweier Individuen aus je einer dieser Gruppen auch fürder als mindestens nicht normal betrachtet werden.² Die poetische Literatur der ersten beiden Jahrhunderte bietet ein treues Spiegelbild dieser socialen Stimmung. Nur selten liessen sich Stimmen hören, wie die des Nahâr b. Tausî'a (st. 85):

„Mein Ahn ist der Islam, ich habe keinen andern Ahnen — mögen die anderen prahlen mit Ķejs und Tamîm.“³

Wie die Poeten des ältern Zeitalters die Herolde des Ruhmes ihres Stammes waren und die Dolmetscher der stolzen Gesinnung desselben gegen andere Stämme, so verkündet ihre Muse nun den Ruhm ihrer Stammesgruppe und die Verhöhnung der rivalisirenden Rasse.⁴ Will jetzt ein Dichter den andern schmähen, so begnügt er sich z. B. „nicht damit, dass er den Azd-stamm verhöhne, sondern er wendet sich gegen die gesammten Jemeniten“ und dabei fallen Beschuldigungen wie die des Mâziniten Hâġib b. Dubjân in seinem Higâ³ gegen den Azditen Thâbit Ķuṭna (Ende des I. Jhd.):

„Die Zing' sind besser, wenn sie ihre Ahnen nennen,
 „Als die Söhne Ķaḥṭâns, die Feiglinge, die Unbeschnittenen.⁵
 „Menschen sind es, die du siehst, wenn der Kampf auflodert,
 „Elender im Betreten der Gemeinheit, als der Schuh.
 „Ihre Weiber sind Gemeingut für jeden Lüstling,⁶
 „Ihre Schützlinge sind Beute für Ritter und Fussgänger.“⁷

1) Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 129. Bei der oben angeführten Thatsache wird wohl der Umstand keinen Einfluss haben, dass die Ġuhejna sich für einen südarabischen Stamm halten. Vgl. auch Burton, A pilgrimage to Mecca and Medina, Leipzig 1874, II, p. 256 unten.

2) Aġ. VII, p. 18, 18. 3) Al-Mubarrad p. 538, 15.

4) Die Nordaraber hielten sich für die Poesie mehr befähigt, als die Südaraber, auch auf den südarabischen Imrġ. wird dies Urtheil ausgedehnt, vgl. Aġ. VII, p. 130.

5) Vgl. p. 90, Anm. 2. Noch heute beschuldigen die nördlichen Stämme die Ķaḥṭân mit erlogenen Dingen, Doughty, Travels in Arabia deserta II, p. 41.

6) Für diese Redewendung vgl. Ḥam. p. 638 v. 5. 7) Aġ. III, p. 51.

Den kräftigsten Ausdruck fand dieser poetische Nationalwettstreit durch den Dichter Al-Kumejt (st. 126) und er selber war nur einer der vielen Vertreter des nordarabischen Grimmes gegen die Südaraber. Zu seiner Zeit sehen wir die „Dichter der Mođar“ in ein poetisches Gezänke verwickelt mit einem dichterischen Anwalt der Südaraber, Ḥâkim b. ‘Abbâs al-Kelbî.¹ Aber am verletzendsten traf die Südaraber das „goldene Gedicht“ (al-mu-dahhaba) des Kumejt, ein Poëm von 300 Verszeilen,² deren Resuné in folgender Zeile zusammengefasst ist:

„wağadtu-l-nâsa ġejra-bnej Nizârin * walam adnumhumu sharaţan wadûnâ“

d. h.

„Ich habe die Menschen, mit Ausnahme der beiden Söhne des Nizâr (Mođar und Rabî‘a, die Stammväter der Nordaraber) — ich will sie nicht herabsetzen — niedrig und gemein gefunden.“³

Auch die Südaraber hatten ihre poetischen Anwälte. Im Jahre 205 — das Gedicht selbst v. 4 bietet das genaue Datum — musste ‘Amr b. Za‘bal eine „berühmte Kaşîde“ zurückweisen, die der başrensische Dichter Ibn Abî ‘Ujejna zur Verspottung der Nizâriten und zur Verherrlichung der Kaḥţâniten veröffentlicht hatte.⁴ Und wie lange die Satire des Kumejt in den Gegnern nachwirkte, zeigt uns der Umstand, dass noch ein Jahrhundert nach diesem Dichter ebenfalls im ‘Irâk den Südarabern ein poetischer Vertheidiger erstand in dem kühnen Satiriker Dî‘bil (st. 246) vom Stamme der Chuzâ‘a;⁵ dieser Dichter stellte sich die Aufgabe, den Hochmuth der Nordaraber durch die Erzählung der ruhmreichen historischen Stellung des südarabischen Volks zu mässigen und das Hochgefühl der Jemeniten durch die Darstellung ihrer geschichtlichen Traditionen — deren Erfindung zu jener Zeit bereits ihren Höhepunkt erreicht hatte — zu kräftigen.⁶ Diese poetische Leistung ging wieder den Nordarabern so nahe, dass der damalige Praefect von Başra dem Dichter Abû-l-Dalfâ⁷ den Auftrag ertheilte, dem Gedicht des Dî‘bil eine nordarabische Satire entgegenzusetzen, die er dann unter dem Namen „die Zerschmetternde“ verbreiten liess.⁷ Einen so wenig muhammedanischen Geist, wie Abû Nuwâs, können wir unter den Pflegern dieser Poesie der alten Stammesrivalität nicht vermissen; er nahm die Partei der Südaraber.⁸

1) Aġ. XV, p. 116, 9 v. u. 2) Al-Mas‘ûdî VI, p. 42 ff.

3) Ibn al-Sikkî: Kitâb al-alfâz (Leidener Hschr. Warner nr. 597) p. 162. Kitâb al-ađđâd, ed. Houtsma, p. 16, 11. Ein Fragment davon scheint auch dem Metrum und dem Reimbuchstaben nach Al-‘Ikd III, p. 301 zu sein.

4) Aġ. XVIII, p. 19. Wie sehr diesem Dichter der Rassengesichtspunkt stets gegenwärtig war, sehen wir auch aus p. 22, 3; 27, 19.

5) Aġ. XVIII, p. 29 ff. 6) Al-Mas‘ûdî I, p. 352; III, p. 224.

7) Aġ. ib. p. 60. 8) Al-Ḥuşrî II, p. 277.

Wir sehen, dass zu einer Zeit, als das Chalifat bereits zum Spielball in der Hand fremdländischer Prätorianer zu werden begann, die Rivalität zwischen nord- und südarabischen Stämmen den Vertretern der arabischen Gesellschaft noch nicht gleichgültig geworden war, vielmehr eine Angelegenheit von immer noch actualer Wichtigkeit blieb. Noch im IV. Jhd. hören wir den Nachklang dieser Rassenpoesie aus dem Munde eines in Baṣra ansässigen Dichters aus Antiochia, Abû-l-Ḳâsim 'Alî al-Tanûchî, der sich in einem Lobgedicht auf seinen Stamm zu der Hyperbel hinreissen liess:

„Ḳudâ'a ist der Sohn des Mâlik, des Sohnes von Himjar — es giebt für jene, die eine hohe Stufe erklimmen wollen, nichts Höheres als dies.“¹

Der Rahmen der prophetischen und tendenziösen Traditionen wurde wie für alle anderen Parteiinteressen innerhalb des Islam auch für die Rassenrivalität missbraucht. Die Schriftgelehrten beider Parteien setzten ihre Federn in Bewegung, um die Aspirationen derselben durch die geheiligte Autorität von Aussprüchen Muhammeds zu decken. Es macht den Eindruck, als ob man südarabischerseits in diesem Punkte emsiger gearbeitet hätte; der überaus grösste Theil dieser Tendenztraditionen steht im Dienste der südarabischen Ambition.² Wir werden weiter unten sehen, dass die auf die Glorificirung der Anṣâr abzielenden Aussprüche in diese Reihe gehören. In vielen Aussprüchen werden die Jemeniten als Vertreter des Geistes und der Religiösität im Islam denen von Rabî'a und Moḍar, welche als rohe, hartherzige und gemüthlose Menschen geschildert werden, entgegengestellt;³ die Himjar werden geradezu: ra's al 'arab „das Haupt der Araber“ genannt, und auch den übrigen südarabischen Stämmen Madhiġ, Hamadân, Gassân u. s. w. wird eine ehrenvolle Stelle am Körper des Islam zugetheilt: der eine wird der Scheitel, der andere der Schädel, das Schulterblatt oder der Höcker des Islam genannt.

Weniger Traditionen wird man finden, welche die Tendenz der nordarabischen Stämme im allgemeinen,⁴ es sei denn die Hervorhebung der

1) Al-Mas'ûdî VIII, p. 307.

2) Man findet eine Sammlung derselben in der Einleitung des Commentars von 'Adijj b. Jezîd zur Ḳaṣîde Ḥulwânijja, welche fragmentarisch (Anfang: fa'in i'tarada mu'tariḍ) im Cod. Petermann (Berlin nr. 184) Bl. 13^b—15^a zu finden ist; ferner eine Zusammenstellung aus dem Ġâmî kabîr des Sujûtî in dem Buche von Muṣṭafâ b. Kamâl al-dîn al-Ṣiddîkî fol. 60^b—63^a, 71^a—77^a, 81^b—85^a.

3) Die wichtigste Stelle in dieser Gruppe ist B. Maġâzî nr. 76, Baḍ' al-chalk nr. 14.

4) z. B. Al-Ja'ḳûbî I, p. 259: „Schmähet nicht Moḍar und Rabî'a, denn sie waren Muslimûn“, oder in einer andern Version: denn sie bekannten sich zum Dîn Ibrâhîm. Andere mit Bezug auf nordarabische Stämme erdichtete Traditionen findet

Ḳurejšhiten, oder vielmehr einzelner Familien derselben (in dynastischem Interesse), vertreten. Manche von diesen Tendenztraditionen haben in die kanonischen Sammlungen Eingang gefunden.¹ Es ist bemerkenswerth, dass die beiderseitigen Traditionen fast wie Doppelgänger von einander sind, und dass in der einen Gruppe die Ḳurejšhiten mit denselben Worten gerühmt werden, welche in der anderen Gruppe auf die Anṣâr angewendet werden. Es wäre unnütz, hierfür Beispiele anzuführen. Nur dies eine sei erwähnt, dass der ohne Zweifel dem Evangelium entlehnte Satz, in welchem die Anṣâr im Verhältniss zu anderen Menschen mit dem Salze² verglichen werden,³ auch in der Lobpreisung der Ḳurejšh zu finden ist.⁴

Noch harmloser klingen jene in der Adabliteratur zerstreuten anekdotenhaften Erzählungen,⁵ an welchen die Tendenz, der einen oder der andern Gruppe des Araberthums dienstbar zu sein, nicht zu verkennen ist. Wir erwähnen beispielsweise die Anekdote über die Brautwerbung der beiden Rivalen Jezîd b. 'Abd al-Madân und des 'Âmir b. al-Ṭufejl, bei welcher Gelegenheit man den Jezîd seinem Rivalen gegenüber die ganze südarabische Gloire aufrollen lässt;⁶ oder jene dem Chalifen Al-Manṣûr in den Mund gelegte artige Erzählung einer Episode aus der Biographie des 'Urwa, in welcher ein Mann, der in einer und derselben Angelegenheit Beweise seines Scharfsinns und seiner geistigen Beschränktheit liefert, seinen widerspruchsvollen Charakter damit erklärt, dass er seine Klugheit von seinem väter-

man im VII. Buche des soeben angeführten Werkes des Şiddîkî. In wie plumper Weise die Parteitendenz in solchen Quasi-traditionen hervortritt, beweist z. B. folgender Ausspruch des Propheten bei Al-Ṭabarânî: Wenn unter den Menschen Meinungsverschiedenheit herrscht, so ist das Recht auf Moḍar's Seite (Al-Şiddîkî fol. 80^a).

1) Muslim I, p. 13 ff. über die Vorzüglichkeit der Ahl al-Jaman in Glaubenssachen, ferner die Kapitel: Manâķib al-anṣâr in den kanonischen Sammlungen. Dahin gehört auch B. Tauḥîd nr. 23, wo dem Unglauben der Tamîmiten die Bereitwilligkeit der südarabischen Stämme gegenübergestellt wird.

2) Auf Missverständniss beruht die Deutung dieses Vergleichs: weil das Salz im Verhältniss zur Speise ein verschwindend kleiner Bestandtheil ist; dieses Missverständniss hat bereits auf die Fassung der Tradition Einfluss geübt. Das Gleichniss, „wie das Salz der Speise“ ist in der spätern Literatur sehr beliebt, vgl. Ibn Basâm bei Dozy, Loci de Abbadid. II, p. 224; ib. 238, Anm. 68.

3) B. Manâķib al-anṣâr nr. 11.

4) Al-Şiddîkî, fol. 67^a Tradition des Ibn 'Adijj: „Die Ḳurejšhiten sind die besten unter den Menschen; die Menschen werden nur durch sie tauglich, so wie die Speise nur durch das Salz tauglich wird.“ Hier ist der evangelische Einfluss wohl unverkennbar.

5) z. B. Al-'Iḳd II, p. 152 ff. Eine solche anekdotenhafte Erzählung ist wohl auch die bei Robertson-Smith p. 268 aus Al-Mubarrad p. 191 angeführte Nachricht.

6) Aġ. XVIII, p. 160.

lichen Verwandten, den Huđejl, seine Dummheit aber von seinen mütterlichen Verwandten, den Chuzâ'a, ererbt habe,¹ u. a. m.

Solche Anekdoten sind tendentiöse Erfindungen, welche die rivalisirenden Gruppen zur gegenseitigen Verspottung gegen einander münzten. Es ist für jeden Fall bemerkenswerth, dass man zwischen Nord- und Südarabern auch psychologische und ethische Verschiedenheiten voraussetzte. Ein 'Âmirite will es nicht glauben, dass der verliebte Mađnûn, der aus Liebesgram gestorben sein soll und den man einen 'Âmiriten nannte, eine historische Person gewesen sei. „Die 'Âmiriten sind Leute von stärkerem Gemüth (ađlazû akbâdan), als dieser verliebte Held geschildert wird. Solches kommt nur unter diesen Jemeniten vor, deren Herzen schwach, deren Verstand stumpf ist, und deren Schädel kahl sind; aber unter den Nizâr ist dies nicht denkbar.“² An den Bericht über den jähen Tod des huđejlitischen Dichters Abû Chirâsh, der durch seinen Uebereifer im Dienste jemenitischer Gäste an einem Schlangenbiss starb, knüpft sich eine Betrachtung über die Ungenügsamkeit der Jemeniten, so dass man bei dieser Gelegenheit dem 'Omar den Ausspruch in den Mund legt: „Wäre dies nicht eine Schande, so würde ich die Bewirthung von Jemeniten durchaus verbieten und darüber einen Erlass in alle Provinzen senden. Denn man nimmt einen solchen Jemeniten gastfreundlich auf und bietet sein Bestes auf; da ist noch jener unzufrieden und weist das Anerbieten zurück, fordert hingegen Unmögliches, als hätte er eine Schuldforderung an den Gastfreund, und er beschimpft ihn und macht ihm alle möglichen Umstände.“³

Dahin gehören auch fingirte Wettstreite, welche an den Hof des einen oder andern Chalifen verlegt werden. Al-Madâ'inî, einer der eifrigsten Erforscher der arabischen Antiquitäten (st. 225), hat uns einen solchen Wettstreit vorgeführt, der vor dem Chalifen Al-Manşûr geführt worden sein soll;⁴ auch eine in sprachlicher Beziehung wichtige Disputation am Chalifenhofe, die zuerst Bargés ans Licht gezogen hat,⁵ ergänzt den Rahmen dieser Literaturproducte, in welchen die Fiction nicht mehr so plump ist, wie in den

1) Ađ. II, p. 195.

2) Ađ. I, p. 167, 16. Auch in der Poesie wird den Jemeniten besondere Eignung für das Liebesgedicht zugeschrieben; man sagt ġazal jamânin wa-dall ĥigâzî, ibid. p. 32, 12. Dem Propheten wird der Ausspruch zugeschrieben Ahl al-Jaman ađ'afu kulûban wa-arađku af'idatan, B. Mađâzî nr. 76.

3) Ađ. XXI, p. 70.

4) Ibn al-Fađîh, ed. de Goeje, p. 39—40; in der vorhergehenden Auseinandersetzung über Jemen ist wohl das Hauptsächlichste enthalten, was die Südaraber zu ihren Gunsten anzuführen pflegten.

5) Journal asiatique, 1849, II, p. 329 ff.

Erdichtungen, deren wir oben erwähnten, insofern die Scene derselben nicht in die Zeit des vorislamischen Araberthums zurückverlegt wird.

Doch dies waren unblutige Kämpfe. Viel gefährlicher als in solchem poetischen und schöngeistigen Geplänkel kam die Rivalität der beiden Stammesgruppen im Staatsleben des Islam, selbst in den vom Regierungscentrum weit entfernten Provinzen zum Ausbruch. In der Besetzung der wichtigsten Aemter, in der Verwaltung der eroberten Provinzen war der Gesichtspunkt des Stammesunterschiedes, ob Nord- oder Südaraber, nicht wenig vorherrschend und die unbefriedigte Ambition der jeweils zurückgedrängten Stammeskotterien war seit der Mitte des I. Jhd. oft der Anlass blutiger Bürgerkriege. Wurde die Statthalterschaft einer entfernten Provinz, z. B. Chorâsân's, einem Südaraber verliehen, so murrten die Nordaraber, „ob denn der Stamm Nizâr zu enge geworden sei, dass man eine so wichtige Stelle einem Jemeniten übertragen müsse“¹ und umgekehrt.

Auf diese Zustände ist, wie ich glaube, die Verfertigung von zahlreichen Ḥadîth zurückzuführen, von welchen das folgende als Probe gelten kann: Ein Anşârer stellte den Propheten zur Rede, ob er ihn nicht auch in der Administration verwenden wolle, wie er jenen andern (Nichtanşârer) verwendet hat. Darauf antwortete der Prophet: Ihr werdet nach meinem Hingange Bevorzungen (eurer Rivalen) erleben, aber harret aus, bis dass ihr mir bei der Cisterne (al-ḥaud) begegnen werdet. Oder eine andere hierher gehörende Erzählung: Der Prophet wollte den Anşârern die Provinz Al-bahrejn zutheilen; sie weigerten sich, dies Lehen anzunehmen, bis nicht der Prophet ihren Brüdern, den Muhâgirîn (mekkanische Kurejshiten) ein gleiches verleihen würde. Da sagte der Prophet: Wollet ihr also nicht? so ertraget denn geduldig, bis ihr mit mir bei der Cisterne (al-ḥaud) zusammenkommen werdet; denn fürwahr, ihr werdet auch nach meinem Tode Bevorzungen (eurer Rivalen) erleben.²

Auch solche Erzählungen gehören in diesen Kreis, in welchen mit der unten näher zu besprechenden Motivirung, dass die Anşârer Muhammed beschützten, während die Kurejshiten ihn bekriegten, den ersteren in den ältesten Zeiten des Islam materielle Vortheile eingeräumt werden.³ Noch handgreiflicher liegen die Umstände, denen die Tradition ihren Ursprung verdankt, in Aussprüchen, wie es der folgende ist, zu Tage: „Meine Gefährten, welche zu mir gehören, so wie ich ihnen ganz angehöre und mit denen zusammen ich ins Paradies eintrete, sind die Leute aus Jemen, welche verjagt sind an die Enden der Provinzen und verstossen sind von den Pforten der Regierung; es stirbt einer von ihnen und sein Bedürfniss ist in seiner

1) Ṭab. II, p. 489. 2) B. Manâḳib al-anşâr nr. 8.

3) z. B. die Erzählung bei Al-Mâwerdî ed. Enger p. 223; vgl. ib. 347, 4.

Brust (verschlossen), er kann es nicht befriedigen.“¹ Und zum Ausdruck der lange nicht aufgegebenen Aspirationen der Jemeniten wurde der erhoffte Sieg ihrer Partei in die ferne Zukunft gerückt und als Träger dieser Hoffnungen der dereinst zu erscheinende *Ḳaḥṭānī* durch den Propheten verheissen.²

Es ist nicht möglich, solche Aussprüche und Berichte anders zu betrachten, als im Zusammenhange stehend mit der eben geschilderten Rassenrivalität in den beiden ersten Jahrhunderten des Islam. Die Geschichte der ganzen Umajjadenzeit wird im Osten und Westen durch diese Rivalität bestimmt und auch nach dem Sturz der Umajjaden war solchen Herrschern, die in ihrer Politik mit Vorliebe die Devise: „divide et impera“ zur Geltung brachten, dieser Wettkampf der Stämme ein wirksames Werkzeug, die eine Gruppe ihrer unruhigen Unterthanen durch die andere in Schach zu halten. Der schlaue Rathgeber des ‘Abbāsiden *Abū Ġāfar al-Manṣūr* provocirt eigens einen verhängnissvollen Kampf zwischen den beiden Parteien, und als ihn der Chalif um die Gründe dieser Provocation befragte, entwickelte *Ḳutham b. al-‘Abbās* folgenden politischen Ideengang: Ich habe zwischen deinen Truppen Zwiespalt angestiftet und dieselben in Parteien gesondert, deren jede sich nun in Acht nehmen wird, sich gegen dich aufzulehnen, aus Furcht, dass du ihr mit Hülfe der feindlichen Partei beikommen könntest. . . . So sondere sie denn von einander, und wenn sich die *Moḍar* auflehnen, so schlägst du sie mit den Jemeniten und mit denen von *Rabī‘a* und den *Chorāsāniern*, und wenn wieder die Jemeniten Aufruhr stiften, so unterdrückst du sie mit den treugebliebenen *Moḍariten*.“ Und der Herrscher befolgte denn auch diese Politik seines Rathgebers, und hatte — wie unsere Quelle hinzufügt — diesem Gedanken den Bestand seines Reiches zu danken.³ In der That finden wir noch unter *Hārūn al-Rashīd* die politische Tendenz bethätigen, in entfernten Provinzen des Reiches nord- und süd-arabische Stämme durch einander unschädlich zu machen,⁴ und diese Rassenrivalität, welche auch für das sociale Leben von den verhängnissvollsten Folgen begleitet war,⁵ hörte auch unter den späteren Nachfolgern nicht auf,⁶ bis zu jener Zeit, da die fremdländische Soldateska den arabischen Aspirationen in der Politik ein für allemal in den Weg tritt.

1) *Al-Ṣiddîḳî*, fol. 84^a. 2) *Snouck-Hurgronje*, *Der Mahdî*, p. 12.

3) *Ṭab.* III, p. 365 f.

4) *Al-Ja‘ḳûbî* II, p. 494 *ḍaraba-l-ḳabā‘ila ba‘ḍahâ bi-ba‘ḍin*.

5) So gross war die unablässige Gährung zwischen ‘*Adnāniten* und *Ḳaḥṭāniten*, dass der geringfügigste spiessbürgerliche Anlass genügte, um den Bürgerkrieg mit allen Gräueln des Strassenkampfes zum Ausbruch zu bringen. *Abū-l-Maḥāsīn* I, p. 463.

6) *Al-Ja‘ḳûbî* p. 515. 518. 567 u. a. m.; vgl. die Darstellung dieser Bewegungen unter den ‘*Abbāsiden* bei *Müller*, *Der Islam im Morgen- und Abendlande*, I, p. 490 f.

Es kann bei dem Zwecke dieser Abhandlung nicht unsere Absicht sein, die Geschichte dieser Kämpfe, die in obigen Ausführungen nur flüchtig angedeutet werden sollten, um die Erfolglosigkeit der muhammedanischen Gleichheitslehre in den Kreisen der Araber auf diesem Gebiete nachzuweisen, ausführlicher darzustellen. Noch immer ist es die meisterhafte Darstellung des verewigten Dozy (im I. Bde. seiner „Geschichte der Mauren in Spanien“), welche den Leser am besten in die Kenntniss des geschichtlichen Verlaufs dieser merkwürdigen Kämpfe und ihrer Wirkungen auf die Gestaltung des muhammedanischen Staatslebens einführen kann. Es genüge daher, auf diese erschöpfende Darstellung zu verweisen.

V.

Hingegen ist es ein Moment dieser Erscheinung in der Geschichte des Islam, bei dem wir in diesem Zusammenhange zu verweilen haben: die Frage nämlich nach dem Ursprung des eben betrachteten Antagonismus zwischen den arabischen Stämmen, die ihrer Abstammung nach dem Norden der Halbinsel angehörten, und jenen, welche zwar im Norden angesiedelt, ihre Abstammung auf das südliche Arabien zurückleiten, aus welchem ihre Ahnen in alten Zeiten nordwärts gewandert waren.

Einige Gelehrte haben, an der arabischen Geschichtstradition festhaltend, welche die Kämpfe zwischen Ma'add und Jemen in die Vorzeit der Ġāhiliyya zurückdichtet,¹ bis zur neuesten Zeit nicht aufgehört, an der Anschauung festzuhalten, dass die Rivalität zwischen nord- und südarabischen Stämmen in die arabische Urzeit, mindestens in die dem Islam unmittelbar vorangehende Epoche zurückreiche. Dozy hat zur Begründung dieses Rassenantagonismus sogar ein sehr ansprechendes völkerpsychologisches Schema entwickelt.² In Wirklichkeit muss man die Thatsache zugeben, dass das Bewusstsein dieses Unterschiedes zwischen nördlichen und südlichen Arabern auch in alter Zeit nachweisbar ist; und dies Bewusstsein erklärt bei der uns bekannten Art der Araber die Erscheinung, dass die Angehörigen der einen Rasse denen der anderen bei vorkommender feindseliger Gelegenheit gerne böse Eigenschaften zuschreiben, wie ja auch die Angehörigen einer und derselben Rasse im Kampfe der Stämme gegen einander solches nicht unterlassen. So wie der Kindite Imru'-'l-Ḳejs mit Stolz auf seine jemenitische Abstammung hinweist — immer vorausgesetzt, dass wir es mit einem authentischen Gedichte zu thun haben³ — so beschimpft Al-

1) Ibn Badrûn p. 104; Jâḳût II, p. 434.

2) Gesch. d. Mauren in Spanien, I, p. 73 ff.

3) innâ ma'sharun jamânûna 61: 2.

Nâbiga in seinem Unmuth die Perfidie der Jemeniten.¹ Bei einem hudejlitischen Dichter aus dem Zeitalter vor Muhammed finden wir antipathische Aeusserungen gegen die Himjar, mit denen die Verschwägerung für nicht ebenbürtig gehalten wird und von denen sonderliche Gebräuche erwähnt werden, die dem Nordaraber als unedel zu gelten scheinen.² Wir werden jedoch gleich sehen, dass solche Gesichtspunkte nur zwischen solchen Nord- und Südarabern gelten, welche vermöge ihrer Wohnorte diesen Unterschied thatsächlich darstellen.³ Dafür darf aber wieder andererseits nicht übersehen werden, dass, wenn auch der genealogische Terminus Ma'add noch nicht so schroff wie in späterer Zeit⁴ den Südarabern als conträre Einheit entgegengesetzt wird, sondern einen allgemeineren Begriff viel weiterer Art bestimmt,⁵ dennoch alte Dichter, wenn sie den Begriff des Araberthums erschöpfen wollen, ganz so wie der bei dieser Frage vielcitirte Nonnosus neben Ma'add Stämmebezeichnungen erwähnen, wie Tejj und Kinda, welche als südarabisch gelten.⁶

Es ist eine wahre Plage für alle jene, die bei der Betrachtung dieser Verhältnisse auf die Ueberlieferung der altarabischen Poesie angewiesen sind, dass die Entscheidung der Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der in Betracht kommenden Stellen — ganz abgesehen von Daten, deren apokrypher Charakter aus inneren Gründen auf der Hand liegt⁷ — oft nur auf den

1) Al-Nâbiga 30: 9 là amânata li-l-jamânî, vgl. 31: 3, dort ist der Südländer dem Sha'âmî nur geographisch entgegengestellt; vgl. B. Manâkib al-anşâr 21 (jemenische Ka'ba gegen Ka'ba şâmijja) und Stellen wie Jâkût III, p. 597, 11.

2) Hud. 57; 80: 6. Den Vorwurf, der 57: 2^a erhoben wird, macht noch Al-Farazdaq, sich wahrscheinlich auf alte Ueberlieferung stützend, dem Stamme Al-Azd, ed. Boucher p. 31, 2; 86, 6.

3) Dies gilt besonders von dem Gedicht Ham. p. 609, in welchem der tamimitische Dichter seinen Widerwillen gegen jemenisches Land und dessen Bewohner äussert und für unsern Gegenstand besonders in Betracht käme, wenn die Abfassungszeit desselben sicher bestimmt werden könnte.

4) Abû Nucejla, Ag. XVIII, p. 141, 13 nennt den Chalifen Hishâm: rabbu Ma'addin wa-siwâ Ma'addin; Abû Nuwâs (bei Rosen, Chrestomathie, p. 526 ult.), Basshâr b. Burd, Ag. III, p. 38, 7.

5) Nöldeke, ZDMG. XL, p. 179; Robertson-Smith p. 248. Schon Rückert, Amrilkais der Dichter und König p. 52, hat diese Thatsache eingesehen. Causin de Perceval II, p. 247, der an Ma'add als specifisch nordarabischem Patriarchen festhält, ist genöthigt, an einem Vers (Al-Nâbiga 18: 1—2, vgl. ib. 6: 18, 8: 17 und viele Verse des Kinditen Imrḳ.) herumzukünsteln, wenn der Name Ma'add von Stämmen gebraucht wird, die in der spätern Genealogie als südarabisch erscheinen.

6) Imrḳ. 41: 5, vgl. Lebîd p. 80 v. 4.

7) Unmöglich ist z. B. ein Vers, den Abû 'Ubejda von dem vorislamischen Hâgib b. Zurâra (Ag. X, p. 20, 16) anführt, wo der Ausdruck vorkommt: wa-ḳad 'alima-l-ḥajju-l-ma'adijju = der ma'aditische Stamm; diese Nisba setzt bereits

subjectiven Eindruck gestellt ist, den die fraglichen Gedichte auf den Beobachter machen. Misstrauen, grosses Misstrauen ist immer geboten, und wenn dies von den überlieferten Dichtungen gilt, um wie viel mehr muss es von den Erzählungen gelten, welche uns von den Philologen und Antiquaren des II.—III. Jhd.'s erzählt werden, welche die Zustände der heidnischen Gesellschaft häufig im Sinne der späteren Verhältnisse vorbildeten. Wie weit dieselben hinsichtlich des uns jetzt beschäftigenden Momentes gegangen sind, zeigt uns z. B. die Nachricht des Abû 'Ubejdâ vom heidnischen Recken Sulejk b. Sulaka, von welchem er berichtet, dass er nie moðaritische, sondern immer nur jemenitische Stämme mit seinen räuberischen Anfällen belästigte.¹

Wenn wir auch voraussetzen wollten, dass alle Spuren von bewusstem Rassenunterschied der Nord- und Südaraber vor dem Islam als unzweifelhaft echte Ueberlieferung anzusehen ist, so beweisen sie nichts dafür, dass der in späterer Zeit zur Geltung kommende Rassenhass zwischen den Elementen die sich Nordaraber, und jenen, welche sich Südaraber nannten, in jene alte Zeit zurückzuführen ist. Denn von jener spätern Verallgemeinerung, dass die auf südarabischen Ursprung zurückgeführten Stämme, welche wir seit alten Zeiten auf nordarabischem Gebiete hausend finden, allen übrigen gegenüber eine Einheit bildeten, ist in alter Zeit nichts zu vernehmen, ja wir finden Zeichen dafür, dass Stämme, deren südarabischer Charakter später mit axiomatischer Gewissheit gelehrt wird, ohne Bedenken mit sogenannten nordarabischen vermengt werden.² Und auch das innere Leben der Stämme zeigt uns, dass der Rassengegensatz nur zwischen den geographisch genommen nördlichen und südlichen (sabäischen) Arabern gewaltet haben mag, sich aber nicht auf das Verhältniss der nordarabischen Stämme zu solchen Arabern erstreckte, von welchen später mit Recht oder Unrecht festgestellt wurde, dass ihre Ahnen aus dem Süden eingewandert waren. In den alltäglichen Fehden der Stämme gegen einander kommt die Rücksicht auf Nord und Süd niemals in Betracht bei Bündnissen mit- und Kriegen gegen einander. Die Beispiele hierfür sind sehr zahlreich; wir begnügen uns mit der Anführung eines einzigen, welches als Specimen

das vorangegangene Theorienwerk der Genealogen voraus; alte Dichter sagen: *ḳad 'alimat Ma'addun* oder höchstens, wie 'Amr b. Kulthûm, Mu'all. v. 94: *wa-ḳad 'alima-l-ḳabâ'ilu min Ma'addin*. Aus Schol. zu *Ḥârith*, Mu'all. v. 49 ist ersichtlich, dass die Ursprünglichkeit des Wortes *Ma'add* in solchen Versen nicht immer als festgestellt betrachtet werden kann.

1) Ag. XVIII, p. 134, 2.

2) Mufadd. 32: 8 ff, dort ist die Quelle der bei Robertson-Smith p. 247 aus Geographen angeführten Stellen.

einer grossen Gruppe von Thatsachen dienen kann. Die aus der spätern Genealogie als südarabisch bekannte Sippe der Ġādila vom ʿTejj-stamme steht zu den nordarabischen Banû Shejbân im Hilf-verhältniss, um mit ihnen gemeinschaftlich gegen die nordarabischen Banû ‘Abs zu kämpfen.¹ Dass im Kampfe der ʿTejjiten und ihrer Verbündeten gegen Banû Nizâr von der Abstammung der letzteren in feindseliger Weise gesprochen wird,² kann man nicht auf den Antagonismus gegen die Nordaraber zurückführen, sondern muss unter demselben Gesichtspunkt betrachtet werden, wie jede andere Stammesfehde, in welcher die Feinde die Abstammung und den Adel ihrer Gegner — ob nun nördliche oder südliche — masslos zu beschimpfen pflegen. Aber auch der Umstand ist hier entscheidend, dass in den älteren Stücken der Abschiedspredigt Muhammeds wohl ein Wort über das Verschwinden dieses speciellen Rassenhasses im Islam gesagt worden wäre, wenn dieser Hass wirklich geherrscht hätte.

Das Verdienst, zu allererst die Skepsis gegen das hohe Alterthum der Verallgemeinerung des nord- und südarabischen Rassenantagonismus angeregt und durch dieselbe eine Correctur unserer Anschauungen vom arabischen Alterthum veranlasst zu haben, gebührt Nöldeke, der in einer gelegentlichen Besprechung südarabischer Traditionen auf die Ursachen der genealogischen Ausbeutung des Rassenunterschieds seitens der Südaraber hinwies.³ Noch weiter ging Halévy, der am Schlusse seiner Arbeit über die Şafâ-inschriften die arabische Ueberlieferung von der Einwanderung südarabischer Stämme in nördliche Gebiete in das Reich der Fabel verweist. Nach dieser Ansicht könne von dem südarabischen Ursprung solcher Stämme, die wir in nördlichen Gebieten finden, überhaupt nicht die Rede sein.⁴

Aber wenn auch die Ursprünge dieses Rassenantagonismus nicht in so frühe Zeit zurückversetzt werden können, wie man ihnen früher angewiesen hat, so muss doch zugestanden werden, dass die Möglichkeit seiner spätern Entfaltung in der Bestimmtheit des heidnisch-arabischen Charakters gegeben war. Die Triebe, die mit Hinsicht auf das Stammesbewusstsein im arabischen Volksgeist entwickelt waren, bedurften nur eines tiefergehenden Anlasses, um sich auf das Gebiet der nord- und südarabischen ‘Aşabijja zu lenken und innerhalb derselben zu weiterer Geltung zu gelangen. Diese neue Richtung der Stämmerivalität fügte nichts neues in den Charakter

1) ‘Antara 22. 2) Ĥam. p. 79.

3) Götting. gel. Anz. 1866, I, p. 774. Tiefer wird diese Anschauung begründet in N.’s Besprechung von Robertson-Smith’s Werk, auf welche in dieser unserer Arbeit öfter verwiesen wird (ZDMG. XL).

4) Journal asiatique, 1882, II, p. 490 und Comptes rendus des VI. international. Orientalistencongress (Leiden 1884) p. 102.

des arabischen Volkes ein; sie war eine richtige Folge desselben in seiner Beeinflussung durch neue Momente seiner Geschichte. Den unmittelbarsten Anlass dieses Gegensatzes, den Anstoss zu dieser neuen Formulirung des Stammesstolzes bot die Rivalität zwischen der auf ihr Kurejshitentum pochenden mekkanischen Aristokratie, in deren Augen der religiöse Nimbus der Anṣâr wenig Werth gehabt zu haben scheint,¹ gegen die medinensischen Anṣâr, die man auch ihrer Abstammung nach nicht für ebenbürtig hielt,² eine Rivalität, deren Aeusserungen aus der Jugendgeschichte des Islam bekannt sind. Es ist leicht zu verstehen, dass die Anṣâr nach Titeln suchten, die sie den Hegemoniegelüsten der Mekkaner entgegensetzen konnten und es ist nicht ausgeschlossen, dass sich bereits in ihrem Kreise die Keime jener auf die südarabische Vergangenheit bezüglichen Grosssprecherei entwickelten, die dann in der Literatur zu so üppiger Entfaltung gelangten, namentlich nachdem sich die Partei- und Rassengenealogen dieses Gebietes bemächtigten.

Man wird füglich erwarten dürfen, dass sich diese Rivalität, besonders in der ältesten Zeit ihres Emporkommens, in den rühmenden und beschimpfenden Gedichten der Poeten einer jeden Partei kundgebe. Leider steht uns nicht genügendes Material zur Verfügung, um in positiver Weise darstellen zu können, in welchem Umfange dies in alter Zeit geschehen ist. Man hat die Gedichte der Anṣâr gesammelt,³ aber eine solche Sammlung, welche wohl Material für die hier behandelte Frage bieten würde, scheint nicht erhalten zu sein.

Am reichlichsten ist uns anṣârische Poesie in den Gedichten des Ḥassân b. Thâbit aufbewahrt. Die Frage müssen wir hier dahingestellt sein lassen, ob jene Gedichte des Ḥassân echt seien, in welchen zum Ruhme der Anṣâr auf die grosse historische Vergangenheit Südarabiens und auf die Macht und Herrschaft, welche seine Bewohner in alter Zeit entfaltet haben, verwiesen wird,⁴ oder ob sie spätere Fictionen sind, welche in die Reihe jener poetischen Ergüsse gestellt werden müssen, welchen man, zu demselben Zwecke erdichtet, im Commentar zur sogen. himjaritischen

1) Wie wäre sonst der Vers des Achṭal (zur Zeit Mu'âwija's) denkbar: „Allen Edelsinn hat Kurejsh an sich genommen — und niedriger Sinn ist unter den Kopfbündeln der Anṣâr?“ Al-'Iḳd III, p. 140 ult.

2) Der Kurejshite betrachtet den Medinenser als 'ilg. Aḡ. XIII, p. 148, 8; XIV, p. 122, 11.

3) Aḡ. XX, p. 117, 13 ist eine solche Sammlung erwähnt.

4) Besonders Dîwân p. 77 = Ibn Hishâm p. 930, 11 ff., p. 87 = Ibn Hish. p. 931, 4 ff.; 99, 14 = Ibn H. 6, 4 und auch die p. 103 des Dîwân beginnende Kaṣîde (besonders 104, 14 ff.) läuft auf eine Glorificirung der Anṣâr hinaus mit Hinweis darauf, dass sie ihre rühmlichen Eigenschaften von hohen Ahnen erbten.

Ḳaṣīde zu vielen Dutzenden begegnet¹ und deren in den philologischen und genealogischen Werkstätten mit Vorliebe geschmiedet wurden.² Für jeden Fall muss zugestanden werden, dass man den vorzugsweise anṣārischen Dichter für den geeigneten Träger der Ruhmreden über südarabische Vergangenheit gehalten hat; ein Umstand, der mit als Beweis dafür gelten kann, dass der südarabische Ruhm gegenüber den Nordarabern ein vorwiegend anṣārishes Interesse war. Man darf wohl in diesem Streit der Anṣār gegen die Ḳurejšhiten die Quelle erblicken, aus welcher stetig fortwachsend die Rivalität zwischen nördlichen und südlichen Arabern geflossen ist. Der Ausdruck Al-anṣār wird mit der Zeit — was mit dem ihm ursprünglich entgegenstehenden Namen: Al-muhâgirûn niemals der Fall war — geradezu zu einer genealogischen Bezeichnung.³ Da sie nach der Ueberfluthung Medina's durch Zugehörige anderer Stämme sich in besondere Theile der Stadt und Umgebung niedergelassen zu haben scheinen,⁴ wird die Aufrechterhaltung des Zusammenhaltes um so leichter. Ma'add und Moḍar — zuweilen auch Nizâr⁵ — wird zuvörderst der Bezeichnung: Anṣār entgegengesetzt,⁶ so wie man auch in der Mufâchara gegen den Anṣärer 'Abd al-Raḥmân, Sohn des Ḥassân b. Thâbit, auf die Grossthaten der Banû Tamîm hinweist.⁷

Der Wettstreit der Stämme gegen die Anṣār ist der Ausgangspunkt der spätern Ausdehnung dieses Gegensatzes auf jene Gruppen, welche

1) Einige Proben sind auch aus den Auszügen bei Kremer: Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen (Leipzig 1867) ersichtlich.

2) Abû 'Ubejda tradirt ein Gedicht von einem vorislamischen Dichter, in welchem auf südarabische Gedichte Bezug genommen wird. A.ğ. X, p. 20, 10—11. An die Authentie der historischen Elegie Zuhejr nr. 20 wird man wohl kaum glauben können.

3) Vgl. A.ğ. VII, p. 166, 14. Die Anṣār sind auch durch ihre äussere Erscheinung von den Ḳurejšhiten zu unterscheiden XX, p. 102, 8.

4) Al-Muwaṭṭa' I, p. 391 unten: Ḳarja min ḳurâ-l-anṣâr.

5) Abû-l-Aswad, ZDMG. XVIII, p. 239 unten.

6) Moḍar opp. Anṣâr Ibn Hish. 885, 8 = Dîwân Ḥass. p. 46, 15. Bei demselben Dichter werden die Gegner der Anṣār schlechthin als Ma'add bezeichnet. Dîw. p. 9, 1 (= Ibn Hish. 829, 4 v. u.): „Wir haben von den Ma'add alle Tage Bekämpfung, Beschimpfung und Schmähung“; desgleichen p. 91, 7: „Wir haben den Propheten beschützt und ihn aufgenommen, ob es nun den Ma'add gefiel oder nicht.“ Dass Ma'add hier bereits eine abgegrenzte Stammesgruppe bedeutet, beweist der Umstand, dass p. 82, 10 in einem Schmähgedicht gegen die Banû Asad b. Chuzejma denselben vorgeworfen wird, sie schwanken unter den Ma'add hin und her, und aus dem folgenden Verse ist ersichtlich, dass dieselben den Ḳurejšhiten beigezählt zu werden wünschten; desgleichen wird p. 83, 5 den Thaḳîf zugerufen, sie mögen doch aufhören, sich den Ma'add zuzuzählen, da sie doch nicht von Chindif abstammen. Ma'add opp. Ḡassân p. 86, 4 v. u. vgl. 99, 14 = Ibn Hishâm p. 6, 4 v. u.

7) A.ğ. XIII, p. 153, 5 v. u.

— wohl zuvörderst, um sich an die Anşârgruppe anzuschliessen — sich als von Südarabien ausgegangen betrachteten. Der nord- und südarabische Antagonismus wurzelt in der Rivalität zwischen Kurejšhiten und Anşâr. Das Bewusstsein und der Charakter dieses Ursprunges ist noch lange Zeit nach dem Emporlodern dieser Streitigkeiten in dem Rassenkampfe der Araber lebendig geblieben. Im ersten Viertel des III. Jhd.'s verkehrte in Başra der beduinische Dichter Nâhid b. Thauma aus dem Stamme der Kilâb b. Rabî'a; von ihm ist eine Kaşide überliefert, in welcher er das nördliche Araberthum gegen einen poetischen Vertreter der Südaraber vertheidigt und zum Schluss darauf hinweist, dass der Prophet und die ältesten Helden des Islam dem nördlichen Araberthum entstammten. Diese Verherrlichung der nördlichen Stämme wurde — so wird erzählt — in Anwesenheit eines Abkömmlinges der Anşâr vorgelesen und dieser soll gesagt haben: „Er hat uns (durch den Hinweis auf den Propheten und seine Genossen) zum Schweigen gebracht; möge ihn Gott zum Schweigen bringen.“¹ Also noch zur Zeit dieses Wettstreites, oder noch in jener Zeit, aus welcher die Nachricht von demselben stammt, hat man die südarabische Sache als die besondere Angelegenheit der Anşâr betrachtet, wie denn die Erscheinung, dass, wenn man von Vorzügen der Südaraber sprach, man in erster Reihe die Anşâr im Auge hatte, aus vielen Beispielen nachgewiesen werden kann. Den angeblichen Ausspruch Muḥammeds: „Der göttliche Geist kommt auf mich von Jemen her“ hat man auf die Anşâr bezogen.²

Ohne Zweifel ist diese Rivalität auch in der ältesten Zeit ihrer Entwicklung auf religiöse Argumente gestützt worden; erst später sind die historischen Momente, die man von beiden Seiten in ruhmrediger Prahlerei beibrachte, dazu gekommen. Wir haben eben gesehen, wess sich die Nordaraber zu rühmen pflegten. Man hat sich anşârischerseits nicht gescheut, dies kräftige Ruhmesargument bei Seite zu schieben. „Wir haben ihn geboren (waladnâhu) und unter uns ist sein Grab“, oder bestimmter: „wir haben aus Kurejšh ihren Grossen geboren, wir haben geboren den guten Propheten aus der Familie des Hâšim“ so argumentirt Ḥassân,³ wohl mit

1) Aġ. XII, p. 35, 6. 2) Al-Siddîkî Bl. 74^a.

3) Dîwân p. 24, 5; 91, 12. Dasselbe kommt auch in dem in südarabischem Sinne erdichteten Gespräch des Sejf b. Dî Jazan mit 'Abd al-Muṭṭalib zum Ausdruck, bei Al-Azraķî p. 101, 7 waķad waladnâhu mirâran w Allâhu bâ'ithuhu ġihâran waġâ'ilun lahu minnâ anşâran, besonders mit Hinblick auf die aus Al-Azraķî angeführte Stelle. Für den Ausdruck waladnâhu vgl. Aġ. VI, p. 155, 4, derselbe könnte aber auch in der Bedeutung: „wir haben ihn wie unser eigenes Kind beschützt“ verstanden werden, wie 'Amr b. Kulth. Mu'allaka v. 92. Vgl. auch Ḥârith, Mu'all. v. 63; Al-Fâkihî, Chroniken der Stadt Mekka II, p. 49, 13.

Bezug auf den Umstand, dass Muhammed seitens seiner Grossmutter von der medinischen Familie 'Adijj b. al-Nağğâr (sie waren also seine Châl) stammte, in deren Mitte er auch als sechsjähriges Kind einige Zeit verlebte.¹ Gegen jenes schwer abzuweisende Argument von der nordarabischen Abstammung des Propheten,² welches auch in der Administration für die Bevorzugung der Nordaraber ausgebeutet wurde,³ haben wohl die Anşâr am liebsten darauf hingewiesen, dass „der Prophet einige zehn Jahre unter den Kurejshiten predigte, vergeblich wartend, ob er wohl einen gleichgesinnten Anhänger fände, dass er sich den Besuchern des mekkanischen Marktes anbot, aber keinen fand, der ihn aufnahm,⁴ keinen, der für ihn Propaganda gemacht hätte, bis er endlich in Medîna eine Gemeinde fand, die der Anşâr, welche seine Sache zu der ihrigen machten, so dass sie den besten Freund als ihren Feind betrachteten, wenn er Muhammed befeindete.⁵ Eben deshalb scheinen die Gegner selbst die Benennung Anşâr, welche diesem Ruhmes-titel Ausdruck giebt, sehr ungerne geduldet zu haben. „Was ist diese Benennung? — so lässt man 'Amr b. al-Āş zu Mu'âwija sagen — führe sie vielmehr auf ihre Genealogie zurück“, d. h. sie mögen sich nicht mit diesem Ehrennamen benennen, sondern nach ihrer Abstammung bezeichnet werden.⁶ Die Anşâr wiesen ferner auf die vielen falschen Propheten hin, welche die nordarabischen Stämme lieferten und betonten immer wieder, dass nicht die Verwandten, sondern die Anhänger des Propheten alles Ruhmes werth seien.⁷

Der Islam hat, soweit er den alten Stammeswettstreit nicht beseitigen konnte, demselben noch neues Material geliefert; man konnte jetzt auch die Verdienste der einzelnen Stämme um die muhammedanische Sache und ihren Eifer in der Unterstützung derselben mit in den Wettstreit einbeziehen.⁸

1) Ibn Hishâm p. 107; vgl. Jâkût I, p. 100, 21; Sprenger I, p. 145.

2) Aġ. III, p. 27 werden die Prahlereien eines Jemeniten dadurch abgeschnitten, dass man ihn auf den Ruf des Mu'eddin verweist, der eben zu ertönen begann; der verherrlicht nicht einen Südaraber. Dieses Argument leuchtet auch aus der Erzählung Aġ. IV, p. 43, 6 v. u. ff. hervor. Vgl. auch Jâkût III, p. 330, 6.

3) Al-Mâwerdî, ed. Enger, p. 352, 3 u. 4) ju'wî vgl. Sûre 8: 73.

5) Al-Azraqî p. 377 Gedicht des Anşârerers Şirma (nach anderen von Hassân, Ibn Kutejba, ed. Wüstenfeld, p. 75, 4). Vgl. Al-'Ikd II, p. 143 das Gespräch Mu'âwija's mit dem Anşârer.

6) Aġ. XIV, p. 125. 127, diese Stelle ist von Wichtigkeit für die Würdigung der Anşâr.

7) Das kräftigste Resumé dieser Argumente findet man aus späterer Zeit am Schluss der holwânischen Kaşîde. Hschr. der K. Bibliothek in Berlin, Petermann nr. 184, fol. 113—120.

8) Ein Beispiel bei Ibn Hâġar IV, p. 174.

Aber man begnügte sich nicht mit diesem frommen Ruhm; auch die heldenmüthigsten wollten sie unter allen arabischen Stämmen gewesen sein.⁷ Bei der Art der Mittel, die man in muhammedanischen Parteikämpfen anzuwenden pflegte, ist es uns nicht unerwartet, zu sehen, dass sich die anşârische Parteitendenz auch in der Koranerklärung zur Geltung zu bringen suchte;² und noch mehr, man hat sich nicht gescheut, falsche Koranverse zu erdichten, welche berufen sein sollten, die Anşâr den Kurejshiten, ja selbst den Mitauswanderern gegenüber in ein vortheilhaftes Licht zu setzen.³

Parallel mit den Anfängen dieses auf die inneren politischen Fehden in der ersten Zeit des Chalifates gegründeten Wettstreites zwischen Anşâr und Kurejshiten begann auch die Thätigkeit der genealogischen Systematiker. Sie haben einen grossen Antheil an der stetigen Verallgemeinerung dessen, was ursprünglich die Anşâr für sich beanspruchten, auf jene Stämme, welche ihren Ursprung auf Südarabien zurückleiteten. Aber diese Ableitung selbst beruht nicht auf alten ererbten genealogischen Ueberlieferungen, sondern es waren bei ihrer Feststellung in der ältern Zeit zuweilen subjective Neigungen, ja sogar der Wille einflussreicher Menschen entscheidend. Von diesem Gesichtspunkte aus wurde, nach einem Bericht des Abû 'Ubejda, zur Zeit Jezîd's I. die Zugehörigkeit des Ğuđâm-stammes entschieden.⁴ Dieser Unsicherheit und Willkür gegenüber trat die Arbeit der Genealogen mit Dichtung und Wahrheit als disciplinirendes Moment ein; aber auch dies gab Anlass zu Meinungsverschiedenheiten und der Geltung subjectiver Neigungen und Vorurtheile. Es entsteht nun das Fabelwerk der südarabischen Sage, an dessen Aufbau Leute, wie 'Abîd b. Sharija, zur Zeit Mu'âwija's I., und Jezîd b. Rabî'a ibn Mufarriġ (st. 69), zur Zeit des Nachfolgers des Mu'âwija, grossen Antheil haben. Namentlich dem letztern Dichter, der seinen Stammbaum auf Himjar zurückleitete, schreiben arabische Kritiker die Erfindung der Legenden und Dichtungen der Tobba'fürsten zu.⁵

Für die Bestimmung des Terminus a quo des ausgebildeten Bewusstseins vom feindseligen Unterschiede der beiden arabischen Gruppen ist es das beste Mittel, zu ergründen: wann wir dem Ausdruck eines solchen Bewusstseins bei den getreuesten Dolmetschern der Gesinnung der arabischen Gesellschaft am frühesten begegnen. Bei Al-Farazdaq (st. 110) erscheinen

1) Al-'Ikd I, p. 45.

2) 9: 109 muṭahharûna hat man auf die Anşâr bezogen. 44: 36 hat man zum Ruhme der Südaraber (kaumu Tubba') ausgenutzt. Vgl. Cod. Petermann cit. fol. 14^a.

3) Nöldeke, Gesch. d. Korans, p. 181. III. der zweite Theil, in welchem die Anşâr gerühmt werden, zeigt eine Steigerung im Vergleich zum ersten, welcher die Muhâġirûn rühmt.

4) Aġ. VIII, p. 182 unten. 5) Aġ. XVII, p. 52, 12 ff.

die verschiedenen Bezeichnungen der beiden Rassengruppen in ihrer Entgegensetzung, sowie auch die Kenntniss, dass diese genealogischen Bezeichnungen den Gesamtbegriff des ganzen, zweitheiligen Araberthums umschreiben, als etwas allgemein Vorausgesetztes und bereits allenthalben Bekanntes und Anerkanntes.¹ Für die Anfänge werden wir jedoch auf eine etwas frühere Zeit verwiesen und da können für uns folgende Daten bestimmend sein. Der Dichter 'Abdallâh b. al-Zubejr (st. 60), ein fanatischer Anhänger der Umajjaden, macht den Moḍariten den Vorwurf, ruhig zugehört zu haben, als Muḥtâr das Haus des vor seiner Verfolgung flüchtigen Asmâ' b. Chârîga, den die 'Aliden verdächtigten, an der Tödtung Al-Ḥusejn's thätigen Antheil genommen zu haben, zerstören liess.

„Wäre Asmâ' von Kaḥṭân, es hätten Schaaren mit gelben Wangen ihre Schenkel entblösst.“²

Bei dem im Jahre 70 gestorbenen 'Ubejdallâh b. Kejs al-rukejjât, einem Parteigänger der Zubejriden, bedeutet, wie es scheint, der Ausdruck Moḍarî bereits die genealogische Besonderheit des nördlichen Arabers im Gegensatz zu einer andern Gruppe;³ und auch bei Al-A'shâ, aus dem süd-arabischen Hamadânstamme (st. 85), erkennen wir bereits das Eindringen dieses Sonderbewusstseins.⁴ Aus derselben Zeit haben wir auch schon oben (p. 82) eine Dichterstimme gehört, welche in diese Gruppe von Aeusserungen gehört.⁵

Diese Spuren zeigen uns, dass die zweite Hälfte des I. Jhd.'s jene Zeit ist, von welcher wir das Eindringen des nord- und süd-arabischen Antagonismus in das Bewusstsein der arabischen Gesellschaft datiren können.

VI.

Dieser Antagonismus, welcher besonders auch in der Literatur in immer mehr verbitterter Weise zum Ausdruck kam, war dazu angethan,

1) Kaḥṭân + Nizâr, Dîwân, ed. Boucher, p. 28 penult. Ḥimjar + Nizâr p. 86, 8 mini-buej Nizârin wal-jamânîna 59, 10. Azd + Nizâr 68 ult.

2) Aġ. XIII, p. 37, 22 ff. 31.

3) in dem bei Dozy, Noten zu Ibn Badrûn, p. 67, 3 v. u. citirten Gedicht. In diese Zeit gehört auch der asaditische Dichter Al-Ḥakam b. 'Abdal (blühte Mitte des I. Jhd.'s), auch bei ihm ist der Gegensatz von Kaḥṭân und Ma'add klar ausgesprochen Aġ. II, p. 153, 14.

4) Aġ. V, p. 159, 10 vgl. auch 10 v. u. 'Adnân und Kaḥṭân.

5) Auch auf Aġ. XVII, p. 59 unten, 62, 11 mag hingewiesen werden, wo Jezîd ibn Mufarriġ (s. oben p. 97) an das kaḥṭânische Bewusstsein der Jemeniten in Damaskus appellirt, um Schutz gegen die Verfolgungen zu finden, denen er von Seiten der Regierung ausgesetzt ist.

den Unwillen der theologischen Kreise zu erregen, die in den Grundlagen desselben eine arge Verletzung des Gleichheitsprincipes erblickten, welches die Lehre des Islam aufstellte. Man ging ja mit der Zeit auf Seiten der Nordaraber so weit, zu behaupten, dass selbst die jüdische Rasse oder fremdländische Mawâlî den Südarabern vorzuziehen seien.¹ Dass eine solche Anschauung nicht nur eine bloss theoretisch hingestellte Behauptung war, sondern auch im praktischen Leben zur Bethätigung gelangte, ersehen wir aus einer die Mitte des II. Jhd.'s betreffenden Nachricht, dass die Kurejshiten die im 'Omân sässigen Azditen (Südaraber) gar nicht als Araber anerkennen wollten.² Um nun die Wurzeln des Rassenstreites auszujäten, welcher durch die Theorien der Genealogen, deren System auch seinerseits wieder aus den Keimen kurejshitischer und anşârischer Rivalität emporgekommen war, nur angefacht werden musste, wurden Aussprüche des Propheten vorgeführt, welche den genealogischen Theorien entgegenarbeiten sollten. In diesen Aussprüchen wird Nord- und Südarabern ein gemeinsamer Ursprung vindicirt; in Ismâ'îl, als ihrem gemeinsamen Stammvater, treffen beide feindliche Gruppen zusammen.³ Von theologischem Geiste durchdrungene Genealogen pflegen diese Richtung und suchen dieselbe tiefer zu begründen und durch harmonisirendes Verfahren der Wahrscheinlichkeit näher zu bringen; sie lehren, dass Kaḥṭân ein Sohn Ismâ'îls sei,⁴ freilich eine leichte Art, den gordischen Knoten zu lösen.⁵ Einen Mittelweg schlugen jene Theologen ein, welche zwar alle Araber Banû Ismâ'îl nennen, aber doch einige Gruppen ausnehmen, darunter auch die Thaḳîf und die ḥadramautischen Araber.⁶ An der Ausschliessung der Thaḳafiten hat wohl die unaustilgbare Erinnerung an die Gräuel des Ḥaġġâġ b. Jûsuf ihren Antheil. Dieselbe Rücksicht hat noch eine grosse Anzahl von Aussprüchen Muḥammed's und 'Alî's entstehen lassen, die im Gegensatze zu jenen Genealogen, welche Thaḳîf regelrecht von Nizâr abstammen lassen,⁷ den Stamm des Tyrannen, dessen Stammbaum man mit

1) Ansâb al-ashrâf, ed. Ahlwardt, p. 254. 2) Aġ. XX, p. 100, 14.

3) B. Manâḳib nr. 5, vgl. auch die bei Robertson-Smith p. 247 angeführten Stellen.

4) S. Kremer, Ueber die südarabische Sage, p. 24.

5) Die Abstammung der Südaraber von Ismâ'îl wurde auch in sprachgeschichtlichem Zusammenhange gelehrt, um entgegen der ältern Tradition, nach welcher Ja'rub ein Sohn Kaḥṭân's der erste war, der arabisch redete, diese Rolle dem Ismâ'îl, als Stammvater aller Araber, zuzutheilen. Die hierauf bezüglichen Ueberlieferungen und Ansichten findet man bei Al-Sujûṭî, Muzhir I, p. 18.

6) Al-Şiddîḳî fol. 38^b (Ibn 'Asâkir).

7) und zwar einige durch Ijâd, andere durch Moḍar. Al-Ja'ḳûbî I, p. 258, 10. 260, 11; vgl. noch genealogische Legenden über Thaḳîf bei Jâḳûṭ III, p. 496—99.

Abû Rigâl in Verbindung brachte,¹ herabsetzen.² Er selbst sollte nicht von Ismâ'îl, dem Vater der Araber abstammen, sondern ein Abkömmling der gottlosen Thamudäer sein.³ In demselben Sinne verbreiteten die Theologen die Nachricht, dass der sterbende Prophet drei arabischen Stämmen seinen Widerwillen bezeugte: den Banû Thaḳîf, den Banû Ḥanîfa⁴ und den Banû Umajja. Schon die Erwähnung der letzteren zeigt uns den tendentiösen, antiumajjadischen Zug dieser Ueberlieferung, die wohl in 'abbâsidenfreundlichen Kreisen geschmiedet wurde, um die gegnerische Dynastie herabzusetzen. Und dem Ibn 'Omar wird folgender Ausspruch des Propheten nach-erzählt: „Im Stamm Thaḳîf entsteht dereinst ein Lügner und ein Verderber (mubîr).“⁵ Der Lügner ist Al-Muchtâr b. Abî 'Ubejd, der Verderber Al-Ḥaġġâġ b. Jûsuf.⁶ Dass man in vor'abbâsidischen Zeiten vom Stamme Thaḳîf anders dachte, beweist der Umstand, dass Al-Farazdaq, der dem Ḥaġġâġ nicht eben freundlich gesinnt war, die Abstammung von Thaḳîf als etwas Rühmliches betrachtet.⁷

1) Die muhammedanische Tradition über Abû Rigâl selbst und seine Rolle in dem Zuge des Abessyniers Abraha gegen die Ka'ba ist von dieser anti-thaḳafitischen Tendenz beeinflusst und wurde durch den Hass gegen Al-Ḥaġġâġ neu belebt, siehe Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, p. 208 Anm.

2) Aġ. IV, p. 74—76. An dieser Stelle findet man für die Beobachtung dieser Frage das ganze Material vereinigt.

3) Bereits einem zeitgenössischen Dichter giebt man die Verspottung seines Ursprunges in den Mund. Man nennt ihn „ilġ min Thamûd“ einen thamudäischen Barbarn. Aġ. XX, p. 13. Das Vorurtheil gegen den Th.stamm lebt auch unter den heutigen Beduinen, man nennt sie Jahûd. Doughty, *Travels II*, p. 174.

4) Die Verpönung der B. Ḥanîfa hängt wohl damit zusammen, dass der Chârîġitenhâuptling Nâfi' b. al-Azraq zu ihnen gehörte.

5) Vgl. *Ansâb al-ashrâf* p. 58, 3 v. u. 61, 5. Von den beiden Lügner aus dem Stamme Thaḳîf spricht Al-A'shâ Aġ. V, p. 159, 8 v. u.

6) Muslim V, p. 224. Al-Baġawî, *Maṣâbîh al-sunna*, II, p. 193. Ibn Badrûn p. 193.

7) *Dîwân ed. Boucher* p. 44 penult.

'Arab und 'Agam.

I.

Wir kommen hier zu einer andern Sphäre, in welcher die muhammedanische Lehre von der Gleichheit aller Menschen im Islam lange Zeit ein todter Buchstabe blieb, welcher im Bewusstsein des Arabers nicht zur Wahrheit wurde, ja welchen das tagtägliche Benehmen der Araber in der Uebung des Lebens verleugnete. Es wurden oben Traditionsaussprüche angeführt, und wir werden deren noch anderen im Laufe unserer Darstellung begegnen, in welchen über die Ausgleichung des Stammesunterschiedes innerhalb des Araberthums hinausgehend, noch ein weiteres gelehrt wird: die Gleichheit der Araber und der muhammedanischen Nichtaraber im Islam. Die eingetretene Nothwendigkeit, solche Aussprüche Muhammed und den ältesten Autoritäten des Islam anzudichten, ist ein Beweis dafür, wie wenig man im täglichen Leben den in denselben ausgesprochenen Grundsätzen huldigte; solche Aussprüche sollten den überhandnehmenden Hochmuth und Rassendünkel der Araber auch in dieser Sphäre eindämmen. Sie sind erdichtet worden sowohl von frommen Theologen, welche die Consequenzen des korânischen Wortes in allen Beziehungen des Lebens zur herrschenden Geltung bringen wollten, als auch von Nichtarabern, die, ohne von theologischen Zielen geleitet zu sein, die Selbstüberhebung ihrer Besieger in eigenem Interesse durch die Berufung auf die höchste Autorität einschränken wollten. Und es war den Nichtarabern nicht schwer, in die Bereicherung der heiligen Literatur in dieser Weise einzugreifen. Wir werden ja bald sehen, welche bestimmende Stellung sie schon sehr früh im geistigen Leben des Islam einnahmen. Man sieht es solchen Aussprüchen auf den ersten Blick an, welchem dieser beiden Kreise sie ihren Ursprung verdanken. Ein treffendes Beispiel ist der letzte Satz der Abschiedspredigt Muhammeds (S. 72 Anm. 2), den die Neumuhammedaner in der Absicht hinzufügten, um zu documentiren, dass der Prophet nicht nur die Gleichheit aller muhammedanischen Araber, sondern auch die der Nichtaraber mit den Arabern fordert.

Manches Moment in der Biographie des Propheten und der alten muhammedanischen Tradition steht im Dienste dieser Idee und gleichzeitig im Kampfe gegen die arabische Anschauung von der Inferiorität der nicht-arabischen Völker. So z. B. erzählt der Traditionsgelehrte Al-Zuhrî, dass als Bādân, der Statthalter des persischen Königs in Südarabien, auf die Kunde vom Tode des Perserkönigs, der am selben Tage starb, den Muhammed als seinen Todestag vorher verkündet hatte, eine persische Huldigungsdeputation zum Propheten abordnete, dieser sie der vollständigen Gleichstellung mit den Angehörigen der Prophetenfamilie versichert habe.¹

Es muss vorausgesetzt werden, dass die theologischen Daten, auf die wir hier Bezug genommen haben, einem Bedürfniss der religiösen Opposition gegen bestehende festgewurzelte Meinungen des Araberthums ihre Entstehung verdanken. Uralt kann allerdings das klar ausgebildete Bewusstsein der Araber von der Inferiorität anderer unabhängiger Nationen nicht genannt werden;² wenigstens ist uns keine Aeusserung eines alten Dichters bekannt, in welcher eine solche Anschauung zum Ausdruck kommt. Wenn diese Dichter nichtarabischer Nationen erwähnen, so geschieht dies nicht in jener herabwürdigenden Weise, die sich wohl unverkennbar kundgegeben hätte, wenn in der Seele des Arabers das Bewusstsein von der Niedrigkeit der fremden Rassen vorgewaltet hätte. Die Berührung des alten Arabers mit den Persern und Griechen und sein politisches Verhältniss zu denselben war nicht dazu angethan, ein Gefühl der Geringschätzung aufkommen zu lassen; vielmehr war es dazu geeignet, dass sich der Araber recht tief unter diesen Völkern stehend erkenne. Wenn der Perser Erwähnung geschieht, so beziehen sich die Epitheta, die bei solcher Gelegenheit angewendet werden, zumeist nur auf äusserliche Momente, z. B. auf ihre für das Auge des Arabers fremdartige Kleidungsart³ oder Kopfbedeckung,⁴ auf ihre schlanke Gestalt.⁵ Die persischen Schwertscheiden und Panzer werden in der arabischen Poesie erwähnt und mit einem persischen Lehnwort (*musarrad*) bezeichnet.⁶ Das Blinken des Blitzes in finsterner Nacht wird mit dem Glanze

1) Ibn Hishâm p. 46.

2) Sûre 3: 106 *chejru ummatin* bezieht sich auf die Religionsgenossenschaft, nicht auf die arabische Nation.

3) *Imr̄k.* 40: 31 *al-fârisijju-l-munaṭṭaku*, *Mufaḍḍ.* 42: 4 *ka l-fârisijjîna mashau fî l-kumam*, *Alḳ.* 13: 41 *mafdûm* = den Mund mit dem *fadâm* verdecken, sofern wir mit Fraenkel, *De vocibus etc. peregrinis* p. 3, 12 interpretiren. Die gestreiften Beinkleider der Feuerpriester dienen in späterer Zeit dem *Ġerîr* (bei Al-Ġawâlîḳî ed. Sachau p. 154, 10) zu Vergleichen.

4) Bei Al-Azraḳî p. 493, 10. 5) *Ṭarafa* 14: 17 *kubbun kal-‘aġam*.

6) Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, p. 241; Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber*, p. 208. 340.

verglichen, welchen die Lampen der Perser¹ verbreiten; ebenso wie an anderen Stellen das Lämpchen des christlichen Mönches (râhib) zur selben Vergleichung dient. Der Charakter des Fremden wird nicht in nachtheiliger Weise geschildert. Freilich liegt aber in dem Umstande, dass man sie mit Rücksicht auf ihre Sprachen als stammelnde Barbaren bezeichnet,² keine eben ehrende Absicht, sowie auch darin, dass die Verheirathung einer Araberin mit einem Perser als Missverbindung betrachtet wird,³ ein vorbereitendes Element für den am Ausgange des Heidenthums sich entwickelnden Antagonismus gegen die persische Rasse zu erblicken ist. Allerdings finden wir auch, wenn unserer Quelle hierin Glauben beigemessen werden darf, die Nachricht, dass ein Theil der Banû 'İgl mit persischen Ansiedlern, die von Iştâchr nach Bahrejn auswanderten, so enge Gemeinschaft geknüpft haben, dass sie mit der Zeit bald in das Perserthum aufgingen.⁴ Eine solche Verbindung wäre aber in der Zeit des erwachten Antagonismus nicht mehr möglich gewesen.

Die Feindschaft gegen die persische Rasse, welche in der ersten muhammedanischen Zeit unverkennbar vorhanden ist, erhielt eine mächtige Anregung durch die muthige Erhebung eines beträchtlichen Theiles des centralen Araberthums gegen die Vergewaltigung der Perser, die vermittels des Vasallenstaates von Hîra einen unwürdigen Druck auf die Araber übten, und die heldenmüthige Bekämpfung und Besiegung des Perserreiches in der Schlacht von Dû-ķâr (611 n. Chr.),⁵ einer der drei denkwürdigsten kriegerischen Begebenheiten des vorislamischen Araberthums.⁶ Man hat auch

1) maşâbilu 'uġmin, Huḍ. 134: 3. Dasselbe Bild Imrîķ. 22: 1 kanâri maġûsa, — nach einer Variante, welche in Ahlwardt's Apparat mitgetheilt ist (hirbidî), ist auch 20: 49 auf persische Priester Bezug genommen — vgl. Tamîm ibn Muķbil, Jâķût III, p. 337, 5.

2) 'Ant. 27: 2 a'ġamu ŧimŧimijjun, dieser Ausdruck wird von demselben Dichter Mu'all. v. 25 auf Aethiopier angewendet, Kremer, Südarabische Sage, p. 38. Vgl. ŧimŧimun ḥabashijjun, Aġ. XVI, p. 156, 18; Plural: ŧamâŧimu sūdun, XXI, p. 12, 17. Die Verspottung der persischen Sprache durch einen Beduinen in islamischer Zeit (kalâm al-churs, Sprache der Stummen) Nöldeke, Beitr. zur Kenntn. d. Poesie d. alt. Ar., p. 198, 11; vgl. laġŧu 'aġam Aġ. VIII, p. 136, 9.

3) Vgl. unten Abschnitt IV dieses Kapitels.

4) Abû-l-Mu'allâ al-Azdî, Jâķût II, p. 179, 20 ff. Aber min 'aġam in den Anmerkungen zu Al-Ġawâlîķî ed. Sachau p. 64, 9 ist wohl: ibn 'İġl, vgl. Aġ. XVIII, p. 164, 14.

5) Robertson-Smith p. 288 hat bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen; man könnte aber vielleicht auf den jaum al-mushaķķar zurückgehen. Caussin de Perceval II, p. 576 ff. Der jaum Dî-ķâr als Ruhmestag der Banû Shejbân über Chosru, Al-Farazdaķ, ed. Boucher, p. 59, 8.

6) Aġ. X, p. 34, 19.

einen Ausspruch des Propheten erfunden, in welchem dieser Schlachttag als epochemachend für das Verhältniss des Araberthums zu den Persern bezeichnet wird¹ und die Volkssage, welche die Begebenheiten desselben wunderbar ausschmückte,² hat das Bewusstsein von der Bedeutung dieses Tages bis in spätere Zeiten rege erhalten und in ihm den Sieg des Islam über das Perserthum praeformirt.³ Die nun platzgreifende Gesinnung der Araber erhielt nicht wenig Nahrung durch die folgenden Kriege des Islam gegen die Perser. Die Geringschätzung der fremden Nation wurde nun gesteigert durch die Suprematie, welche jetzt die arabischen Stämme über das Staatswesen errungen hatten, welches einst sie im Zaume hielt. Wenn ihnen schon der im Kampfe unterlegene, zumal der in Kriegsgefangenschaft gerathene Araber als in der nationalen Rangstufe tiefer stehend erschien: um wie viel mehr erst nach seiner staatlichen Niederlage das fremde Volk mit seinen fremdartigen Einrichtungen und seinen, den arabischen Gewohnheiten vollends entgegengesetzten Familieninstitutionen, auf welche in den Augen des Arabers aller Ruhm gegründet ist?

Der kurze Zeit vor dem Islam zum Ausbruch gelangte Nationalhass wurde demnach durch die im Islam zu Tage tretenden Verhältnisse und Beziehungen um ein bedeutendes gesteigert.

II.

Unnöthige Wiederholung wäre es, nach der eingehenden Darstellung, welche das gegenseitige Verhältniss der verschiedenen Schichten des muhammedanischen Volkes nach der Eroberung fremder Provinzen: a) Vollblutaraber, b) Nichtaraber, c) Clienten (mawâlî sing. maulâ) von Seiten Alfred v. Kremer's gefunden,⁴ auf die durch diesen Schriftsteller in erschöpfender Weise klargelegten Verhältnisse nochmals einzugehen. Um die Anknüpfungspunkte für den Gegenstand der nächsten Hauptstücke zu gewinnen, müssen wir uns jedoch recapitulirend auf Dinge einlassen, die bereits in seinen Ausführungen genügende Erledigung gefunden haben, wobei wir Gelegenheit nehmen, mit einzelnen Daten das Material zu vermehren, womit er zur Aufhellung des Gegenstandes so hervorragend beigetragen hat.

Der Ausdruck Maulâ bezeichnet in seiner letzten Ausbildung: aus fremdländischen Familien stammende Menschen, deren Voreltern, oder auch sie selbst, ob nun als freigesprochene Sklaven oder freigebozene Fremde mit der Annahme des Islam in den Verband eines arabischen Stammes aufge-

1) Al-Ja'kûbî I, p. 246, 7. 2) 'Antarroman XVI, p. 6—43.

3) Der Kriegsruf der Araber war nach der Darstellung der Volkssage jâla Muḥammad.

4) Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, p. 154 ff.

nommen wurden. Dieser Ausdruck hat, wie viele andere Termini technici der Gesetzkunde und der socialen Lehre, seine Entwicklungsgeschichte durchgemacht, ehe er sich mit der Bedeutung krystallisirte, die ihm in dem Kreise, der jetzt den Gegenstand unserer Erwägung bildet, eigen ist.¹ In alter Zeit hat Maulâ den Anverwandten schlechthin bezeichnet, ohne auf die Art der Stammesgenossenschaft unterscheidendes Gewicht zu legen.² Sehr früh scheint man aber einen Unterschied gemacht zu haben zwischen dem Maulâ-l-wilâda, dem Anverwandten der Geburt nach, d. h. dem richtigen Blutsverwandten, und dem Maulâ-l-jamîn, d. h. dem durch Schwur zum Anverwandten Gewordenen,³ mit anderen Worten dem Eidgenossen, dem Ḥalîf⁴ (s. oben S. 63), der einem Stamme durch ein eidliches Sacrament, Ḳasâma (vgl. Robertson-Smith p. 149) angeschworen ist. Die Entgegensetzung dieser verschiedenen Arten der Stammesverwandtschaft kommt zu scharfem Ausdruck, wenn Maulâ, der durch Affiliation dem Stamme Einverleibte, vom Şamîm, d. h. dem ursprünglichen reinen Angehörigen des Stammes,⁵ oder vom Şariḥ⁶ (mit derselben Bedeutung) unterschieden wird. In dieser ältern Zeit bezeichnet das Wort maulâ noch nicht speciell nichtarabische Clienten eines arabischen Stammes.⁷ Wenn man der Mawâlî im schlechtesten Sinne gedenken will, spricht man von ihnen als von „Schweifern“ (ḍanabât)⁸ und „Flossfedern“ (zaʿânifa)⁹ oder „Eindringlingen“ — duchlulun, sing. —,¹⁰ denen man nicht so viel Muth

1) Eine Sammlung von Beispielen findet man auch in Kitâb al-addâd ed. Houtsma p. 29 f. Ibn al-Athîr bezeugt in seiner Nihâja (angeführt bei Al-Ḳaṣṭalânî III, p. 87, Zakât nr. 61) sechzehn verschiedene Bedeutungen des Wortes.

2) Imrḳ. 13: 5 lâ nasabun karîbun walâ maulan, nach der LA. bei Al-Jaʿḳûbî I, p. 251 penult. (Dîwân hat shâfin ohne Variante.) Al-Nâbiga 9: 6. Ḥârith, Muʿall. v. 18. ʿUrwa 15: 2. Ḥam. p. 216 v. 5; 327 v. 4—6; 629 v. 2. Lebîd p. 5 v. 5; 48 v. 3; 55 v. 4. Al-Mejdânî II, p. 139, 7 v. u. Auch im Koran 33: 5 wird mawâlîkum als Synonym von ichwânukum gebraucht, vgl. achûnâ wa-maulânâ B. Şulḥ. nr. 6.

3) Ḥam. p. 187 ult.

4) Ağ. XIX, p. 144, 12—13, das Verbum wlj III wird vom Hilf-verhältniss gebraucht Hud. 122: 2.

5) Mufaḍḍ. 30: 22; Jâḳ. III, p. 520, 2. Vgl. Ibn Hish. p. 528, 15 ḥilfuhâ wa-şamîmuhâ.

6) ʿAbd Jaġûth, Ağ. XV, p. 76, 4; Ḥassân Dîwân p. 81, 10 in einem Hîġʾ von den Thakâfîten: falejsû bi-l-şariḥi wa-lâ-l-mawâlî; şariḥ wird auch dem ḥalîf entgegengesetzt Ağ. II, p. 170, 9.

7) Bemerkenswerth Ağ. X, p. 36, 21.

8) Ḥam. p. 249 v. 4; vgl. Ağ. XXI, p. 145, 2, wo man verschiedene Ausdrücke für den Begriff solcher Stammesanhängsel finden kann.

9) Noch in späterer Zeit, Ağ. V, p. 130, 10. 10) Imrḳ. 27: 1.

und Ehrgefühl zutraut, wie dem echten Angehörigen des für seine Ehre und seinen Ruhm kämpfenden Stammes, ja denen man sogar, als ursprünglich Stammfremden, Verrath an den heiligsten Stammespflichten zuzutrauen nicht abgeneigt ist. Schwachen Stämmen war ein solcher Zuwachs an Zahl (ʿadad) wohl nicht unwillkommen; aber als besonders rühmlich galt es, solcher Elemente entrathen zu können.¹

Die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich aus den Siegen des Islam ergaben, erforderten eine noch eingehendere Bestimmung und Classificirung des Maulâ-begriffes. Aus den Kriegen wurden fremdländische Gefangene heimgebracht, welche mit der Zeit freigelassen, dem Stamme des frühern Besitzers als Mawâlî affiliirt wurden und den Bestand der arabischen Nation ergänzten. Diese waren nicht angeschworene Clienten. Die früheste theoretische Berücksichtigung dieser Art von Mawâlî — deren Verhältniss zum Stamm, dessen Leibeigene sie früher waren, auch in der alten Traditionsliteratur ihre Stelle hat — neben den oben erwähnten beiden Classen, findet sich in einem dem ʿOmar II. zugeschriebenen, aber wahrscheinlich in späterer Zeit fabricirten, Erlass an einen seiner Landpfleger. In diesem Erlass heisst es: Mawâlî giebt es dreierlei: 1. maulâ raḥimin, d. h. der Blutsverwandte (= m. al-wilâda); 2. m. ʿatâqa, d. h. der Freigelassene, der durch den Act der Emancipation zum Clienten seines frühern Herrn wird; 3. m. al-ʿaḳd, wohl ein freier Araber, der durch einen besondern Rechtsact zum Zugehörigen eines Stammes wird, dem er weder durch Geburt angehört, noch aber früher als unfreier Mann angehört hatte (= m. al-jamîn). An diese drei Arten des Maulâ-verhältnisses werden in dem Document, aus dem ich hier schöpfe, erbrechtliche Unterschiede geknüpft, die wohl nur, wie vieles in den muhammedanischen Institutionen, theoretische Bedeutung haben, weil die Praxis des Lebens ganz andere Normen zur Geltung brachte.² Die hier erscheinende Dreitheilung des Maulâ-standes war ein Bedürfniss der Verhältnisse, unter denen sie entstand. Sie berücksichtigt wohl den alten Sprachgebrauch, indem sie den Stamaraber auch Maulâ nennt, in ihrer zweiten Kategorie liegt aber der Keim der neuen Anwendung des Wortes.

Die ausgedehnten Eroberungen des Islam unter Angehörigen fremder, nichtarabischer Rassen, erweckte das Bedürfniss, zur Bezeichnung solcher Nichtaraber, die sich nach der Eroberung ihrer Heimath zum Islam bekehrten und aus dem Stande der Kriegsgefangenschaft und Slaverie befreit, durch Affiliation einer reinarabischen Familie einverleibt wurden, einen besondern

1) Mufaḳḳ. 32: 21 lejsa fihâ ashâibu, vgl. Al-Ġawâlîḳî ed. Sachau p. 20, 3.

2) Al-ʿIḳd II, p. 334.

Terminus zu prägen. Man benutzte dazu das alte Wort Maulâ, das nun speciell zum Gegensatz von Stammaraber wird. Um den ganzen Bestand eines arabischen Stammes zu bezeichnen, sagt man z. B.: der Stamm Bâhila: ʿurbuhâ wa-mawâlîhâ, d. h. die Stockaraber unter ihnen und die dem Stamme affiliirten Fremdländer: Mawâlî.¹

Das alte Gewohnheitsrecht der Araber stellte den dem Stamme Affiliirten mit Bezug auf Rechte und Pflichten der Stammesangehörigen diesen letzteren vollkommen gleich. Nur auf wenigen Gebieten scheint man eine Ausnahme gemacht zu haben. In Medina z. B. scheint das Blutgeld (dîja) für jemanden, der dem Stamme bloss affiliirt war, nur die Hälfte des für die Tödtung eines echten Stammesangehörigen geforderten Betrages.² Aber diese Erscheinung erklärt sich durch die Thatsache, dass die Stämme kein bestimmtes Mass in ihren Blutgeldforderungen einhielten und ihren Werth in dieser Beziehung in verschiedener Weise selbständig taxirten.³ Im Allgemeinen hielt man an der Gleichheit des Maulâ mit dem Stammesangehörigen fest.⁴ Es galten diesbezüglich Grundsätze, wie z. B. die folgenden: al-walâ' luḥma⁵ ka-luḥmat al-nasab, oder: al-walâ' nasab thâbit, d. h. „das Clientelverhältniss begründet feststehende Verwandtschaft“ oder gar „Blutsverwandtschaft, wie die, welche auf gemeinsame Abstammung gegründet ist“;⁶ „maulâ-l-kaum minhum“ oder: min anfusihim, d. h. „der Maulâ eines Stammes ist ganz so zu achten, wie einer seiner ursprünglichen Angehörigen.“⁷ In diesem Sinne nennt sich ein Maulâ des Kurejshstammes, wenn man ihn um seine Zugehörigkeit fragt, nicht einen Maulâ, sondern er sagt: er sei von Kurejsh.⁸ Diesen Grundsatz scheint man auch auf äussere Beziehungen des Stammes ausgedehnt zu haben; so

1) Tab. III, p. 305, 17.

2) Caussin de Perceval II, p. 658; Aġ. II, p. 167, allerdings ist dort vom Halîf die Rede.

3) Die Ġatârîf vom Stamme Azd beanspruchen für die Tödtung eines ihrer Angehörigen den doppelten Betrag des gewöhnlichen Blutgeldes. Aġ. XII, p. 50. 54. Lebîd, Commentar p. 144, 16.

4) Antara 26: 11 liegt gehässige Gesinnung gegen Mawâlî zugrunde; man hat Ursache, diese Stelle für unecht zu halten.

5) Ueber luḥma: Robertson-Smith p. 149. Zu der dort vertretenen Ansicht kann auch Josua 9: 14 herangezogen werden; für den Ausdruck luḥma vgl. Aġ. VIII, p. 152, 7 bi-luḥmatihi wa-ahli bejtihi.

6) Vgl. Dozy, Al-Bajân al-muġrib p. 17 der Einleitung; verschiedene Erklärungen bei Al-Zurġânî zum Muwatṭa' III, p. 262.

7) B. Farâ'id nr. 23; Al-Tha'âlîbî, Der vertraute Gefährte des Einsamen, ed. Flügel, p. 266 ff.

8) Es ist nicht auffallend, dass die Mawâlî von diesem Grundsatz Gebrauch machten. Aġ. XXI, p. 131, 4.

wird z. B. der Maulâ einer Familie, welche zu einem fremden Stamme im Hilf-verhältniss steht, zum Halîf dieses Stammes.¹

Hätte man diese demokratischen Grundsätze in ihrer wörtlichen Fassung auf die Mawâlî neuerer Art übertragen, so wäre die Stellung dieses neuen Elementes innerhalb des Islam mit einem Schlage in einem der Gleichheitslehre der muhammedanischen Religion entsprechenden Sinne erledigt gewesen. Einzelne der Religion ergebene Herrscher haben das neue Verhältniss auch in diesem Sinne aufgefasst.² Aber diese demokratische Auffassung von der Stellung der neuangeworbenen Fremden gegenüber dem Araberthume wollte nicht recht in den Kopf der von ihren aristokratischen Traditionen erfüllten Araber. Abgesehen von dieser aristokratischen Sinnesart, haben auch Neid und Eifersucht viel dazu beigetragen, dass die Angehörigen urarabischer Geschlechter den Fremden die thatsächliche Anerkennung ihrer Gleichstellung nicht vergönnen mochten. Mit nicht geringem Kummer erfüllt die stolzen, prahlsüchtigen Araber besonders die Thatsache, dass es die in den Verband des Islam eingetretenen und dem Körper des arabischen Volkes einverleibten Fremden waren, welche nicht nur viel Reichthum erwarben,³ sondern auch in Folge ihrer vielseitigen geistigen Fähigkeiten, auf materiellen Gebieten sich bald des grössten Einflusses in der Gesellschaft bemächtigten.⁴ Von dem Maulâ Muslim b. Jasâr (st. 100) kann berichtet werden, dass niemand zu seiner Zeit mehr angesehen war als er.⁵ Auch auf geistigem Gebiete konnten sie sich durch die Förderung der specifisch arabischen und muhammedanischen Wissenschaften, welchen sie mit mehr Eifer, Fleiss und Erfolg oblagen, als das auserwählte Volk der Araber mit seiner einseitigen Begabung, die Führerschaft aneignen. Wohl wurde auch von den altadeligen Geschlechtern, deren Nachkommen in muhammedanischer Zeit als Dihkâne⁶ bekannt sind, dem Rassenstolz der Araber ein die arabische Gesellschaft verletzender Ahnenstolz entgegengesetzt. Darauf deutet wenigstens ein apokrypher Traditionssatz, welcher aus der Betrachtung dieser Verhältnisse heraus ersonnen zu sein scheint. „Sechserlei Menschen kommen in die Hölle, ohne dass man von ihnen vorher Rechenschaft verlangt hätte: die

1) Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 161 unten. 2) Kremer l. c. p. 155.

3) Ein Beispiel aus der Mitte des I. Jhd. Ibn Kutejba p. 89, 3.

4) Während der Araber eine faule Mähre reitet, traben die Mawâlî auf prächtigen Rossen einher. „Nicht so war unsere Gewohnheit zur Zeit des Propheten“ — so klagt schon Abû-l-Aswad al-Du'âlî. Al-Balâdorî p. 354.

5) Ibn Kutejba p. 121, 3.

6) Ueber ihren Einfluss und ihre Stellung s. Kremer, Culturgeschichte II, p. 160 ff. Für das Alter ihrer Bedeutsamkeit im muhammedanischen Staate ist Tab. II, p. 458 bemerkenswerth.

Machthaber wegen ihrer Ungerechtigkeit, die Araber wegen ihres Rassenfanatismus (ʿaṣabijja), die Dihkâne wegen ihres Hochmuthes (al-dahâkîn bil-kibar), die Kaufleute wegen ihrer Verlogenheit, die Gelehrten wegen Neidsüchtigkeit, die Reichen wegen ihres Geizes.“¹

Aus den niedrigsten Lebensverhältnissen gelang es den findigen Persern durch geschickte Benutzung der Umstände sich im ʿabbasidischen Reich in die höchsten Stellungen emporzuarbeiten.

Die Biographie des letzten Vezîr's des Ma'mûn kann als Typus dienen für die Art und Weise, wie diese strebenden Perser durch ihre überlegene Geschicklichkeit die Verwaltungsämter zu erlangen wussten.² Solcher Beispiele gab es auch in älteren Zeiten viele. Aber nicht nur in der Verwaltung sind die Fremden immer obenan;³ auch in den specifisch religiösen Wissenschaften finden wir sie — wie schon oben hervorgehoben wurde — in den allervordersten Reihen. „Fast scheint es — sagt Kremer — dass diese wissenschaftlichen Studien (Koranlesung, Exegese, Traditionskunde und Rechtswissenschaft) in den ersten zwei Jahrhunderten vorwiegend von Clienten betrieben werden“,⁴ während die eigentlichen Araber mehr zur Kenntniss ihrer alten Poesie und zur Entwicklung und Nachbildung derselben sich hingezogen fühlten,⁵ aber — fügen wir hinzu — auch auf diesem Gebiete oft von den Fremden überflügelt wurden, deren Gelehrte diese Sphäre des arabischen Geistes durch literarhistorische und geschichtliche Studien über das alte Araberthum, durch eingehende Kritik der Ueberlieferung u. s. w. in nicht geringem Masse förderten und erst recht zugänglich machten. Es wäre überflüssig, hier die vielen Namen aufzuführen, deren blosser Klang den Erweis erbringt, was die arabische Grammatik und Lexicologie den Nichtarabern verdankt; und wenn wir auch die Behauptung Paul de Lagarde's, dass „von den Muhammedanern, welche in der Wissenschaft etwas geleistet haben, keiner ein Semit war“, in dieser absoluten Fassung nicht möchten gelten lassen,⁶ so kann man doch mindestens soviel aussprechen, dass das arabische Element in den specifisch religiösen, sowie in den auf die Kenntniss der arabischen Sprache gerichteten Studien hinter den Nichtarabern stark zurück-

1) Al-Şiddîkî fol. 85^a. 2) Al-Fachrî ed. Ahlwardt p. 273.

3) Nur wenige von ihnen werden die Bescheidenheit an den Tag gelegt haben, die man dem Makhûl nacherzählt. Als ihm ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz ein Richteramt anbot, soll er die Annahme desselben mit der Bemerkung abgelehnt haben: Der Prophet sagte: „Nur ein in seinem Volke Angesehener soll unter den Leuten richten“, ich aber bin Maulâ. (Al-ʿIqd I, p. 9 unten.)

4) Culturgeschichtliche Streifzüge p. 16.

5) Kremer, Culturgeschichte II, p. 155.

6) Gesammelte Abhandlungen p. 8, Anm. 4.

blieb. Und daran tragen wohl die Araber selbst viele Schuld. Sie sahen auf die durch die Nichtaraber eifrig ergriffenen Studien mit souveräner Geringschätzung herab und glaubten, solche Kleinigkeiten passen nicht für den Menschen, der sich so stolzer Ahnen rühmen könne, sondern gehören für den *Παιδαγωγός*, der seine dunkle Genealogie mit solcher Schminke übertünchen will. „Es geziemt nicht für den Kurejshiten — so wörtlich sagt ein Vollblutaraber — dass er sich in anderes Wissen vertiefe, als in das Wissen von den alten Nachrichten (über das Araberthum), höchstens noch, wie man den Bogen zu spannen und gegen den Feind Sturm zu laufen habe.“ Als ein Kurejshit einmal bemerkte, wie ein Araberkind das grammatische Buch des Sibawejhî studirte, konnte er sich des Ausrufes nicht erwehren: „Pfui über euch; das ist die Wissenschaft der Schullehrer und der Stolz der Bettler“, denn man machte sich lustig darüber, dass jemand, der Grammatiker, Prosodiker, Rechner und Erbrechtskenner ist — für letztere Wissenschaft ist die Arithmetik unerlässlich¹ — in allen diesen Wissenschaften für sechzig Dirhem — es wird leider nicht angegeben für welche Zeit — kleinen Kindern Unterricht ertheile.²

Waren doch auch vor dem Islam zumeist Christen³ und Juden⁴ die Schulmeister der Araber, bei denen allein die letzteren lesen und schreiben erlernten, und in der That wurde in Medîna,⁵ wo die Juden die Lehrmeister stellten, das Schreiben mehr gepflegt, als in rein heidnischen Theilen der Halbinsel. Der den Heiden vollends mangelnde Umgang mit religiösen Schriften, brachte Juden und Christen eher in die Lage, diesen Kenntnissen obzuliegen, als die bücherlosen Araber, unter denen wohl die Kunst des Schreibens nicht unbekannt war, aber doch nur von Auserwählten geübt

1) Vgl. Oesterreich. Monatsschrift für den Orient, 1885, p. 137. 156. Daher die überaus häufige Zusammenstellung in Gelehrtenbiographien: fariḍ ḥâsib, Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld, p. 117, 4. 263 ult. al-faraḍî al-ḥâsib Ibn al-Athîr X, p. 201 (ann. 511) u. a. m., z. B. al-faḩîḩ al-aḩsab.

2) Al-Ġâḩiz, Bajân, fol. 92^b; vgl. ähnliche Erzählungen aus anderen Quellen bei Kremer l. c. II, p. 159.

3) Aġ. V, p. 191. Al-Muraḩḩish wird von seinem Vater in die Schule eines Christen in Al-Hîra geschickt, um die Schreibkunst zu erlernen, und den Uriasbrief, den die Dichter Al-Mutalammis und Ṭarafa dem Statthalter von Bahrejn überbringen, konnte nur ein christlicher Jüngling, den sie unterwegs trafen, lesen. Al-Jaḩûbî ed. Houtsma, I, p. 240. Unter den Ijâd — in diesem Stamm war das Christenthum verbreitet — auch der Bischof Kuṣṣ b. Sâ'ida war Ijâdit — war, wie der Dichter dieses Stammes, Umajja b. Abî-l-Ṣalt, rühmend hervorhebt, die Schreibkunst (al-ḩalam) eingebürgert (Ibn Hisham p. 32, 6).

4) In Medîna sind die Juden Schreiblehrer der Aus und Chazraġ. Al-Balâ-dorî p. 473.

5) Ibn Kutejba p. 132 ult. 133 ult. 166, 16. Vgl. Jâḩût I, p. 311, 18.

wurde,¹ zuvörderst von gebildeten Dichtern, namentlich jenen, die der Verkehr mit Hîra und dem gassânidischen Hof in dieser Kunst nur fördern konnte. Der Verkehr mit Persern² und Griechen hat dort einen das gewöhnliche Mass arabischer Bildung bedeutend überflügelnden Grad der Cultur eingebürgert, der wohl die Quelle der Bildung wurde, die sich auserwählte Culturaraber aneigneten. Ein grosser Theil der mit der Schreibkunst zusammenhängenden Nomenclatur weist auch, wie man jetzt aus Fraenkel's Nachweisen sehen kann,³ Lehnwörter auf. Von Hîra sendet der Dichter Laḳîṭ seinen schriftlichen Gruss (fi ṣahîfatin) in die Heimath;⁴ die Friedensbedingungen zwischen Bekr und Taglib wurden niedergeschrieben, aber wohl von den Organen des Königs von Hîra, unter dessen Auspicien der Friedensschluss erfolgte und bei dieser Gelegenheit ist das Lehnwort mahâriḳ (sgl. mahraḳ) bemerkenswerth, welches in der bezüglichen Mittheilung benutzt wird.⁵ Bezeichnend ist für die Seltenheit der Schreiber, dass ein alter Dichter einen weisen Mann, von dem er eine Sentenz citirt, als jenen bezeichnet, „der die Schrift dictirt auf Pergament, auf welches sie der Schreiber aufzeichnet.“⁶ Aus der Thatsache, wie primitive Schreibmaterialien man noch zur Aufzeichnung des Koran verwendete,⁷ kann man einen Begriff davon bekommen, in wie unentwickelter Weise die Schreibkunst auch von jenen geübt wurde, die ihrer zu jener Zeit im Hîgâz kundig waren;⁸ und wie wenige deren zu jener Zeit gewesen sein mögen, erhellt aus dem Bericht, dass sich Kriegsgefangene der Badr-schlacht durch Schreibunterricht an Lösegeldes statt loskaufen konnten.⁹ Sehr wenig Pfleger

1) Vgl. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd, p. 28. Dass die Dichter die Spuren verlassener Zeltlager mit geheimnissvollen Schriftzügen vergleichen, ist eher ein Beweis dafür, dass ihnen die Schrift etwas fremdartiges war. Darauf deutet auch die Bezeichnung al-wahj, die in diesem Zusammenhang häufig zu finden ist, z. B. Zuhejr, Append. 4. Zu den bei Fraenkel (Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 244 ff.) angeführten Stellen füge ich hier einige charakteristische Verse hinzu: Aḡ. XIX, p. 104, 14; Abû Du'ejb bei Ibn al-Sikkîṭ p. 276 (karakmi-l-dawâti jadburuhâ-l-kâtibu-l-ḥimjarî); Ṭarafa 12: 2. 13: 1. 19: 2; Jâḳûṭ III, p. 58, 21 (Ba'îth). Die bei Fraenkel angeführte 'Antarstelle (27: 2) ist nachgeahmt von 'Alî b. Chalîl, Aḡ. XIII, p. 15, 9 u. karakmi ṣahâ'ifi-l-fursi.

2) Bemerkenswerth ist kuttâb al 'aḡam, Ḥam. p. 763 v. 1.

3) Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 244 ff.

4) Dessen Gedichte ed. Nöldeke, Orient und Occident I, p. 708. Al-Jâḳûṭî I, p. 259, 10.

5) Ḥârith, Mu'all. v. 67. 6) Huḍejl 56: 15.

7) Fränkel l. c. p. 245 unten.

8) Scherben werden als Schreibmaterial noch zur Aufzeichnung der Gedichte des Abû-l-'Atâhijja verwendet. Aḡ. III, p. 129.

9) Al-Mubarrad p. 171, 19.

solcher Kenntnisse fanden sich unter den von fremden Berührungen und Einflüssen unberührt gebliebenen, so zu sagen, unverfälschten Arabern, namentlich aber unter den Beduinen, welche die Kunst des Lesens und Schreibens bis zum heutigen Tage ganz ebenso verachten,¹ wie zur Zeit des Dichters *Du-l-rumma*, welcher zeitlebens ein Geheimniss daraus machen musste, dass er des Schreibens kundig sei. „Bewahre es als Geheimniss — sagte er zu jemand, dem er sich unvorsichtigerweise verrathen hatte — denn bei uns wird dies als Schmach betrachtet (fa-'innahu 'indana 'ajb).²

Wir begreifen nach diesen Antecedentien leicht, dass der richtige Araber auch auf der durch die unmittelbaren Folgen des Islam herbeigeführten Culturstufe die höheren Wissenschaften, welche das durch die neue Religion erweckte Bedürfniss anregte, den Fremden, den neuangeworbenen *Āgam* — wie er sie nannte — überantwortete und sein geistiges Leben am liebsten in dem alten Ideale vom „vollkommenen“ Araber³ aufgehen liess. Damit will nicht gesagt sein, dass die Araber sich der Pflege der Wissenschaft vollends verschlossen. Die Gelehrten-geschichte des Islam weist manchen echten Araber auf, der, wie z. B. *Al-Mu'arrif* aus dem Beduinenstamm der *Sadūs* (st. 195), nicht die letzte Stelle in der Pflege der islamischen Wissenschaften einnahm, und seine Gelehrtenlaufbahn in folgender Weise charakterisirte: „Ich kam aus der Wüste und nichts wusste ich von den Regeln der arabischen Sprache, meine Kenntniss war blosser Instinct, zuerst lernte ich die Regeln im Collegium des *Abû Zejd al-Anšârî al-Başri*.“ Derselbe machte dann grosse Reisen bis nach *Merw* und *Nisâbûr*, wo er viel Wissenschaft verbreitete, die er auch in literarischen Werken niederlegte.⁴ Aber der Araber musste sein ganzes natürliches Wesen verändern, sich in das Element fremder Bildung tauchen, wenn er in dieser

1) Vgl. *Robinson, Palaestina und die südlich angrenzenden Länder II*, p. 402: „aber selbst dieses (dass der Scheich der *Ta'âmira*beduinen des Lesens und Schreibens kundig war) ist so unerhört und abweichend von der *Bedawîn*-sitte, dass die *Ta'âmira* dadurch in den Augen anderer Stämme herabgewürdigt wurden.“ Wie armselig es noch heute unter den Beduinen mit der Kenntniss der Schrift bestellt ist, auch dort, wo man ausnahmsweise sich derselben rühmt, ersieht man aus *ZDPV. IX*, p. 247. Wenn *Wallin's Wüstendichter* „bei den neunundzwanzig Buchstaben des Alphabets“ schwört, *ZDMG. VI*, p. 190, v. 1, so zeigt er auch dadurch, dass er kein eigentlicher beduinischer Dichter ist (vgl. *Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern u. s. w.* p. 6 des Separatabdrucks).

2) *Ag. XVI*, p. 121.

3) S. oben p. 45, Anm. 5. In jenen Kreisen, in denen man, wie in *Medîna*, auch vor dem Islam unter dem Einfluss schriftkundiger Umgebung Werth auf die Aneignung der Schreibkunst legte, gehörte auch der Besitz dieser Kenntniss zu den Attributen des „Vollkommenen“. *Al-Balâdorî* p. 473—4.

4) *Ibn Challikân* nr. 755.

Weise sich zum Mann der theoretischen Wissenschaften umformte. Dies gelang nur einer kleinen Minorität, welche auf geistigem Gebiete von den neu-erworbenen Fremdlingen, die ihren mitgeborenen Bildungstrieb nur auf die durch die Eroberung erzeugten Verhältnisse anzuwenden hatten, leicht überflügelt wurde.

Und in der That ist es eines der lehrreichsten Kapitel der Culturgeschichte des Islam, die stetigen Fortschritte zu verfolgen, die das Mawâlithum im geistigen Leben des Islam machte. Wenn wir den Nachrichten der arabischen Geschichtsschreiber Glauben schenken dürften, so reichte die Betheiligung der Perser an der arabischen Bildung bis in die vormuhammedanische Zeit hinauf. Der Vorgänger jenes Bâdân, Statthalters in Jemen, den wir oben als Zeitgenossen Muhammeds erwähnten, war Churrachosra, Sohn und Nachfolger des Statthalters Marwazân. Dieser Churrachosra soll sich in Jemen völlig arabisirt haben, er recitirte arabische Gedichte und bildete sich nach arabischer Weise; diese seine Arabisirung („ta^carrabuhu“ sagt unsere Quelle) war Ursache seiner Rückberufung.¹ Es werden unter den islamischen Religionsgelehrten auch solche Männer von persischem Ursprunge genannt, deren Ahnen nicht erst durch den Islam in Contact mit arabischem Wesen kamen, sondern zu jenen persischen Truppen² gehörten, die unter Šejf b. Dî Jazan in arabische Lande geriethen.³ Im Islam nahm die Arabisirung der nichtarabischen Elemente und ihre Theilnahme an dem gelehrten Wesen der muhammedanischen Gesellschaft einen rapiden Aufschwung, wie dafür nicht viele Beispiele aus der Culturgeschichte der Menschheit angeführt werden könnten. Gegen Ende des I. Jhd.'s finden wir in Medina einen Grammatiker Namens Buschkest, ein Name, der ganz persisch klingt.⁴ Diesen Grammatiker, der sich mit dem Ertheilen von Unterricht in seiner Wissenschaft beschäftigte, finden wir als hervorragenden Theilnehmer an dem Chârigitenaufstande des Abû Ḥamza; in Folge dieser Theilnahme wurde er auch von den Getreuen Merwân's, die ihn ausfindig machten, getödtet.⁵ Eine ganze Reihe der berühmtesten Muhammedaner stammt von kriegsgefangenen Persern ab. Der Grossvater des Abû Ishâk,

1) Tab. I, p. 1040. Aus der Zeit des Propheten ist zu erwähnen Fejrûz al-Dejlemî (st. unter 'Othmân) vgl. Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 170.

2) Banû-l-ahrâr vgl. Aġ. XVI, p. 76; Ibn Hishâm p. 44—46; Nöldeke, Geschichte der Araber und Perser, p. 223.

3) Auf solchen Ursprung wird der berühmte Theologe Tâwûs b. Kejsân al-Ganadî (st. 106) zurückgeführt, Abû-l-Mahâsin, I, p. 289; auch Wabb b. Munabbih (st. 114), eine der grössten Stützen der biblischen Legenden im Islam. Ibn Chalikhân nr. 795 (IX, p. 150). Auch auf Bâdân selber werden gelehrte Nachkommen im Islam zurückgeleitet. Jâkût II. p. 891, 2.

4) Aġ. I, p. 114, 9 v. u. 5) ibid. XX, p. 108, 5; 110, 18 ff.

dessen Biographie des Propheten eine Hauptquelle für die Kindheitsgeschichte des Islam ist, war der Kriegsgefangene Jäsâr; desgleichen war der Vater des Abû Mûsa b. Nuşejr, der sich in Andalusien emporschwang, und die Väter und Grossväter vieler anderer, in Politik, Wissenschaft und Literatur ausgezeichnete Männer waren kriegsgefangene Perser und Türken, die einem arabischen Stamme affiliirt wurden und durch ihre völlig arabische Nisba ihren fremdländischen Ursprung fast vergessen machten.¹ Aber auch die Beibehaltung der Erinnerung an ihren fremden Ursprung ist bei solchen arabischen Mawâlî nicht ausgeschlossen, wenn sie auch nicht gerade zu häufig vorkommt. Der arabische Dichter Abû Ishâk Ibrâhîm al-Şûlî (st. 243) bewahrte in diesem seinem Familiennamen, Al-Şûlî, die Erinnerung an seinen Ahnen Şol-tekî, einen chorâsanischen Fürsten, der durch Jezîd b. al-Muhallab besiegt und seines Thrones verlustig wurde. Zum Islam bekehrt, war er einer der begeistertsten Parteigänger seines Besiegers. Auf die Pfeile, die er gegen die Truppen des Chalifen sendete, soll er die Worte geschrieben haben: „Şol ruft euch zu der Befolgung des Buches Gottes und der Sunna seines Propheten.“ Von diesem Türken stammt der berühmte arabische Dichter ab.²

Man müsste einen tiefen Griff in die Literaturgeschichte der Araber thun, wollte man nur die schlagendsten Beispiele für die Betheiligung des 'Aġam-elementes an dem gelehrten Leben der muhammedanischen Welt anführen und seine Rolle in der Religion des Islam durch klassische Beispiele erweisen. Eine statistische Behandlung dieser Verhältnisse schlosse für alle Fälle sehr zu Ungunsten der Araber. Wir können es uns aber nicht versagen, den Einfluss des nichtarabischen Elementes auf den muhammedanischen Staat und die muhammedanische Wissenschaft durch eine synchronistische Zusammenstellung der muhammedanischen Capacitäten zur Zeit des Umajjadenchalifen 'Abd-al-Malik zu illustriren. Dies wird uns um so leichter, als wir zu diesem Zwecke nur die Worte eines arabischen Schriftstellers mitzutheilen haben, den jene Erscheinung aufs Lebhafteste anregte. Ibn al-Şalâh erzählt in seinem Reisewerke, dass Al-Zuhrî, der berühmte Theologe, einst am Hofe des Chalifen 'Abd al-Malik erschien und sich dem Fürsten der Gläubigen vorstellte. Folgendes bemerkenswerthe Zwiegespräch soll da zwischen dem Herrscher und dem Gelehrten stattgefunden haben:

Ch.: Woher kommst du, Al-Zuhrî? Z.: Aus Mekka. Ch.: Wer hat dort zur Zeit deiner Anwesenheit die Herrschaft über das Volk geübt? Z.: 'Atâ' b. Rabâh. Ch.: Ist dieser Mann ein Araber, oder ein Maulâ?

1) Al-Balâdorî p. 247 giebt eine interessante Liste solcher Männer.

2) Aġ. IX, p. 21. Abû-l-Maġâsin I, p. 747.

Z.: Ein Maulâ. Ch.: Wodurch ist es ihm gelungen, diesen Einfluss über die Mekkaner zu erlangen? Z.: Durch seine Religiosität und seine Kenntniss der Ueberlieferung. Ch.: Recht so, gottesfürchtigen und in der Ueberlieferung gelehrten Männern kommt es zu, dass sie hervorragend seien unter den Menschen. Wer ist es nun aber, der in Jemen über die Menschen hervorragend? Z.: Ṭāwûs b. Kejsân. Ch.: Ist er von den Arabern oder von den Mawâlî? Z.: Von den Mawâlî. Ch.: Wodurch hat er diesen Einfluss gewonnen? Z.: Durch dieselben Eigenschaften, wie 'Aṭâ'.

So durchmusterte der Chalif in seinen Fragen alle Provinzen des Islam und er wurde von Al-Zuhrî darüber belehrt, dass in Aegypten Jezîd b. Abî Ḥabîb, in Syrien Makḥûl — der Sohn eines Kriegsgefangenen aus Kâbul, den eine Hudejlitin, in deren Diensten er stand, freigelassen hatte¹ — in Mesopotamien Mejmûn b. Mihrân, in Chorâsân Al-Daḥḥâk b. al-Muzâhim, in Baṣra Al-Ḥasan b. al-Ḥasan, in Kûfa Ibrâhîm al-Nacha'î, lauter Mawâlî, die Führerrolle in der muhammedanischen Gesellschaft inne haben. Als der Chalif sein Erstaunen über diesen Zustand ausdrückte, der dahin führen müsse, dass die Mawâlî die Herrschaft über die Araber an sich reißen und sich die letzteren unterthan machen, da sagte Al-Zuhrî: „So ist es, Beherrscher der Rechtgläubigen! Es macht dies der Befehl Gottes und seine Religion, wer sie bewahrt, der kommt zur Herrschaft, wer sie vernachlässigt, der unterliegt.“²

„Jedes Volk — so lässt man den Propheten sprechen, um der öffentlichen Meinung Ausdruck zu geben — hat Hilfstruppen, die Hilfe der Kurejsh (d. h. hier der Araber im Allgemeinen) sind ihre Mawâlî.³ Der Prophet lässt sich die Kurejshiten durch 'Omar vorstellen und als er erfährt, dass auch Bundesgenossen und Mawâlî unter ihnen seien, sagte er: ḥulafâ' unâ minnâ wa-mawâlînâ minnâ, d. h. unsere Bundesgenossen und unsere Mawâlî gehören zu uns; habet ihr nicht gehört, dass am Tage der Auferstehung die Gottesfürchtigen (gleichviel welcher Abstammung sie seien) diejenigen unter euch sind, welche mir am nächsten stehen?⁴ — Al-Buchârî

1) In unserer Erzählung wird Makḥûl als nubischer Slave bezeichnet ('abd nûbî). Bei Ibn Challikân nr. 749 wird sein Ursprung von Sind hergeleitet; sein Name ist ursprünglich Shahrâb b. Shâdil. Er war Lehrer des Auzâ'î und wurde durch seinen Scharfsinn im Rechtsspruch berühmt.

2) Al-Damîrî II, p. 107. Eine ähnliche Erzählung wird in Al-'Iḳd II, p. 95—6 mitgetheilt, das Zwiegespräch wird aber dort zwischen dem Statthalter 'Isâ b. Mûsâ und dem Theologen Ibn Abî Lejla geführt.

3) Aḥmed b. Ḥanbal bei Al-Ṣiddîḳî fol. 67^b inna li-kulli ḳaum mâdda wa-mâddat Kurejsh mawâlîhim.

4) *ibid.* fol. 69^a.

hat einen eigenen Paragraphen darüber, dass man den Mawâlî Richter- und Verwaltungsämter verleihen dürfe. Es ist bezeichnend, dass der in demselben enthaltene Bericht, dass auch in den ältesten Zeiten des Islam, angesichts echter Kurejshiten von grossem Ansehen, die Mawâlî jenen gleichgestellt wurden, von Nâfi^c (st. 116), dem Maulâ des Ibn 'Omar, herrührt.¹ Solche Berichte hatten die Aufgabe, den Arabern gegenüber die Stellung der Fremden im Staatsleben² zu rechtfertigen. Und den 'Omar lässt man auf den Vorwurf, dass er einen Maulâ zum Statthalter von Wâdi-l-ḡurâ einsetzte, antworten: Er liest das Buch Gottes und kennt die Gesetze. Hat denn nicht euer Prophet gesagt, dass Gott durch diesen Koran diese erhöht, jene erniedrigt?³ So haben sich die Pietisten mit dem Ueberhandnehmen der fremden Elemente abgefunden.⁴

Keinem von den eben angeführten fremdländischen muhammedanischen Gelehrten hätte je ein frommer Glaubensgenosse den Vorwurf gemacht, er sei als Fremdländer dem Stamaraber gegenüber auf niedrigerer Stufe. Die Thatsache, dass alle diese fremdländischen Autoritäten des Islam in der Kirchensprache des Glaubens so festen Fuss fassten, wie der echtste Abkömmling Ismaels, dass sie sogar zur wissenschaftlichen Behandlung dieser Sprache mehr beitrugen, als die Angehörigen jener Rasse, in welcher dieselbe einheimisch war, bot ihnen begründeten Anlass, den Rassenunterschied noch leichter zu überbrücken. Natürlich muss auch dies kein Kleinerer als Muhammed selbst aussprechen: „O ihr Menschen“, so lassen sie den Propheten sprechen, „fürwahr, Gott ist ein Gott, und aller Menschen Urahn ist derselbe Urahn, die Religion ist dieselbe Religion, die arabische Sprache ist weder Vater noch Mutter irgend eines von euch, sie ist nichts anderes als

1) B. Aḥkâm nr. 25 vgl. oben S. 109, Anm. 3.

2) Vgl. die aus Al-Maḡrîzî, Chiṭaṭ II, p. 332 bei Kremer, Culturgeschichte II, p. 158 Anm. 2 angeführte Stelle.

3) Bei Al-Fâkihî, Chroniken der Stadt Mekka, II, p. 36.

4) Unter den anekdotenhaften Erzählungen, welche dem Ahnenstolz der Araber gegen die Mawâlî entgegengesetzt wurden, ist auch die Erzählung des Shu'bî von der Begegnung des 'Abdallâh b. al-Zubejr mit einem Maulâ Namens Dakwân (wohl ein Anachronismus, wenn der im Jahre 101 verstorbene fromme Maulâ des Ġatafânstammes, Abû-l-Maḡâsin I. p. 274, gemeint sein soll) am Hofe des Mu'âwija zu verzeichnen. Der stolze Ibn al-Zubejr verschmâht es, dem Maulâ Rede und Antwort zu stehen. „Keine Antwort giebt es für diesen Sklaven!“ Dieser aber motivirt seine Entgegnung, dass „dieser Sklave besser ist, als du“ mit muhammedanischen Sätzen zu Gunsten der Mawâlî. Die Erzählung lässt auch den Chalifen Partei nehmen für den Maulâ. Al-'Iḡd II, p. 138. *ibid.* p. 152 findet man eine Anekdote, welche den Zweck hat, zu lehren, dass der Maulâ der überirdischen Seligkeit in höherem Masse theilhaftig werden kann, als ein Stamaraber.

eine Sprache. Wer arabisch spricht, ist demnach Araber.“¹ „Wer den Islam annimmt von (den Bewohnern) Fâris' ist (soviel wie ein) Kurejshite.“²

Wie tief man diese Thatsache schon in den frühen Zeiten des Islam fühlte und wie sehr man bestrebt war, sich mit derselben auseinanderzusetzen, zeigt der Umstand, dass man Traditionen ersann, in welchen man Muhammed selbst die eben erwähnten Verhältnisse des Islam mit prophetischem Blick vorhersehen liess. „Wir sassen — so lässt man Abû Hurejra erzählen — beim Propheten, als ihm eben die Sûra „Al-Ġumu'a“ geoffenbart wurde. . . . Unter uns befand sich Selmân der Perser. Der Prophet legte seine Hand auf Selmân und sprach: Wenn der Glaube sich bei dem Plejadengestirn befände, so würden Leute von diesem Volke³ (den Persern) ihn erreichen.“⁴ Später bezog man diesen Ausspruch auf die Wissenschaft und variierte ihn also: „Wäre die Wissenschaft an die Enden des Himmels geknüpft, so würde sie ein Volk von den Leuten in Fâris erreichen.“⁵ Man erzählt folgenden Traum des Propheten: Er sah, als ob ihm schwarze und weisse Rinder nachliefen; die weissen Rinder waren von so grosser Anzahl,⁶ dass man die schwarzen gar nicht mehr bemerken konnte. Abû Bekr, dem der Prophet diesen Traum zur Deutung vorlegte, erklärte denselben in folgender Weise: Die Schwarzen sind die Araber und die Weissen sind die Nichtaraber (‘ágam), die nach jenen zum Islam übertreten werden; sie werden sich in so grossen Massen bekehren, dass man die Schwarzen gar nicht mehr bemerken wird.⁷

III.

Wir haben hier wieder Traditionsaussprüche gesehen, welche unverkennbar die Marke jener Kreise tragen, die sich gegen die neidische Eifersucht der Stockaraber eben durch die Erdichtung und Verbreitung solcher Sentenzen zu schützen suchten. Denn — wir müssen hier darauf zurückkommen — die von den Pietisten und Persern gern propagirte Lehre des Propheten von der Gleichheit aller Menschen, ob Nord- ob Südaraber, ob Araber oder ‘Ágamî, fand bei den Vertretern der alten Ideen des heidnischen

1) Ibn ‘Asâkir bei Al-Şiddîkî fol. 90^b. Ich führe diese Tradition in diesem Zusammenhange an, obwohl sie wahrscheinlich späteres Fabricat ist (Ibn ‘Asâkir lebte 499—564); es leidet keinen Zweifel, dass fromme Muhammedaner auch früher so dachten.

2) *ibid.* fol. 38^b: man aslama min Fâris fa-hua Kurejsh.

3) In einer spätern Version ausdrücklich: von den ‘Ágam (Al-Damîrî II, p. 525).

4) B. Tafsîr nr. 301 zu Sûre 62. 5) Bei Ibn Chaldûn I, p. 478.

6) Flügel liest li-shirratihim und übersetzt: „wegen ihrer Schlechtigkeit“, dies muss man in „li-kathratihim“ — wegen ihrer grossen Anzahl — corrigiren.

7) Al-Tha‘alibî, Vertr. Gefährte, nr. 313.

Araberthums taube Ohren. Ein Schwesternsohn des Chalifen musste den Spott seiner Zeitgenossen darüber ertragen, dass seine Ahnfrauen aethiopischen Ursprunges waren.¹ Der Maulâ Zijâd al-a^cgam² (Mitte des I. Jhd.) hört von den Arabern, die ihm nicht wohl gesinnt sind, spöttische Worte ob seiner obskuren Abstammung³ und man versäumte nicht, ihn mit der den Persern zugemutheten Blutschande zu verspotten.⁴ Freilich hatte sich dieser Maulâ im Araberthum sehr heimisch gemacht, manchen arabischen Stamm mit unbarmherzigem Higâ' verfolgt⁵ und sich vermessen, Spottverse gegen die Abstammung reiner arabischer Stämme zu verbreiten. Auch denjenigen Arabern, die ihn verspotteten, ging er nicht aus dem Weg, vielmehr zahlte er ihnen mit schonungsloser Satire heim:

„Wenn das Kleid eines Jashkurî dein Kleid berührt, so darfst du Gottes Namen nicht aussprechen, ehe du dich reinigst;

„Giebt es einen Stamm, den die Schmach tödten könnte, so müsste sie zweifellos den Jashkur-stamm tödten.“⁶

„Ich staune — so erwidert er auf den gegen ihn gemünzten Spott — dass ich einen 'Anazî, der mich verspottet, nicht durchprügle.“⁷

Selbst das Blut des Maulâ soll — nach der Aeußerung eines Arabers von den Banû Shejbân — von dem des Stamarabers ganz verschieden sein, so dass man, wenn beider Blut vergossen wurde, nach ihrem Tode einen Unterschied machen könne.⁸ Nur vereinzelt und ganz ausnahmsweise wird von den Vertretern des Araberthums, zumal den Dichtern, ein freundliches Wort für die Mawâlî eingelegt.⁹ Vielmehr ist die arabische Poesie, besonders die der Umajjadenzeit, voller Schmähung und Verachtung gegen diejenigen, in deren Adern nicht das Blut arabischer Ahnen fließt. Der Dichter Al-Achtal glaubt Araber, die er erniedrigen will, nicht wirksamer schmähen zu können, als wenn er sie Leute von Azkubâd (einem Ort im Distrikt Mêsân) nennt,¹⁰ d. h. ihnen den arabischen Charakter abspricht und

1) Ibn Durejd p. 183.

2) Aber nicht wegen seines Ursprungs, sondern wegen seiner stotternden Aussprache wurde ihm das Epitheton gegeben. Ag. XI, p. 165, 8; XIV, p. 102. Al-'Ikd III, p. 296.

3) Ham. p. 678, v. 2. Besonders ist es der Dichter Al-Mugîra b. Habnâ', der ihm in dem zwischen ihnen obschwebenden Higâ' stets den Fremdländer, der sich ins Araberthum einschmuggelt, vorhält. Ag. XI, p. 166, 16 ff.; 167, 20; 168, 8 'ilg mu'âhad.

4) Ag. XIII, p. 62, 6. 5) z. B. Ibn Challikân nr. 298 u. a. m.

6) Ag. XI, p. 171 unten. Diese Satire wird noch viel später in einer Sammlung von Spottversen gegen arabische Stämme benutzt. Journ. asiat. 1853, I, p. 551.

7) Bei Sîbawejhi ed. Derenbourg II, p. 313, 13. 8) Ag. XXI, p. 209.

9) Ich habe das Gedichtchen eines Ungenannten in der Ham. p. 514 im Auge.

10) Jâkût I, p. 233, 6.

sie nach Persien verweist;¹ dahin zu gehören, galt ihnen als nicht sehr ehrenhaft. Charakteristisch ist es, dass — und zwar noch in viel späterer Zeit — der Maulâ Abû-l-^cAtâhijja selber einen arabischen Gegner, den Dichter Wâliba, welcher der Lehrmeister des Abû Nuwâs war, damit schmâht, dass es besser wäre, wenn er unter die Mawâlî ginge, da er nicht würdig sei, unter Arabern zu stehen.² Und dennoch galt es gegenüber der Zugehörigkeit zu den Persern schon als Rangeshöherung, der Maulâ eines arabischen Stammes zu werden. Ishâk al-Mausîlî (unter Hârûn al-Rashîd), der sich einen Abkömmling der Banû-l-ahrâr nannte, konnte, solange er nicht einem arabischen Stamm affiliert war, von dem Araber Ibn Ġâmi^c damit geschmâht werden, dass man sich nicht zu fürchten brauche, widerlegt zu werden, wenn man den Ishâk ein Hurenkind nennt. Erst seine Affiliation an den Stamm der Chuzejma schützte ihn vor solcher Schmähung, und er durfte sagen:

„Wenn auch die Ahrâr mein Stamm sind und mein Rang: die Schmach wird mir nur durch Châzim und den Sohn des Châzim abgewehrt.“³

Als Maulâ fand er wenigstens Halt und Vertheidigung in dem Stamm, dem er affiliert war; aber weit war er davon entfernt, dem Araber gleichgeachtet zu sein.

Noch geringschätzender war die Gesinnung, die man solchen Mawâlî entgegenbrachte, die nicht einmal Clienten einer rein arabischen Familie waren, sondern — wie sich dies häufig ereignete — wieder zu einer andern, in guter socialer Stellung befindlichen Maulâ-familie im Verhältniss der Clientel standen. Al-Farazdaq verhöhnt den ^cAbdallâh al-Ḥaḍramî, der sich erkühnt hatte, seine Gedichte zu kritisiren, mit den Worten:

„Und wäre ^cAbdallâh ein Maulâ, so machte ich ein Spottlied auf ihn, aber ^cAbdallâh ist Maulâ von anderen Mawâlî (und deshalb zu niedrig für meinen Spott).“⁴

Man lese nur den hierher gehörigen Abschnitt des philologischen Werkes von Al-Mubarrad und man wird sich von Schritt auf Schritt überzeugen, dass die Stimmung jenes Zeitalters hinsichtlich der Mawâlî sich nicht im geringsten von den Gesinnungen jener heidnischen Recken unterscheidet, die ihre Wüste für die Quelle aller ethischen Vollkommenheiten priesen. Bildet jemand — und dies erst in ^cabbâsidischer Zeit — eine Ausnahme durch seine Sympathien für die Mawâlî,⁵ so wird dies wie ein

1) Al-Tebrîzî, Comment. zu Ibn al-Sikkî (Leidener Hschr. nr. 597) p. 465, man vgl. auch Aġ. XVII, p. 65, 23; dort sagt Ibn Mufarrîġ zu der Familie des Zijâd b. abîhi: wa'irḡun lakum fî âli Mejsâna jaḍribu.

2) Aġ. XVI, p. 149. 3) Aġ. V, p. 56 unten.

4) Ibn Kutejba, in Nöldeke, Beiträge z. K. d. Poes., p. 32; 49, 10.

5) Aġ. XX, p. 96 Jûsuf b. al-Ḥaġġâġ.

Wunder der Aufzeichnung werth befunden. Und der gehässige Ton der Dichter ist nur ein Spiegelbild jener socialen Zurücksetzung der Mawâlî, von welcher uns v. Kremer eine erschöpfende Schilderung vorgeführt hat.¹

Selbst auf Grabsteinen von Mawâlî wird diese Besonderheit ihres genealogischen Verhältnisses ersichtlich gemacht; N. b. N. Maulâ des N...² In Kûfa (unser Zeugniß bezieht sich auf das II. Jhd.)³ scheint man die Mawâlî veranlasst zu haben, ihre Andacht in einer besondern Moschee zu verrichten; auch scheinen sie in Provinzen, wo sie in dichten Massen vorhanden waren (unser Beispiel ist aus Chorâsân), eine corporative Einheit gebildet zu haben.⁴ Man machte sich über die Sprachfehler der Mawâlî gerne in der verletzendsten Weise lustig; man that empört, wenn ein Fremdländer es sich herausnahm, einen Araber in Sachen der arabischen Sprache und Poesie meistern zu wollen,⁵ und vergass darüber, dass ihnen die arabische Sprachkunst die bedeutendsten Grammatiker, die emsigsten Erforscher des Schatzes der alten Sprache und Literatur verdankt.⁶ Der Vollblutaraber war von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die arabische Poesie ein Gebiet sei, das dem Maulâ ganz und gar unerreichbar ist. Ein Beduine äusserte einmal in der Moschee von Baṣra mit Bezug auf Basshâr b. Burd (st. 168), einen berühmten arabischen Dichter, der aus einem persischen Geschlecht in Tocharistân stammte und ein Freigelassener des Stammes 'Uḡejl war: „Wie kommen die Mawâlî zur Poesie?“ Wir glauben nicht, dass die beissende Antwort des angegriffenen Dichters den Wüstensohn von seinem Dünkel geheilt habe.⁷ Man hielt die Mawâlî mancher Charakterlosigkeit fähig, die man bei einem Araber für unmöglich erachtete.

„Wer die Schande, Niedertracht und Schmach aufsuchen will — fürwahr, bei den Mawâlî findet er ihren Nacken und ihre Extremitäten (d. h. er findet sie bei ihnen ganz, von Kopf bis Fuss).“⁸

Man muthet ihnen zu, in leichtsinniger Weise falsches Zeugniß abzulegen, und erzählt eine Reihe von Anekdoten darüber, wie ihre Versuche, dies Verbrechen zu begehen, von vorsichtigen Richtern erkannt werden.⁹ Und

1) Culturgeschichtliche Streifzüge, p. 21 ff.

2) Bei Wright, Kufic Tombstones in the British Museum (Proceed. of. Soc. Bibl. Arch. IX, 1887, p. 340).

3) Ṭab. III, p. 295 masǧid al-mawâlî.

4) Fragmenta hist. arab. p. 19 wird Ḥajjân al-Nabaṭî (Anf. der Regierungszeit des Sulejmân) „der Vorgesetzte der Mawâlî (in Chorâsân) genannt.“

5) Aǧ. V, p. 61 unten.

6) Al-'Iḳd I, p. 295 und Al-Ġâhiz l. c. an vielen Stellen, namentlich im Bâb al-alḥân; auch in einem andern Werke des Ġâhiz ist eine Auswahl zu finden (Al-maḥâsin wal-addâd) Hschr. der Kais. Hofbibliothek, Mixt. nr. 94, Bl. 5^b ff.

7) Aǧ. III, p. 33. 8) Al-Mas'ûdî VI, p. 150, l. 9) Al-Mubarrad p. 254.

dieser herabsetzenden Gesinnung entspricht auch die gesetzliche Behandlung der Mawâlî in jener Zeit, in welcher der arabische Rassenstolz noch ungezügelt waltete. Wir besitzen Andeutungen, aus welchen man folgern kann, dass man unter den Umajjaden bis 'Omar II. den Mawâlî, welche an den Kriegen des Islam theilnahmen, wenn möglich, den dem Stamme, dem sie zugehörten, gebührenden Antheil an der Kriegsbeute entzog. Wenn dieses Vorgehen auch nicht allgemein gültige Regel war,¹ so wurde durch die Bethätigung desselben seitens arabischer Chauvinisten ('aşabijja) gerne die altarabische Anschauung zur Geltung gebracht.²

IV.

Bei dem Werth, den jeder Araber auf den Adel seiner Abstammung legte, welcher ihm Stolz und Ehrgefühl einflösste, ist es leicht begreiflich, dass die Abstammung eines Menschen von einer Sclavin, oder, wie man sagte, von einer, die die Heerde auf die Weide zu führen hat,³ denselben zum Gegenstand der Geringschätzung machte in den Augen jedes stolzen Arabers.⁴ Man glaubte, dass nur der Sohn einer Freigeborenen die Ehre des Stammes beschützen, den Leidenden und Bedrängten Hülfe bieten, also die Pflichten der Muruwwa ausüben könne.⁵ Der Schimpf pflanzte sich durch Generationen fort, wenn man in der Ahnenreihe eines Stammes eine Sclavin nachweisen konnte. „Inna ummakum amatun“ d. h. eure Ahnfrau ist eine Sclavin, so beschimpft ein Dichter die Banû Nuğejh aus dem Stamme Dârim;⁶ zumal die Abstammung von einer „Schwarzen“ (man kennt ja die Geschichte des 'Antara) konnte einem als Schimpf vorgeworfen werden.⁷ Die Kinder aus Verbindungen eines Arabers mit einer Sclavin oder Freigelassenen galten wohl als legitim,⁸ aber der stolze Araber mochte sie nicht als ebenbürtig betrachten, obwohl man aus der Erfahrung die That-

1) Denn wir finden z. B., dass in alter Zeit die Muhammedaner aethiopischen Ursprunges im Dîwân der Banû Chath'am registriert waren. Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 88, 11.

2) Al-Ja'kûbî ed. Houtsma, II, p. 358, 8; 362, 19.

3) Mufaḍḍ. 24: 20.

4) Vgl. die Spottausdrücke: ibnu turnâ, ibnu fartanâ, Hud. 107: 13 und Commentar dazu (für die Erklärung dieses eigenthümlichen Wortes findet man das Material im Ağ. IV, p. 45). Vgl. Hud. ibid. v. 30 „meine Mutter ist ein Sclavin, wenn u. s. w.“

5) Tarafa 9: 8.

6) Ibn al-Sikkît p. 163. Man vgl. auch besonders Ḥassân, Dîwân p. 17, 11—12; 20, 4 u.

7) Ḥassân p. 19, 2 wa-ummuka saudâ'u maudûnatun.

8) Vgl. im Allgemeinen über diese Verhältnisse Robertson-Smith p. 73.

sache folgern wollte, dass solche Kinder geistig besonders begabt seien.¹ Muhammed hat (Sûre 4: 3) auch dies Vorurtheil theilweise gebrochen, indem er die legitime Ehe mit einer freigesprochenen Selavin der mit einer freigeborenen Araberin gleichstellte. Aber wie auf der ganzen Linie ihrer mit dem Stammesleben zusammenhängenden Anschauungen mochten die Vertreter des alten Araberthums auch in diesem Punkte nicht nachgeben. Der alte Araber blieb auch weiterhin unberührt von den Consequenzen der Gleichheitslehre Muhammeds und des Islam für diese in die Interessen des praktischen Lebens tief einschneidende Frage. Sowie es auch fernerhin als Titel besondern Ruhmes galt „ibnu ḥurratin“, der Sohn einer freien Mutter,² „ibnu bejdâ' i-l-ġabîn“ der Sohn einer Mutter mit weisser Stirn,³ zu sein, so bleibt die arabische Poesie auch im Islam übervoll von Satiren, deren Motiv der begründete oder erdichtete Vorwurf ist, der Verspottete oder mindestens sein Ahn sei Sohn einer Selavin.⁴ „Mukarkas“ war ein Spottname solcher, unter deren Ahnfrauen sich Selavinnen fanden.⁵ Es ist nicht auffallend, wenn wir erfahren, dass die Lieblingsselavin selbst von Seiten der arabischen Gattin ihres Herrn fortwährend Neckereien ausgesetzt ist, deren Gegenstand die edle Abstammung der freien Araberin ist, die Aufzählung ihres Vaters, ihres Ohms und ihres Bruders.⁶

Aus dem Kreise der concreten Vorkommnisse des alltäglichen Lebens könnte man kein treffenderes Beispiel für die diesbezügliche Gesinnung des echten unverfälschten Arabers anführen, als das Benehmen eines gewissen Al-Ḳattâl (der Mörder) aus dem Kilâbstamme, eines wüsten Gesellen, dessen Name selbst ein Zeugniß für seine wilden Lebensgewohnheiten abgibt; er vertrat zur Zeit des umajjadischen Chalifen Merwân b. 'Abd al-ḥakâm das alte Raubritterthum in völlig unverfälschter, durch den Islam ganz und gar nicht gezügelter Weise. Dieser Ḳattâl wollte es seinem Oheim wehren, sich mit einer Lieblingsselavin ehelich zu vereinigen, „denn wir gehören einem Stamme an, der es verabscheut, dass seine Kinder von Selavinnen geboren werden.“ Er gieng so weit, diese Selavin zu tödten, und im Process, der ihm dieses Todtschlags wegen gemacht ward, bietet sich uns das interessante Beispiel einer Leichenexhumirung und Section zu gerichtlichen Zwecken dar.⁷ Wir werden diesen Widerstand des Araberthums gegen die

1) Al-Mubarrad p. 302. Nach Al-Aṣma'î sind die Kinder von nichtarabischen Frauen die tapfersten (Al-'Iḳd III, p. 283, 14).

2) Huḍejl. 270: 30. 3) Aġ. XI, p. 154, 3 u.

4) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 223. 5) Aġ. XXI, p. 32, 22.

6) Aġ. V, p. 151, 5.

7) Aġ. XX, p. 165. Vgl. den Vers des Ḳattâl bei Sîbawejhî ed. Derenbourg II, p. 98, 7. 198, 6; die zweite Hälfte ist dort verschieden von Aġ. ibid. 162, 6 v. u.

Gleichheitslehre des Islam milder beurtheilen, wenn wir in Betracht ziehen, dass der Islam selbst in der rechtlichen Betrachtung des Sklavenwesens sehr viele Residuen der altheidnischen Anschauungsweise weiter mit sich führte.

Zwar kann nicht geleugnet werden, und dies ist von vielen Darstellern des Islam des öftern betont worden, dass der muhammedanische Geist dazu beitrug, den Gläubigen eine milde Behandlung der Sklaven zur Pflicht und zum innern Bedürfniss zu machen¹ und ein Verfahren zu fördern, dessen Wurzeln bis zu den ältesten Documenten des Islam zurückreichen.² In den kanonischen Gesetzschulen — mit Ausnahme der ḥanbalitischen — wird zwar gelehrt, dass die Zeugenschaft eines Sklaven nicht gültig sei; aber sie stehen damit im Widerspruche mit den älteren Lehren der Traditionarier, welche dieselbe als vollgültig anerkennen, und dabei hören wir Aeusserungen wie die folgende: Ihr alle seid ja nichts anderes als Sklaven und Sklavinnen.³ Aber nichtsdestoweniger müsste auch eine noch so weit gehende Apologie des Islam zugestehen, dass sich die Gründer desselben zu der Lehre von der vollen moralischen Gleichachtung des Sklaven nicht erhoben haben. Der Sklave blieb in Bezug auf die ethische Beurtheilung ein tiefer stehendes Wesen. In keinem Punkte äussert sich diese Betrachtung der Sache einschneidender, als in der Auffassung des Islam von der Verantwortlichkeit des Sklaven für sein sittliches Thun. Lehrt ja Muhammed, dass eine unzüchtige Sklavin nur die Hälfte der Strafe erhält, die über eine Freigeborene in ähnlichem Falle verhängt würde (fa 'alejhinna nişfu mâ 'alâ-l-muḥşanât),⁴ und daraus wird der Grundsatz abgeleitet, dass das „Ḥadd“ des Sklaven in jedem Falle nur das halbe Ausmass der über den Freien verhängten Strafe ausmachen dürfe.⁵ Mälîk b. Anas beruft sich auf die Praxis der Chalifen 'Omar und 'Othmân, indem er lehrt, dass der Sklave, welcher das Weinverbot überschreitet, nur die Hälfte der Geißelschläge erhält, die der Freie erhielte, der sich dieser Sünde für schuldig bekennt.⁶ In diesen Kleinigkeiten prägt sich in unverkennbarer Weise die

1) Gegenüber schiefen und ungerechten Urtheilen der meisten Reisenden darf aus neuerer Zeit verwiesen werden auf Oscar Lenz, Timbuktu I, p. 204, Snouck-Hurgronje in den Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, XIV, p. 151 und desselben Aufsatz Een Rector der Mekkaansche Universiteit (Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde, 1887, nr. 5) p. 33 des Sonderabdrucks.

2) B. 'Atk nr. 15. 16. Al-Muwaṭṭa' IV, p. 217.

3) Shahâdat nr. 13 und dazu Al-Ḳaṣṭalânî IV, p. 437. 4) Süre 4: 30.

5) Vgl. ein Beispiel Aġ. XIII, p. 152, 8 v. u. Die Casuisten lehren in Folge davon, dass die Steinigungsstrafe über Sklaven überhaupt nicht verhängt werden könne, da man diese Strafe nicht halbiren könnte. Al-Bejdâwî I, p. 205, 1.

6) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 24.

Erscheinung aus, wie die Gleichheitslehre des Islam in Lehre und Leben nicht zu consequenter Durchführung gelangen konnte und dass altererbte Vorurtheile der Gesellschaft auf diesem Gebiete ihre Spuren zurückgelassen haben. Es sollte dies nur zur Beleuchtung des Vorurtheils der Araber gegen Ehen angeführt werden, wie es jene war, die den aristokratischen Fanatismus des *Ḳattâl* aufregte.

Sehr lange dauerte es, bis diese Vorurtheile völlig abgethan wurden. Aber das Schwinden derselben hatte andererseits die Herabsetzung der Würde der Frau im Gefolge. Um die Gleichstellung der Menschen, deren Abstammung mütterlicherseits nach altarabischen Begriffen keine edle und der väterlichen Abstammung ebenbürtige genannt werden konnte, theoretisch zu begründen, gewöhnte man sich an die Anschauung, welche ein Dichter in folgende Worte gekleidet hat:

„Schmähe den Mann nicht darüber, dass er eine Mutter hat von den Griechen,
oder eine Schwarze oder eine Perserin,
„Denn die Mütter der Menschen sind nur Gefässe, welchen man zur Aufbewahrung
anvertraut war; für den Adel sind die Väter.“¹

Analogien für diese Auffassung bieten in anderer Richtung die Literaturen vieler Völker; bei Legouvé² findet man eine stattliche Anzahl von Parallelstellen aus der indischen und griechischen Literatur für diesen Gedanken, der aber nirgend mehr als im muhammedanischen Orient das Leben der Gesellschaft corrumpirt hat, obwohl er ursprünglich aus dem Kampfe gegen ein Vorurtheil hervorgegangen ist.³

Die Gleichgültigkeit der mütterlichen Abstammung war in der mittleren Zeit der *‘Abbāsiden* bereits eine abgethane Frage.⁴ Unter den *‘abbāsiden* Chalifen waren nur drei, *Al-Saffāḥ*, *Al-Manṣūr* und *Al-Mahdī*, Söhne von freien Müttern, die übrigen alle hatten Slavinnen zu Müttern.⁵ Aber wir müssen auch auf die vorbereitenden Momente eingehen.

1) *Al-‘Iḳd* III, p. 296.

2) *Histoire morale des femmes* (3. ed.) p. 214—220.

3) Dass die eben angeführten Worte des anonymen Dichters nicht bloss den individuellen Gedanken desselben darstellen, sondern einer allgemeinen Ansicht entsprechen, ersieht man daraus, dass im Volksbuch *Sîrat ‘Antar* II, p. 63, *Mâlik*, der dem *Shaddād* gegenüber die Gleichberechtigung des von einer schwarzen Selavin geborenen *‘Antar* fordert und den zögernden *Shaddād* bereden will, dies als *Sunna* unter den Arabern einzubürgern, auf ihn mit folgendem Argument einzuwirken sucht: „Ist doch das Weib nichts anderes, als ein Gefäss, in welchem der Honig aufbewahrt wird; hat man den Honig ausgehoben, wird das Gefäss beseitigt und nicht mehr in Betracht gezogen.“ Vom Standpunkte des arabischen *Patriciers* weist *Shaddād* diese Zumuthung mit folgenden Worten zurück: „Dolchstösse wären mir erträglicher, *Mâlik*, als solche Rede.“

4) *Kremer, Culturgesch. d. Orients*, II, p. 106.

5) Vgl. *ZDMG.* XVI, p. 708.

Die Thatsache, dass aus den Kriegen der arabischen Muhammedaner gegen Nationen von anderer Rasse eine Menge von kriegsgefangenen Frauen¹ in den Besitz der arabischen Magnaten fiel, gab der Frage immer mehr actuelle Bedeutung: was von Kindern zu halten sei, die von nichtarabischen Müttern stammen. Innerhalb der Frage kamen infolge der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse verschiedene Combinationen vor; konnte doch die nichtarabische Frau eine kriegsgefangene Sclavin oder die Tochter eines Maulâ u. s. w. sein. Im Sinne der muhammedanischen Lehre (man sehe z. B. Koran 2: 22) war die Frage bald entschieden und man konnte sich ja geradezu auf Eheschliessungen des Propheten selbst berufen. Al-Ḥusejn, der Enkel des Propheten, ehelichte eine kriegsgefangene Perserin — man sagt, eine persische Prinzessin —, die ihm als Beuteantheil zufiel, und dieser Ehe entstammte Zejn al-Ābidîn, und die Frommen sagten später mit Bezug auf diese Ehe und ihre Frucht: alle Menschen würden gerne Sclavinnen zu Müttern haben.² Die Theologen beriefen sich darauf, dass ja auch Ismâ'îl, der Ahn aller Araber, der Sohn der ausländischen Sclavin Hagar gewesen sei, während die freie Sarah die Ahnfrau des verachteten jüdischen Volkes ist.³

Bei dieser pietistischen Aufopferung der Familienideale des Araberthums beruhigten sich aber die altaristokratischen Kreise nicht. Es ist uns mit Bezug auf Al-Ḥusejn's obenerwähnte Ehe eine Erzählung überliefert, die, so sehr sie auch unhistorisch sei, den Conflict zwischen arabischer und muhammedanischer Gesinnung auf diesem Gebiete in kräftiger Weise widerspiegelt. Der Chalif Mu'âwija — so wird erzählt — hielt einen Späher in Medina, der ihm über die dortigen Zustände und Begebenheiten Bericht erstatten musste. Dieser Späher sandte einmal folgenden Bericht an den Chalifen: Al-Ḥusejn, der Sohn des 'Alî, gab einer seiner Sclavinnen die Freiheit und nahm sie sodann zur Ehefrau. Hierauf erliess der Chalif folgendes Sendschreiben an den Sohn des 'Alî: „Es wird mir berichtet, dass du mit Uebergang von deinesgleichen aus kurejshitischem Geblüte deine Sclavin geehelicht hast, obwohl es gebühlicher wäre, dein Geschlecht durch

1) Arabische Frauen durften im Islam nicht als Kriegsgefangene behandelt werden, B. Mağâzî nr. 70, vgl. Al-Tebrîzî zu Ḥam. p. 17, 11. Dass der dort ausgesprochene Grundsatz auf Araber bezogen wurde, ist aus der vollständigen Fassung desselben ersichtlich Ağ. XI, p. 79 ult. „la sibâ'a fî-l-islâm wa-lâ rikka 'alâ 'arabîjin fî-l-islâm.“ Hingegen werden von Ḥârith, Mu'allaqa v. 31, die erbeuteten Frauen vom Tamîmstamme Mägde (imâ') genannt, vgl. Ağ. XXI, p. 97, 1.

2) Al-Ja'kûbî II, p. 364, vgl. Ibn Challikân nr. 433 ed. Wüstenf. V, p. 4.

3) Al-'Ikd II, p. 145 unten, noch weitläufiger ibid. III, p. 296. Al-Ja'kûbî l. c. p. 390.

jene fortzupflanzen und es dir zum Ruhme gereichte, dich mit jenen zu verschwägern. Trotzdem hast du weder Rücksicht auf deine eigene Reputation genommen, noch aber warst du auf die Reinheit deiner zukünftigen Nachkommenschaft bedacht.“ Diesen Erlass beantwortete Al-Ḥusejn mit folgenden Worten: „Dein Schreiben und dein Verweis darüber, dass ich meine Freigelassene geheirathet und meinesgleichen verschmäht habe, sind an mich gelangt. Es giebt jedoch über den Propheten Gottes hinaus kein Ziel im Adel und nichts Begehrenswerthes in der Abstammung. Die ich geehlicht, war früher mein Besitz (mulk jamînî, mit Hinblick auf Sure 4: 3 u. a. m.), nun ist sie aus meiner Gewalt ausgetreten durch einen Act (der Freilassung), durch dessen Vollziehung ich Gottes Belohnung zu erreichen gehofft, dann habe ich sie wieder in mein Haus gebracht im Sinne der Sunna des Propheten. Jawohl, Gott hat durch den Islam die Niedrigkeit aufgehoben und durch denselben die Schmach niedriger Abstammung getilgt. Schmach bringt über den Muslim nur die Sünde, und Schande ist nur die Schande der Barbarei.“ Als Mu‘âwija den Brief zu Ende gelesen hatte, reichte er denselben seinem Sohne Jezîd. Nachdem ihn auch dieser gelesen hatte, sprach er: „Gar arg brüstet sich dir gegenüber dieser Ḥusejn!“ „Nicht doch“ — entgegnete der Chalif —, „aber es sind die scharfen Zungen der Banû Hâshim,¹ welche die Felsen spalten und das Wasser aus dem Meere schöpfen.“²

Die historischen Berichte erzählen uns nichts von diesem dem Ḥusejn durch Mu‘âwija ertheilten Verweise; die Nachricht wird auch dadurch verdächtig, dass für dieselbe Erzählung anderwärts die Rolle des Ḥusejn seinem Sohne ‘Alî und die des zurechtweisenden Chalifen dem ‘Abd al-Malik zugetheilt wird.³ Es ist nicht zu zweifeln, dass wir es mit einer tendentiösen Erdichtung zu thun haben, der aber der Werth als culturgeschichtliches Document nicht abzuspochen ist. Die Theologen geben in ihrer Weise in obiger Erzählung ein Bild des Widerstreites der Gesinnung des frommen Muhammedaners gegen die des stammesstolzen Arabers, eine Gesinnung, die den echten Araber in umajjadischer Zeit in noch ganz mächtiger Weise durchdrang. In dem Munde des Dichters Al-Farazdaq ist ein Spottwort: „Jâ ibn al-fârisijja“ d. h. „o du Sohn einer persischen Frau“⁴ — (ebenso wie noch viel später in dem Volksroman des ‘Antar eine missliebige Person mit der Benennung ibn al-ifrangijja (Sohn einer Frankin!)

1) Vgl. die Zungen der Kurejsh, Al-Fâkihî, Chron. d. Stadt Mekka II, p. 39, 16.

2) Zahr al-âdâb I, p. 58 nach älteren Quellen. 3) Al-‘Iqd III, p. 296.

4) Aḡ. XIX, p. 7, 4, nach ibid. II, p. 77 war die Mutter des hier verspotteten Ibn Majjâda eine Berberin, nach anderen eine Şaklabijja.

geschmäht wird),¹ — und derselbe Al-Farazdaq hört den gegen ihn gemünzten Spott seines Rivalen Ġerîr darüber, dass seine Urgrossmutter eine persische Slavine gewesen sei.² Aber selbst diese Daten zeigen ja, wie unnöglich es wurde, dass bei dem eingetretenen Umschwung der Verhältnisse im muhammedanischen Staat, bei der immer fortschreitenden Rassenkreuzung der Bevölkerung die altarabischen Stammesvorurtheile aufrecht bleiben.³

Noch strenger und unbeugsamer war die Anschauung der Araber in der ersten Zeit des Islam in Betreff der Kehrseite des bisher betrachteten Verhältnisses, nämlich in Betreff der Verheirathung einer freigebohrenen Araberin mit einem Fremdländer. Die Verhältnisse in grossen muhammedanischen Städten mussten ja auch diese Frage oft zu actuellem Bedeutung erheben: soll eine Araberin eine Maulâ Ehefrau werden?⁴ In alten Zeiten galt es als ziemlich selbstverständlich, die Möglichkeit einer freiwilligen Verehelichung der Araberin mit einem, wenn auch noch so hochgestellten Ausländer auszuschliessen.⁵ Al-Nu'mân, König von Ĥîra, und seine arabischen Unterthanen weigern sich aufs entschiedenste, eine Araberin mit dem mächtigen Perserkönig zu verheirathen. „Sie geizen mit den Frauen gegen andere Nationen, sie ziehen Entbehrung und Nacktheit der Sättigung und dem Luxus vor, sie geben den Wüstenwinden den Vorzug vor den Wohlgerüchen Persiens, das sie einen Kerker nennen.“⁶ Das vielbesprochene schöne Gedicht, welches angeblich die kelbitische Gattin des ersten Umajjaden-

1) 'Antarroman III, p. 170. 'Antar's Nebenbuhler, 'Ammâra, wird unter anderen Spottnamen so genannt.

2) Ibn Ķutejba, Kitab al-shîr wal-shu'arâ' (Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, Bl. 97^b).

3) In viel späterer Zeit verfolgt der 'Antarroman die Tendenz, mit 'Antar — einem jener Helden, von welchen die Bemerkung Renan's, Hist. du peuple d'Israel, I, p. 328, gilt — gegen die letzten Reste des altarabischen Vorurtheils anzukämpfen; darin liegt die höhere culturgeschichtliche Bedeutung dieses merkwürdigen Volksbuches.

4) In der Entstehungszeit des Islam, in welcher der Kampf für den neuen Glauben die Mitglieder der kleinen Gemeinde verbrüdete, ohne dass man viel um die genealogischen Verhältnisse der Kämpfer sich kümmerte, wurde die Frage nicht aufgeworfen. Belehrend für diese Verhältnisse ist das Beispiel des Bedr-Kämpfers Sâlim, eines Maulâ mit sehr verworrenem genealogischem Charakter, den sein Patron Abû Ĥudejfa adoptirt und ihm seine Nichte zur Ehefrau giebt. Ibn Ķutejba ed. Wüstenfeld p. 139, Al-Muwat̃a' III, p. 91. Ueber die bei dieser Gelegenheit erwähnte Art der Freilassung (sâ'ibatân) s. Muw. ib. p. 264.

5) Es galt als schimpflich, ein MuĶrif zu sein, d. h. von einer reinarabischen Mutter und einem Maulâ abzustammen, Schol. zu Ĥam. p. 79, v. 1 vgl. muĶarra', (im allgemeinen ein Kind, das aus einer Mesalliance entsteht, wenn auch beide Eltern Araber sind), Al-Farazdaq bei Al-'Iĳd III, p. 296.

6) A ğ. II, p. 30.

chalifen, Mejsûn bint Baḥdal, verfasst haben soll,¹ in welchem das Leben in der Wüste mit dem üppigen Leben der Stadt verglichen wird,² klingt wie eine poetische Bearbeitung der in dieser Aeusserung der Araber hervortretenden Weltanschauung. Auch dies Gedicht schliesst mit den Worten: „Und ein schmucker Jüngling aus meinem Stamme, sei er auch ein armer Teufel, ist mir lieber als ein wohlgenährter Barbar“ (‘ilǧ).³ Freilich sollte hier unter dem Barbarn der Chalif selbst verstanden sein.

Als wie absurd es im I. Jhd. betrachtet wurde, dass ein Maulâ eine freie Araberin eheliche, ersieht man aus einer interessanten Episode der Biographie des Dichters Nuṣejb⁴ (st. 108). Dieser brachte es zu solcher Achtung in dem Stamme, dessen Client er war, dass sein Sohn die Einwilligung des Oheims seines verstorbenen Patrons erhielt, als er um die Hand der Nichte anhielt. Aber Nuṣejb musste selbst einsehen, wie unnatürlich und unmöglich eine solche Ehe in den Augen der arabischen Aristokraten erscheinen müsse, und er liess seinen Sohn wegen seines verwegenen Wunsches durchprügeln, dem Oheim des Mädchens aber gab er den Rath, in seinem eigenen Interesse lieber einen Jüngling aus echt arabischem Stamm zu wählen. — Die Tochter des Dichters Al-‘Uǧejr aus dem Stamme Salûl, eines Strassenräubers, wie so viele andere arabische Dichter auch (st. 80), lehnt sich mit trotziger Energie gegen die ihr zugemuthete Ehe mit einem angesehenen Maulâ auf, und ihr Bruder unterstützt diese Widersetzlichkeit aufs kräftigste.⁵ Nur wenige Mawâlî werden es gewesen sein, die man besonderer Verdienste willen als völlig gleichgestellt betrachtete, wie z. B. den Ḥumrân b. Abân (st. 75), von welchem der Chalif ‘Abd al-Malik sagte, dass er als Bruder und Ohm zu betrachten sei; diesem gelang es auch, sich und seine Kinder in arabische Stämme einzuheirathen.⁶ Doch die Regel war dies nicht. Die regelmässigen Verhältnisse scheint die Nachricht zu veranschaulichen, dass der Kâḍî Bilâl b. Abî Burda, dem Abkömmling eines Maulâ, ‘Abdallâh b. ‘Aun (st. 151), mit Geisselhieben strafte, weil er sich vermass, eine Araberin zu ehelichen.⁷ Erst zur Zeit der tiefsten Erniedrigung des Araberthums⁸ konnte es vorkommen, dass

1) Redhouse, *Journal of Roy. As. Soc.*, 1886. p. 268 ff.

2) Abulfeda, *Annales* ed. Reiske, I, p. 398; vgl. *Al-Damîrî*, II, p. 297.

3) Man wird viel Verwandtschaft finden zwischen dem Gedanken dieses Gedichtes und dem einer vorislamischen Dichterin, Râma bint al-Ḥusejn aus dem Stamme Asad, zugeschriebenen (*Jâḳût* III, p. 813, 4—6).

4) *Aǧ.* I, p. 136. 5) *Aǧ.* XI, p. 154. 6) *Ibn Kutejba* p. 223 oben.

7) *Ibn Kutejba* p. 245 unten.

8) Es ist bemerkenswerth, dass die Araber in Syrien noch in unserm gegenwärtigen Jahrhundert den Türken gegenüber dieselbe Anschauung bethätigten. Der letzte arabische Dorfschulze hielt es zur Zeit der Invasion des Landes durch Ibrâhîm

der 'abbâsidische Beherrscher der Gläubigen, Al-Kā'im bi-amr Allâh, seine Tochter dem Togrulbeg zur Frau geben musste, ein Verlangen, vor dessen Erfüllung der kurejshitische Fürst anfänglich freilich zurückschauderte¹ und welches zwei Jahrhunderte früher den simpelsten Araber empört hätte. In dieser Frage verhielten sich auch solche Kreise ablehnend, welche gegen die Heirath eines Arabers mit einer nichtarabischen Frau nichts anstössiges mehr sahen. In jenem Falle sollte die höherstehende Frau ihren Rang als Angehörige eines freien Stammes mit dem des Weibes eines in der gesellschaftlichen Rangstufe tiefer Stehenden vertauschen. Wenig Stimmen erheben sich gegen die Verpönung dieser Degradation. Als Ibrâhîm b. No'mân b. Beshîr al-Anşârî seine Tochter dem auch als arabischer Dichter nicht unbedeutenden Jahjâ b. Abî Hâfşa, einem Clienten des Chalifen 'Othmân, wohl nur der reichlichen Morgengabe von 20.000 Dirhem zu Liebe antraute, da bemächtigte sich dieser Thatsache der beissende Spott der arabischen Zeitgenossen.² Und als in späterer Zeit (Anfang des II. Jhd.) eine Familie aus dem Stamm der Sulejm, durch Hungersnoth von ihren Wohnsitzen fortgedrängt, sich in Rauhâ' — im Gebiet von Bagdad — ansiedelte, da gab der Familienvater seine Tochter einem Maulâ, der um die Hand des Mädchens anhielt, zur Frau. Der Dichter Muḥammed b. Beshîr aus dem Stamm der Chârîgâ hielt diesen Vorfall für wichtig genug, um nach Medina zu reisen und denselben zur Kenntniss des Gouverneurs zu bringen, der den Befehl ertheilte, die eingegangene Ehe gewaltsam aufzulösen. Obendrein erhielt der junge Ehemann zweihundert Stockstreiche und Bart, Haupthaar und Augenbrauen wurden ihm rasirt — eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung —, was den armen Barbarn wohl tiefer schmerzte als das Spottgedicht, in welchem der denuncirende Poet die Stockstreiche, deren Spendung er veranlasste, mit schadenfrohem Humor besang.³ In der That hatte die sulejmitische Familie nach den aristokratischen Begriffen der Araber etwas sehr Anstössiges begangen; denn die richtige arabische Familie wies auch zur Zeit der Noth die Verbindung selbst mit einem Araber zurück, den sie nicht für völlig ebenbürtig hielt.⁴

Pasha für schimpflich und entwürdigend, seine Tochter einem hohen türkischen Officier zur Frau zu geben. D'Escayrac de Lautour, *Le désert et le Soudan* (deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 155.

1) Ibn al-Athîr ann. 454 ed. Bûlâk, X, p. 7, vgl. Aug. Müller, II, p. 83.

2) Al-Mubarrad p. 271, Al-'Iḳd III, p. 298 wird statt der Tochter des Ibrâhîm al-Anşârî, Chaula bint Muḳâtil b. Ḳejs b. 'Âşim erwähnt.

3) Ag. XIV, p. 150. Das Gedicht schliesst mit den Worten: „Welches Recht geziemt den Mawâlî, als die Verschwägerung von Slaven mit anderen Slaven?“

4) Ḥam. p. 117 Ġaz' b. Kulejb al-Faḳ'asî, vgl. oben S. 81, Anm. 4 und weiter unten gelegentlich des Hejtham b. 'Adijj.

Die Verschwägerung der Araber mit Mawâlî wurde, wie wir sehen, als Mésalliance betrachtet und man versäumte nicht, auch die Frage zu erwägen, ob fromme Nichtaraber im Paradiese Araberinnen zu Ehegenossen erhalten können.¹ Dass man eine solche Verbindung — mindestens in diesem irdischen Dasein — als Abnormität betrachtete, ersieht man auch aus der literarischen Thatsache, dass der Philolog und Genealog Al-Hejtham b. 'Adijj eine eigene Schrift verfasste über diejenigen Mawâlî, die sich in arabische Familien einheiratheten.² Die Frage, ob eine solche Verbindung zulässig sei, blieb noch lange Zeit eine Streitfrage der arabischen Gesellschaft; auch die Theologie war gezwungen, sich mit derselben eigens zu beschäftigen,³ ein Beweis dafür, wie schwer es war, das Vorurtheil der arabischen Aristokraten trotz Koran und Sunna zu überwinden.

Es ist für die Kenntniss der Fortdauer der altarabischen Ideen in der theologischen Ausbildung des Islam nicht unwichtig, gerade auf die Stellung der hier behandelten Frage in der gesetzlichen Literatur zu achten, welche, wenn auch nicht ein untrüglich sicheres Spiegelbild der Weltanschauung jener Kreise bietet, für welche sie berechnet war, doch als belehrende Beleuchtung der Strebungen und des sittlichen Niveaus jener Kreise dienen kann, in welchen sie entstanden ist und gepflegt wurde. Ein Beispiel hiefür bietet die theologische Behandlung der Frage, die uns in diesem Abschnitte beschäftigt hat. Bekanntlich fordert das muhammedanische Gesetz von dem Walijj, d. h. dem Vormünder des Mädchens, ohne dessen Intervention es keine Ehe eingehen kann, dass er unter anderem darauf achte, dass der zukünftige Ehegenosse dem Mädchen gleichwerthig (kufû² — wir können noch nicht sagen: ebenbürtig —) sei.⁴ Worin diese Gleichwerthigkeit bestehe, darüber hat man im II. Jhd. in theologischen Kreisen sehr viel gestritten,⁵ und hauptsächlich dreht sich dieser Streit um die Frage, ob in diese Gleichwerthigkeit auch die genealogische Ebenbürtigkeit mit inbegriffen sei. Es ist nicht auffallend, wenn wir hören, dass der fromme Medinenser Mâlik b. Anas, der Vater der muhammedanischen Gesetzwissenschaft, aus der Frage der Gleichwerthigkeit jede genealogische Rücksicht ausschliesst: nur auf religiöse Momente komme es an, der Frömmere ist der Werthvollere. Selbstverständlich dient der berühmte Lehrsatz der Abschiedspredigt Muhammeds in der Entscheidung dieser Frage

1) Al-Mubarrad p. 712, 11. 2) Fihrist p. 99 ult.

3) Vgl. Al-Ṭūsî's List of Shya books nr. 53.

4) Vgl. Kremer, Culturgeschichte I, p. 521.

5) Nicht ganz genau sind die Differenzpunkte bei Al-Sha'rânî, Mîzân II, p. 125 wiedergegeben.

als oberstes Argument.¹ Musste man ja in gesetzlicher Beziehung auch für den Fall Vorsorge treffen, dass ein Slave (Mukâtab oder 'Abd) eine freie Araberin zur Ehefrau hat.² Eine solche Verbindung ist nach der Anschauung des alten Araberthums gesellschaftlich höchst anstössig. Aber die fromme Ansicht der medinensischen Theologen, mit welcher in dieser Frage auch die Lehre der Shi'iten im Einklang steht,³ konnte nicht durchdringen; sie war mit dem Vorurtheile der Gesellschaft in Widerspruch und die muhammedanischen Gesetzgeber verstanden es recht gut, ihren Islam mit den Anforderungen der Gesellschaft und mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang zu bringen. Denn noch immer blieb die erste Frage des arabischen Vaters und der arabischen Mutter, die sie an den Bewerber ihrer Tochter⁴ oder an einen Freiwerber richteten, der um die Hand ihrer Tochter für einen Freund anhielt,⁵ ob der Bewerber die Ebenbürtigkeit (al-kaf') nachweisen könne, und selbst in diesem Falle pflegten sie noch specielle Stammesgesichtspunkte geltend zu machen.

In der ersten Zeit des Islam hatte sich auch nach dieser Richtung innerhalb der arabischen Gesellschaft der ausschliessende Geist der Ġâhiliyya nur wenig verändert. Im Heidenthum war ein Vater von Seiten seines Stammes des Lebens nicht sicher, wenn er seine Tochter eine Verbindung — wenn auch mit einem freien Araber — eingehen liess, die der Stamm von irgend einem Gesichtspunkt aus als unebenbürtig betrachten konnte.⁶ Diese Vorurtheile hörten nicht auf. Der Kurejshite 'Abd allâh b. Ġâ'far muss von den umajjadischen Fürsten die bittersten Vorwürfe darüber anhören, dass er seine Tochter dem Thakafiten Al-Ĥagġâġ zur Frau gab, obwohl dieser Mann in ansehnlicher Staatswürde stand; ja der Thakafite wird gezwungen, sich von der kurejshitischen Ehefrau zu scheiden.⁷ Manche Araber waren auf ihre edle Abstammung von väterlicher und mütterlicher Seite so stolz, dass sie überhaupt nicht zugaben, dass ihnen jemand ebenbürtig sein könne. Dies wird von dem Dichter der Banû Murra, 'Ukejl b. 'Alafa (st. 100) ausdrücklich berichtet.⁸

Die Theologen finden sich mit diesen Vorurtheilen ab. Wie Abû Ĥanîfa über unsere Frage dachte, wissen wir aus guter Quelle. Muḥammed

1) Vgl. die Reproduction der Beweisführung bei Al-Kaşṭalânî VIII, p. 21.

2) Al-Muwaṭṭa' III, p. 57. 262.

3) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâk (Kairo 1303) p. 84.

4) Aġ. XIV, p. 151, 4.

5) ibid. X, p. 53 bietet lehrreiche Details für die Kenntniss dieser Verhältnisse, vgl. auch I, p. 153, XIII, p. 34 unten, XIV, p. 64, 10 ff.

6) Aġ. XXI, p. 142, 14.

7) Al-'Iḳd I, p. 146, eine andere Version ibid. III, p. 292.

8) Aġ. XI, p. 89, 2.

b. Ḥasan al-Shejbânî (st. 189), ein Schüler des „grossen Imâm“, stellt im Namen des letztern folgende Lehre auf: „Die Kurejshiten sind einander ebenbürtig, die (übrigen) Araber sind einander ebenbürtig; von den Mawâlî gilt folgendes: wessen Grossvater und Vater bereits Muhammedaner waren, der ist (dem Araber) ebenbürtig; wenn er aber kein Heirathsgut (mahr) bieten kann, ist er nicht ebenbürtig.“¹ Die volle Gleichstellung des Maulâ mit dem Araber und der Araber selbst mit den Kurejshiten, wie sie Mâlik gefordert, wird hier auch theoretisch aufgegeben, und diese Lehre wurde im ḥanefitischen Madhab getreulich reproducirt und in den abgeleiteten Codices strenger umschrieben durch die directe Aufstellung des Grundsatzes, dass bei der Beurtheilung der Gleichwerthigkeit die genealogischen Verhältnisse (al-nasab) in Betracht kommen.² Auch in der shâfi‘itischen Schule wird der Nasab als eines der fünf Momente betont, welche bei der Beurtheilung der Kafâ‘a (Gleichwerthigkeit) nothwendig in Betracht gezogen werden müssen.³ Es steht nichts im Wege vorauszusetzen, dass sie hierin der Lehre des Shâfi‘î selbst folge. Besonders wird bezüglich der Frauen aus der Prophetenfamilie auf die genealogische Ebenbürtigkeit grosses Gewicht gelegt und die Ueberwachung dieses Umstandes zur besondern Pflicht des Naḳîb al-ashraf gemacht.⁴ Die frommen Traditionarier haben sich selbstverständlich um solche, den Vorurtheilen der arabischen Rasse entsprechenden Zugeständnisse nicht gekümmert und sich bestrebt, der unverfälschten muhammedanischen Lehre Ausdruck zu geben. Im III. Jhd. präjudicirt Al-Buchârî durch einen in seiner Sammlung üblichen Vorgang, das objective Material der Tradition durch tendentiöse Kapitelüberschriften für eine bestimmte subjective Lehre geeignet zu machen⁵, der Entscheidung der zu seiner Zeit wahrscheinlich noch viel umstrittenen Frage. Er betitelt ein Kapitel, dessen Inhalt man nur schwer als Argument für oder wider in der obschwebenden Frage benutzen kann, geradezu „Bâb: Al-akfâ‘ fi-l-dîn“: „Kapitel: Die Gleichwerthigen d. h. mit Bezug auf Religiosität.“⁶ Muslim scheint der Frage vollends aus dem Wege zu gehen.⁷ In späteren,

1) Al-ġâmī al-ṣaġīr (Bûlâk 1302, Marginalausgabe zu Kitâb al-charâġ von Kâdî Abû Jûsuf, vgl. den Brill’schen Catalogue périodique nr. 359) p. 32. Ihre jetzige Form, in Abwâb eingetheilt, hat die Schrift erst Anfangs des IV. Jhd.’s durch den Kâdî Abû Ṭâhir al-Dabbâs in Bagdâd erhalten (vgl. die Einleitung).

2) z. B. Al-Wiḳâja ed. Kasan 1879, p. 54, Commentarausgabe 1881, p. 125.

3) Minhâġ al-ṭâlibîn ed. Van den Berg, II, p. 332.

4) Al-Mâwerdî ed. Enger p. 167. 5) Vgl. meine Zâhiriten p. 103.

6) B. Nikâḥ nr. 15.

7) Ihre Stelle wäre sonst Muslim III, p. 365. Einen Beweis dafür, wie ernst es die frommen Medinenser mit der Gleichheitslehre im Eherecht nahmen, bietet auch der Umstand, dass Mâlik die Berechtigung des Muslim, mit vier Frauen gleichzeitig

noch weiter fortgeschrittenen Zeiten scheint man die Kafâ'a-frage als völlig antiquirt betrachtet zu haben, wovon man auch Spuren in der belletristischen Literatur findet.¹

V.

Die eben angeführten Thatsachen lehren uns zur Genüge die Gesinnung der arabischen Aristokratie in den ersten zwei Jahrhunderten des Islam kennen. Es ist nicht zu verwundern, wenn die Geringschätzung und Zurücksetzung, die den Maulâ von Seiten des aristokratischen Arabers sowohl im privaten Leben wie auch im öffentlichen Verkehr tagtäglich verletzte und kränkte, die Reaction der Maulâ-Klasse gegen diese Herabwürdigung und Geringschätzung des Werthes ihrer Mitglieder zur Folge hatte. Wir wollen nun in diesem Abschnitte sehen, in welcher Richtung diese Reaction zu Tage trat.

Viele Mawâlî machten es sich sehr leicht, die Ursache ihrer brüskten Behandlung durch die Araber durch eine Täuschung aus dem Wege zu räumen. Diese werden wohl die feigsten und kleinlichsten Seelen unter ihnen gewesen sein. War es bisher ihre dem Araberthum fremde Abstammung, was die Ursache ihrer Zurücksetzung bildete, so sollte durch erlogene Stammtafeln dies Hinderniss ihrer Gleichachtung aus dem Wege geräumt werden. Hatten ja die Mawâlî bei ihrem Uebertritt zum Islam ihre ausländischen Namen in der Regel ohnehin in arabisch klingende umgewandelt;² nun sollten noch unrechtmässig arrogirte Stammesnamen und genealogische Lügen den Unterschied zwischen ihnen und den Vollblutarabern vollends verschwinden lassen.

im ehelichen Verhältniss zu leben, auch auf Sklaven ausdehnt, während andere Gesetzlehrer — darunter auch Abû Ḥanîfa und Al-Shâfi'î — dem Sklaven nur zwei Frauen gönnen; vier seien das Privilegium der Freien. Al-Muwat̃a' III, p. 26 und Al-Zurkânî z. St.

1) Fâkîhat al-chulafâ' p. 49.

2) Der Grossvater des Dichters Ishâk b. Ibrâhîm al-Mausîlî hiess Mâhân; sein Sohn veränderte den Namen Mâhân in Mejmaûn (Fihrist p. 140, 11, Ag. V, 1 unten). Der Vater des Muhallab b. Abî Şufra hiess ursprünglich Baschara (Jâkût II, p. 387) oder Basfarûg (Fragmenta hist. arabic. ed. de Goeje p. 49). Faschrâ Ag. XIII, p. 64 ist wohl verschrieben; an letzterer Stelle findet man die persischen Namen in dieser Familie. Man sieht, dass bei solchen Namensänderungen auf Lautähnlichkeit zwischen den alten und den neuen Namen geachtet wurde. Eine interessante Namensänderung ist die des iranischen Gelehrten Zarâdusht b. Âdarchar in Muḥammed al-Mutawakkilî (Jâkût III, p. 185, wahrscheinlich zu Ehren des Chalifen Mutawakkil, unter dessen Auspicien der gelehrte Perser, auf dessen mündliche Mittheilungen sich Ḥamza al-Isf. häufig beruft, seine Bekehrung vollzogen hat).

Die Verwerflichkeit dieses Vorgehens zu brandmarken, war nun nicht allein der Tendenz der Nationalaraber entsprechend, sondern die hiedurch beabsichtigte Täuschung musste auch die Missbilligung der frommen Kreise, der Theologen, ohne Rücksicht auf nationale Gesichtspunkte erfahren. Denn bereits Muhammed hatte im Koran 33: 4 den genealogischen Schmuggel verpönt¹ und er soll diejenigen, die ihre Abstammung auf einen andern als den richtigen Vater zurückführen, des Unglaubens geziehen und ihnen gedroht haben, dass ihnen der Eintritt ins Paradies verweigert würde.² Allerdings bezieht sich diese Verurtheilung ursprünglich auf eine besondere Art des Schmuggels, welche eine Folge der undisciplinirten Eheverhältnisse des Heidenthums war; dass nämlich Kinder, deren Vater in Folge der Freiheit, die sich ihre Mutter im geschlechtlichen Verkehr erlaubte, diesem oder jenem Vater zugeurtheilt wurden, der auch verpflichtet war, das Kind als das seinige anzuerkennen.³ Für diese Adoption wird in der massgebenden Stelle des Buchârî der Ausdruck *iltâta* (*lâta* VIII) gebraucht, welches Wort⁴ ebenso wie das sinnverwandte *nâta* (anhängen) im allgemeinen von der Uebernahme eines Fremden und dessen vollständigen genealogischen Amalgamirung mit einem andern Stamme gebraucht wird, und zwar gewöhnlich in spöttischer verhöhnender Weise. „Du bist ein *Da'ijj*, der an die Familie des Hâshim angebunden wurde (*nîta*), wie man ein einzelnes Trinkgefäss hinter dem Reitenden anbindet.“⁵ Die Vergleichung mit dem

1) Darauf bezieht sich nach einigen Exegeten auch Sûre 68: 13; andere Erklärer halten eine solche Beziehung des Koranwortes unvereinbar mit der Tendenz des Islam, genealogische Momente vollends unberücksichtigt zu lassen. Ibn Durejd p. 108. Bezeichnend ist an dieser Stelle die Benennung des Eindringlings: *Zanîm* (von *zanama*, d. i. wulstige Fleischstücke, die von Ohr und Hals der Schafe und anderer Thiere herabhängen). *Shazzâz*, ein Maula der Tamîmiten, wird gespottet: der Rothe (s. im Anhang) der *Zanîm*. A. g. XIX, p. 163, 19 'abdun *zanîmun* la'îmu-l-ğaddi min 'ammin wachâli, XIII, p. 53, 12 *Marwân al-aşğar* spottet den Dichter 'Alî b. al-Ğahm: *Zanîmu aulâd-il-zinâ'i*. A. g. XI, p. 4, 11 v. u. *muzannam*, A. g. XXI, p. 187, 7. In der spätern Sprache heisst *Zanîmî* geradezu ein Bastard (Dozy s. v.) und es wird dem hebr. *Mamzêr* gleichgesetzt; in übertragener Bedeutung bezeichnet dasselbe Wort auch einen schamlosen Menschen, wie dies aus nr. 176 der Responsen der *Ge'ônîm* ed. Harkavy (Studien und Mittheilungen aus der kais. öff. Biblioth. St. Petersburg, IV, p. 72, 23) folgt. 2) B. *Farâ'id* nr. 36, vgl. *Manâķib* nr. 6.

3) *Nikâh* nr. 36, vgl. besonders *Al-Muwaţta'* III, p. 202 ff.

4) *Al-Muwaţta'* ibid. p. 206 penult., in der IV. (*julîtu*). A. g. XI, p. 171 ult. Die Mutter des Dichters *Suwejd al-Jashkurî* war vor ihrer Ehe mit *Abû Kâhil* an einen *Dubjânî* verheirathet; als dieser starb, war sie bereits mit *Suwejd* schwanger; ihr zweiter Mann adoptirte das Kind (*istalâta* *Abû Kâhil ibnahâ*); noch allgemeiner gebraucht bei *Ibn Hishâm* p. 64, 2.

5) *Ĥassân b. Thâbit*, *Dîwân* p. 37 penult. = A. g. IV, p. 6, 8 (*da'ijj*, A. g. = *hağîn*). Aehnliche Vergleichen mit Benutzung desselben Ausdrucks (*nîta*, *manût*)

„angehängten Trinkgefäss“ ist in diesem Zusammenhange sehr gebräuchlich,¹ so wie das „Trinkgefäss des Reitenden“ überhaupt zum Ausdruck einer Sache dient, die man verächtlich oder mindestens gleichgültig behandelt. Am besten ist dies ausgeführt in einem dem Propheten zugeschriebenen Ausspruch: „Behandelt mich nicht wie das Trinkgefäss des Reitenden (ka-kaḍaḥi-l-rākibi); der Reiter füllt das Gefäss, dann legt er es beiseite und giebt sein Reisegepäck darüber. Bedarf er des Trunkes, trinkt er aus dem Gefäss, bedarf er des Waschens, wäscht er sich daraus, bedarf er desselben gar nicht, leert er es aus; (mich dürft ihr nicht so behandeln), sondern erwähnt mich am Anfang, in der Mitte und am Ende des Gebetes.“² Besonders gerne wendete man, wie wir sahen, dies Bild von den unrechtmässigen genealogischen Ansprüchen in Bezug auf die Zugehörigkeit zu einem Stamm, dem man thatsächlich fremd ist, an, ein Vorgang, der sowohl im Heidenthum — als Adoption³ —, als auch in den ersten Zeiten des Islam⁴ sehr häufig gewesen sein muss; sonst hätte man im Higâ⁵, ob mit Recht oder Unrecht, nicht gerade dies Moment zur Verunglimpfung von unbequemen Gegnern benutzen können.⁵ Im Heidenthum haben manche Leute ihre Kriegsgefangenen⁶ oder Sklaven adoptirt, vielleicht

ibid. p. 83 ult., 97, 5 v. u.; Ag. XXI, p. 208, 2. Vgl. das Wort tanwât von dieser Wurzel in einer LA. zu Ham. p. 249, v. 4. In derselben Bedeutung wird auch ‘allaḡa gebraucht, z. B. Ag. XIII, p. 46, 19.

1) Al-sikâ al-mu‘allaḡ Ag. VIII, p. 31, 18 von dem Dichter Al-Aḡwaṣ gegen Kuthejjir (st. 105) angewendet, der, obwohl er zum Stamme Chuza‘a gehörte, um alle Welt als Kurejshite von den Banû Kinâna betrachtet werden wollte, und darob viele dichterische Kämpfe, aber auch manche thatsächliche Prügelei unternahm. — In späterer Zeit gebraucht Abû Nuwâs (bei Al-‘Iḡd III, p. 302, 3) den Vergleich: wie das Wâw, welches dem Worte ‘Amr(u) unrechtmässig angehängt ist.

2) Kaḡî ‘Ijâḡ, Al-Shifâ’ (lith. Ausg. Konstantinopel 1295) II, p. 56.

3) tabannâ, B. Nikâḡ nr. 15, Al-Azraḡî p. 469, 7; sie stellte den Adoptirten auch in erbrechtlicher Beziehung auf die Stufe der richtigen Kinder.

4) Sonderbar klingt die Nachricht (Ag. XI, p. 80), dass es unter ausdrücklicher Billigung ‘Omars geschah, dass Jezîd b. ‘Ubejd, der zur Zeit der Ġahilijja in die Slaverei der Banû Sa‘d gerathen war, sich mitsammt seiner Familie dem letztern Stamme incorporirte und es verschmähte, zu seinem eigenen Stamme zurückzukehren.

5) Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung mehrere Satiren des Ḥassân, besonders Dîwân p. 34. 5, dort wird Sa‘d b. Abî Sarḡ damit geschmäht, dass „Abû Sarḡ unfruchtbar war und kein Kind zeugte, bis dass du nach seinem Tode dich für seinen Sohn ausgiebst.“ Es ist bekannt, dass man von Al-Walîd b. al-Muġîra erzählte, dass ihn sein Vater erst im Alter von achtzehn Jahren als seinen Sohn erklärte; darauf wird eine Stelle des Koran bezogen (Al-Bejdâwî II, p. 348, 4). Die Spottverse des Ḥassân p. 94—95 gegen Ibn al-Ziba‘rî setzen diese Berichte in die gehörige Beleuchtung und müssen in diesem Zusammenhange nachgelesen werden.

6) Vgl. das Beispiel des Shanfarâ Ag. XXI, p. 134.

zu dem Zwecke, um durch die Vermehrung der Anzahl (‘adad) ihrer Söhne und Stammesangehörigen das Ansehen ihres Stammes zu erhöhen; oder, wie wir hierfür noch ein Beispiel aus der mittleren Umajjadzeit haben, um das Vermögen eines wohlhabenden Maulâ in ihre Familie zu bekommen.¹ Man gebraucht von solcher Adoption den Ausdruck *istalḥaḩa*.²

Die Theologen lassen durch eine Art von Verallgemeinerung der dem Muhammed zugeschriebenen Aussprüche, die wir oben sahen, solche Correcturen des genealogischen Thatbestandes durch den Propheten selbst in den schärfsten Worten verpönen: „Doppelt verflucht ist jener — so lässt man den Propheten sprechen —, der seine Abstammung auf einen andern als seinen rechten Vater zurückleitet, oder der sich in einen andern Stamm als den seiner Patrone einschmuggelt.“³ Muḩammed rühmt von dreien seiner Genossen,⁴ dass, obwohl sie ihrer Abstammung nach nicht dem arabischen Volke angehörten, zu den treuesten Anhängern seiner Lehre zählten: dem Perser Salmân, dem Abessynier Bilâl und dem Griechen Şuḩejb b. Sinân. Dieser Şuḩejb,⁵ der als Slave nach Mekka gerieth, führte jedoch seinen Ursprung auf den Araber Namir b. Kâsiṯ zurück und erfand, von ‘Omar hierüber getadelt, eine bequeme Hypothese, um seine genealogische

1) Aġ. I, p. 134, 11 ff. das Beispiel des Dichters Nuşejb (st. 108), den seine Patrone um solcher Zwecke willen adoptiren wollen, worauf aber der Dichter, der die Absicht merkte, nicht eingehen wollte. Aus der oben im Texte angeführten Rücksicht, das ‘Adad der Familie zu vermehren, erklären sich auch die vielen Erbenspruchsprocesse hinsichtlich der Ererbung des Walâ’, wie wir Beispiele davon im *Muwaṯṯa’* III, p. 263 finden.

2) Aġ. I, p. 7 ult., 8, 4.

3) *Al-Mubarrad* p. 10, vgl. B. Ġizja nr. 10 *man tawallâ ġejr mawâlîhî*.

4) Vgl. auch *Muslim* V, p. 209, B. *Bujû’* nr. 100.

5) Dieser Name wird ihm wohl mit Beziehung auf seinen Ursprung (Farbenbezeichnung s. Anhang zu diesem Bd.) gegeben worden sein. Vgl. *Şuḩb al-sibâl* in den *Wörterbb.* s. v. und einen Vers des *Dû-l-rumma* bei *Ibn al-Sikkî* p. 165, vgl. *Kremer, Culturgeschichte* II, p. 155. Die Bärte der Perser scheinen dem Araber besondern Anlass zu spöttischer Beobachtung geliefert zu haben; im *‘Antarroman*, aus dessen persischen Episoden eine ganze Blumenlese von spöttischen Bezeichnungen der Perser zusammengestellt werden könnte, wird der Perser unter andern gespottet: *Breitbart mit ausgezupftem Schnauzbart* (‘arîḩ al-ḩaḩn mantûf al-sibâl (*‘Ant.* VI, p. 134, 3). Diese letztere Bezeichnung (vgl. *maḩlûl al-sibâl* XVII, p. 110, 11) ist wohl der Gegensatz von *maftûl al-sibâl*, wie der arabische Held (XI, p. 25, 3) gekennzeichnet wird, vgl. *Landberg, Proverbes et dictions* I, p. 258. Der rasirte Bart persischer Feuerpriester wird verspottet *ḩam.* p. 820, v. 3 (vgl. „Langbart“ als spöttische Anrede, *Ṭab.* III, p. 1310, 15; hingegen *aḩaşş al-liḩjatî* — mit spärlichem Bart — eine schimpfliche Bezeichnung, womit ein ungenannter Dichter, *Aġ.* XVIII, p. 170, 20, die *Banû-l-Huġejn* vom *Tamîm*-stamme verspottet. Man findet aber auch, dass der Held einen langen Bart haben müsse, *Aġ.* XVII, p. 90, 4 u.).

Behauptung zu rechtfertigen.¹ Der Vollblutaraber blieb nur seinen überlieferten Anschauungen treu,² wenn er solche genealogische Einschmuggelung mit Entrüstung zurückwies. Auf diesem Punkte begegneten einander die Theologie³ und der Stammesstolz — sonst einander abstossende heterogene Elemente —, in ihren Bedenken gegen eine Lüge, die beiden verwerflich erschien. Den Vertretern der Lehre von der Gleichgültigkeit der Abstammung musste ja die Anstrengung, aus weltlichen Gründen eine andere als die thatsächliche Abstammung zu erlügen, doppelt verächtlich sein.

Die Araber nannten einen Menschen, der sich erlogenerweise eine andere Abstammung zuschrieb als die, welche der Wirklichkeit entsprach: Da'ijj d. i. Usurpator, Eindringling, und ein solcher zu sein, galt für schimpflich,⁴ und jemanden einen solchen zu nennen, war eine sichere Art, ihn fühlbar zu verletzen.⁵ Dieser Beschimpfung setzten sich aber — wie es scheint — die ambitiösen Mawâlî selbst in solchen Fällen aus, wenn nach muhammedanischen Begriffen die Thatsache ihres Maulâ-charakters der ehrenden Momente nicht entbehrte. Die Familie des Abû Bakra in Baṣra, der zu den ersten muhammedanischen Ansiedlern dieses Ortes gehörte und an ihrer Gründung grossen Antheil hatte,⁶ verschmähte es nicht, sich

1) Al-Mubarrad p. 366. 2) Al-Nâbiga 24: 2 und dazu p. 212, 5.

3) Besondere Gelegenheit bot den muhammedanischen Frommen zum Ausdruck der Entrüstung über solche Fälschungen die Einschmuggelung des Zijâd b. abîhi, des fanatischen Feindes der 'Aliden, in den Stamm des Abû Sufjân. Al-Ja'kûbî II, p. 295. Dieselbe war auch von nicht-religiösen Gesichtspunkten Gegenstand des Spottes und der Entrüstung. Aġ. XVII, p. 57.

4) Ḥam. p. 652, v. 1. Dies Moment wird von der arabischen satirischen Poesie ausgenutzt, vgl. p. 671, v. 4. Ein Beispiel hiefür bietet das Spottgedicht des Farazdaq gegen Ajjûb al-Dabbî, der eigentlich ein Zingî gewesen sein soll und sich in den Dabba-stamm einschmuggelte. Aġ. XIX, p. 24. In dem Wettstreit der beiden rivalisirenden Poeten Ibn Kaṅbar und Muslim b. al-Walîd (zur Zeit des Hârûn al-Rashîd) wird letzterem, der sich einen Abkömmling der Anṣâr nannte, zugerufen: jâ da'ijj al-Anṣârî (Aġ. XIII, p. 9).

5) Ein originelles Beispiel ist die Schimpferei des Mûsâ b. al-Waġîh gegen Jezîd b. al-Muhallab, Statthalter von Chorâsân (vgl. oben p. 133 Anm. 4); dieser hatte jenen, der sich für einen Himjariten ausgab, „jâ da'ijj“ geschimpft, darauf jener: „O du Sohn einer Frau aus Merw! wessen Stammeschmuggerei ist klarer als die deinige, bist du nicht Maulâ des 'Othmân b. al-Âṣ al-Thakafî? war nicht dein Grossvater ein Magier Namens Basfarûġ, woraus ihr dann Abû Ṣufra gemacht habt?“ Fragm. hist. arab. p. 49. Eine Combinirung dieses Spottes ist: da'ijj ad'ijâ', d. h. jemand, der sich einem Stamme anlügt, der aber selber eine lügenhafte Genealogie arrogirt, also selber auch Da'ijj ist. So wird der Dichter Ibn Harma verspottet, der sich unrechtmässigerweise von den Chulûġ herleitete, deren Genealogie (vgl. Robertson-Smith p. 16) aber nicht klar war. Aġ. IV, p. 102. Ibn Durejd p. 244.

6) Ibn al-Faḳîh p. 188.

einen erlogenen Stammbaum anzudichten, obwohl ihr Ahne Client des Propheten selbst gewesen ist. Ein Dichter aus Baṣra verspottet dies eitle Bestreben in folgendem Epigramm:

„Familie des Abû Bakra, erwache doch! Das Sonnenlicht wird durch den Schein eines Lämpchens nicht überstrahlt;
 „Fürwahr, die Clientschaft beim Propheten ist eine edlere Zugehörigkeit, als erlogene Abstammung von den Banû 'Ilâg.“¹

Nicht in Betracht kommen bei der Würdigung solcher Verhältnisse jene Erscheinungen, bei denen nicht eitle Ambition, sondern der Trieb der Selbsterhaltung die Ursache genealogischer Lügen war, so z. B. das Beispiel des Chârigiten 'Imrân b. Ḥiṭṭân, der vor dem Grimme des Ḥaġġâġ wie ein gehetztes Wild umherirren musste und die Stammesangehörigkeit aus Gründen persönlicher Nothwehr wechselte.

„Heute bin ich Jemenit — so sagt er von sich selbst — wenn ich einen Jemeniter treffe, und treffe ich einen Ma'additen, so bin ich vom Stamme des 'Adnân.“²

Und gerade das chârigitische Bekenntniss ist dasjenige, welches die Emancipirung von dem Festhalten an der starren Stammesangehörigkeit am ehesten beförderte. Darum ist uns auch die Kenntnissnahme von den hiehergehörigen Aeusserungen des chârigitischen Dichters und Märtyrers in diesem Zusammenhange an der Schwelle unserer Darstellung der Schu'ûbijja besonders werthvoll. Keine muhammedanische Partei war mehr geeignet, mit der muhammedanischen Lehre von der Gleichwerthigkeit der Rassen und Stämme im Islam Ernst zu machen,³ als die der Chârigiten, welche den Nabatäer und den abessynischen Slaven für ebenso geeignet hielt, in Folge freier Wahl des Volkes zur obersten Leitung des muhammedanischen Gemeinwesens emporzusteigen, wie den stolzen Kurejshiten. Gab es doch unter den vielen Abtheilungen des ganz zügellos sich entfaltenden Chârigitenthums eine Partei, deren Stifter Jezîd b. Unejsa das Gleichgewicht zwischen 'Arab und 'Āgam so weit trieb, dass er die Lehre aufstellte, dass Gott noch einen Propheten aus den 'Āgam senden werde mit einem Offenbarungs-

1) Ibn Durejd p. 186. Hierüber werden wohl werthvolle Nachrichten zu finden sein im I. Theil des Kitâb ansâb al-ashrâf von Al-Balâdorî, von welchem Ch. Schefer in Paris eine Hschr. besitzt. Vgl. De Goeje's Inhaltsangabe in ZDMG. XXXVIII, p. 389. Der Chalif Al-Mahdî brachte die richtige Zugehörigkeit dieser Familie zu officieller Geltung, indem er sie wieder als Mawâlî des Prophetenhauses documentirte. Al-Fachrî p. 214.

2) Al-Mubarrad p. 532, 13. Derselbe sagt in einem andern Gedicht p. 533, 6: „Er hört nicht auf, mich zu fragen, um Kunde von mir zu erhalten, aber die Menschen sind entweder Betrogene oder Betrüger.“

3) Al-Shahrastânî p. 101 unten.

buch, das sich im Himmel bereits geschrieben vorfindet, welches die Religion Muhammeds abrogiren werde.¹ Innerhalb dieser Reihe von Uebersetzungen sind die Worte des Dichters dieser Partei, der den Fragern, ob er von Rabî'a und Mođar oder von den Banû Kâhtân stamme, die Erklärung entgegengesetzt:

„Wir sind die Söhne des Islam, Gott aber ist Einer und der beste Diener Gottes ist, der gegen Gott erkenntlich ist“²

ein reiner Nachklang der an die Abschiedswallfahrt geknüpften Lehren des Propheten. In der That schlossen sich die verachteten Mawâlî dieser ihr Menschenrecht am ehesten gewährleistenden Partei gerne an.³ Schon während der Regierung des Mu'âwija I. finden wir eine chârigitische Mawâlîempörung unter Führung eines gewissen Abû 'Alî aus Kûfa, welcher Maulâ der Banu-Ĥârith war. „Wir haben — so sagten die Empörer — einen wunderbaren Koran gehört, der uns auf den rechten Weg leitet, wir haben seine Lehren angenommen und Gott Niemand zugesellt. Dieser Gott aber hat den Propheten zur ganzen Menschheit gesendet und ihn von Niemand zurückgehalten.“⁴ Dies ist wohl die älteste Regung in den fremdländischen Kreisen, die Lehre von der Vorzüglichkeit der Araber, wenn auch noch in schüchterner Form, abzulehnen. Dieser Gesichtspunkt macht es uns auch begreiflich, wie es kommen konnte, dass schon alte Historiker des Islam die Vertreter der Shu'ûbijja zu Chârigiten machen konnten;⁵ wir kommen bei Gelegenheit der Behandlung des Abû 'Ubejda im letzten Kapitel darauf zurück.

Aber die herrschende Strömung begünstigte erst sehr spät die Durchbrechung der altarabischen Stammesschranken. Namentlich Al-Ĥagğâğ, ein fanatischer Feind der Mawâlî, scheint mit den gegen die Eindringlinge gerichteten Aussprüchen Ernst gemacht zu haben. Er droht z. B. dem Ĥimrân b. Abân (in Bašra), einem Kriegsgefangenen aus 'Ajn al-tamar, der von 'Othmân freigegeben wurde und den Versuch machte, sich als Vollblutaraber aus dem Namir-stamme auszugeben, mit der Todesstrafe, wenn er sich nicht zu seiner wahren Abstammung frei bekennen und den Ver-

1) Dies schliesst aber nicht aus, dass Menschen, die gerade dies Moment des Chârigenthums nicht erfassten, den Vorurtheilen des Araberthums treu blieben. Der Dichter Al-Ṭrimmâḥ ist Chârigit und dennoch finden wir ihn von Fanatismus für die Jemeniten erfüllt. *Ag.* XV, p. 113, 6 v. u.

2) *Ag.* XVI, p. 154, 6 v. u.; vgl. Dozy, *Gesch. d. Mauren* in Sp. I, p. 89.

3) Kremer, *Culturgesch. d. Orients* II, p. 157.

4) *Al-Ja'qûbî* II, p. 262; vgl. *Ibn al-Athîr* III, p. 179.

5) Vgl. Brünnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omajjaden* (Leiden 1884) p. 31, Anm. 4.

such, sich ins Araberthum einzuschmuggeln, nicht aufgeben wollte.¹ Solcher Beispiele wird es viele gegeben haben, ohne es aber zu verhindern, dass die Einschmuggelungsversuche zu allen Zeiten in den verschiedensten Provinzen des Islam² von den Nachkommen der Nichtaraber eifrig fortgesetzt werden, ein Beweis dafür, dass die Härte und Strenge, mit welcher Männer wie Al-Ḥaǧǧâg solche Täuschungen ahndeten, nicht lange andauerten und immer nur Ausnahmen betrafen. Finden wir doch den Da'ijj in den höchsten politischen Stellungen; es genüge auf das Beispiel des Muhallab b. Abî Şufra und seines Sohnes (vgl. oben S. 133 Anm. 4) hinzuweisen.

Zumal zu Anfang der 'Abbâsidenzeit mag es einem Araber von zweifelhafter Genealogie nicht mehr schwer gewesen sein, seinen Stammbaum zu corrigiren. Abû Nuchejla, ein leichtlebiger Dichter von zweifelhafter Abkunft (maskûk fî nasabihi) — die Geschichte seiner Verjagung aus dem Elternhause soll wohl nur diese Herkunft maskiren —, erbaut ein Haus im Gebiete der Banû Ḥimmân, eingestandenermassen: an juşşahhiḥa nasabahu, d. h. um seinen Stammbaum zu corrigiren und das Recht zu erwerben, sich Al-Ḥimmânî zu nennen; die Stammesältesten selbst unterstützen ihn in diesem Beginnen.³ Niemand scheint Anstand daran genommen zu haben, dass Al-Gitrif b. 'Aṭâ', der Bruder der Sclavin Chejzurân, welche zur Gattin des Chalifen Al-Mahdî wurde und dem Hârûn al-Rashîd das Leben gab, trotz seiner offenkundig fremden Herkunft⁴ sich für einen Angehörigen des arabischen Stammes der Banû Ḥârith b. Ka'b ausgab.⁵ Er war genug angesehen im Staate (brachte er es doch bis zur Statthalterschaft Jemens und Chorâsâns), um dies wagen zu können. Aber auch kleinere Leute als dieser Schwager des Chalifen Al-Mahdî und Onkel des Hârûn konnten dasselbe versuchen. Ein Dihkân aus Kûfa zur Zeit des Letztern unternimmt, als er sich genug reich fühlte, um den arabischen Aristokraten gleich zu sein, eine grosse Reise; in seine Heimath zurückgekehrt, führt er sich als Nachkommen der Banû Tamîm in die Gesellschaft ein:

„Er legt sich als Maulâ zu Bett — wie sein früherer Freund, der Dichter 'Alî b. Chalîl ihn verspottet — und erwacht, das Araberthum beanspruchend.“⁶

oder wie ein anderer Dichter diese Zustände charakterisirt:

„Heute stammst du von Hâshim, bravo! und morgen bist du Maulâ und übermorgen der Eidgenosse eines arabischen Stammes;
„Wenn dies wahr ist, so bist du ja die ganze Menschheit, o Hâshimî, o Maulâ, o Araber.“⁷

1) Al-Balâdorî p. 368, vgl. Jâkût III, p. 597.

2) Ein charakteristisches Beispiel aus Andalusien bietet Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 771, p. 357. 3) Ag. XVIII, p. 145. 4) Al-Ja'kûbî II, p. 481.

5) Jâkût III, p. 489, 12. 6) Ag. XIII, p. 18. 7) Al-'Ikd III, p. 301.

In den früheren strengeren Zeiten war das Verhältniss des Maulâthums durch ein rigoroses Gewohnheitsrecht disciplinirt; es war dem Clienten eines Stammes nicht gut möglich, seinen Patron zu wechseln. Durch formellen Kauf scheint es jedoch auch in früheren Zeiten die Möglichkeit gegeben zu haben, einen Maulâ der Clientel seines ursprünglichen Patrons zu entziehen und in einen anderen Clientelverband einzufügen.¹ Gegen solche Versuche ist auch die traditionelle Verordnung „al-walâ' liman a'taḡa“, d. h. als Client ist man jenem untergeordnet, der den früheren Sklaven freigelassen, gerichtet.² Späterhin verursacht es keine besondere Schwierigkeit, jeden Augenblick einem andern Stamm als Maulâ anzugehören. Das Beispiel des Dichters Abû-l-'Atâhijja zeigt uns, wie man alle Augenblicke in einen andern Stamm als Maulâ treten konnte,³ und der Chalif Al-Mutawakkil decretirt geradezu, dass ein Liebling seines Hofes, der zu den Banû Azd gehörte, aus diesem Verhältniss austrete und Maulâ des Chalifen werde.⁴ Dies wäre in den guten Zeiten arabischer Stammesstrenge durchaus unmöglich gewesen.

Was in diesem Punkte alles geschehen konnte, illustirt uns das Beispiel des Dichters Ibn Munâdir (Anfang der 'Abbâsidenzeit), eines wahrhaften Maulâ-charakters, dem es trotz seiner frivolen Gesinnung und seines unzüchtigen Lebenswandels gelang, sich zur Autorität auf dem Gebiete der Ḥadîth-philologie emporzuschwingen. Selbst der berühmte Traditionsgelehrte Sufjân b. 'Uejna consultirte ihn bei sprachlichen Schwierigkeiten in Traditionsaussprüchen, über welche niemand so leicht Aufschluss geben konnte, wie dieser Maulâ des Sulejmân b. Ḳahramân. Dieser Patron des Ibn Munâdir war seinerseits ursprünglich Maulâ des 'Ubejdallâh (Statthalter von Segestân unter Al-Ḥâǧǧâg), des Sohnes jenes Abû Bakra, von dem wir soeben (S. 138) hörten, dass er — ursprünglich Sklave im Stamme Thaḡîf — Freigelassener des Propheten war. Nun versuchte es 'Ubejdallâh, als Vollblutthaḡafî zu gelten. Sulejmân schmuggelte sich in den Stamm Tamîm ein und Ibn Munâdir selbst log wieder den Menschen vor, dass er vom Stamme Sulejm sei. „So ist denn — sagt unsere Quelle — Ibn Munâdir der Maulâ des Maulâ eines Maulâ, und zugleich ein Da'ijj, Client eines Da'ijj. Dies kommt kein zweites Mal in der Geschichte vor.“⁵ Diese That-

1) Aǧ. I, p. 129, 17 lässt darauf schliessen. 2) B. Shurûṭ nr. 13.

3) Aǧ. III, p. 141. 4) Al-Ja'ḡûbî II, p. 597.

5) Al-Ġâḡiz bei Aǧ. XVII, p. 9. Es kam auch dies vor, dass in einer und derselben Familie zwei Brüder über die Beanspruchung arabischer Stammeszugehörigkeit in Streit waren, indem der eine Bruder die Einschmuggelung des andern, der seinen fremdländischen Charakter um jeden Preis verleugnen will, desavouirt. Aǧ. XX, p. 67 (Ḥasan b. Wahb (st. 250) und sein Bruder Sulejmân b. W.).

sache genügt uns, um die gleichgültige Nachsicht zu kennzeichnen, mit der man in der 'Abbäsidenzeit diese früher mit grösserer Strenge beurtheilten Verhältnisse zu betrachten pflegte, die im Laufe der Zeit immer mehr überhand nahmen,¹ trotzdem sie der strengen Kritik der Genealogen und der Geislung der Satiriker nicht entgingen.

Nicht nur barbarische Aufrührer und Rebellen massen sich eine arabische Genealogie an, um dynastische Ansprüche erheben zu können,² sondern auch Höflinge der Chalifen üben ungestört das überhandnehmende Geschäft genealogischer Fälschungen. Da finden wir unter den Veziren des Chalifen Al-Mu'tamid den Perser Ismâ'il b. Bulbul, der unter der Regierung dieses Fürsten grossen Einfluss auf die Angelegenheiten des Reiches ausübte und dem es kaum jemand in den höheren Kreisen übel nehmen mochte, dass er ein Da'ijj war, indem er alles daran setzte, um als Abkömmling der Banû Shejbân zu gelten. Er befleissigte sich in seinem Sprachausdruck in Wort und Schrift der ausgesuchtesten Sprachfeinheiten, um desto leichter für einen Stockaraber gelten zu können.³ Man musste ein Allerwelts-Spötter sein wie Ibn Bassâm (st. 303), der selbst gegen den eigenen Vater beissende Epigramme richtete, um die fremde Abstammung dieses pseudoshejbânitischen Vezirs mit seiner Satire zu streifen.⁴ Dafür fanden sich aber Lobredner, welche die arrogirte Genealogie des Eindringlings zum Gegenstande kriecherischer Lobhudelei machten:

„Sie sagen: ‚Abû-l-Şaqr (dies war der Beiname des Ibn Bulbul) rühmt sich, von Shejbân abzustammen‘; ich sage ihnen: ‚Mit nichten! Shejbân rühmt sich seiner‘ „Gar mancher Vater ward erhöht im Adel durch einen Sohn, der ihm entstammte; so ward 'Adnân gross, weil der Prophet von ihm stammte.“⁵

Lediglich die Abkömmlinge der aus der alten persischen Einwanderung nach Südarabien stammenden persischen Geschlechter scheinen das Bewusstsein dieser ihrer persischen Abstammung mit Stolz zur Schau getragen und eine Vermischung mit den Stamarabern nicht angestrebt zu

1) Ein Beispiel: Aġ. XVII, p. 84, 11.

2) Das merkwürdigste Beispiel hiefür ist das des Rebellen 'Alî Şâhib al-zing mit seiner 'alidischen Genealogie. Er nannte sich 'Alî b. Muḥammed b. Aḥmed u. s. w. b. al-Ḥusejn b. 'Alî b. Abî Ṭâlib. Nach Abû Bekr al-Şulî hat dieser Rebell ganz einfach den Stammbaum eines andern Menschen copirt; jener Muḥammed b. Aḥmed, mit dem er seine Ahnenreihe begann, war ein Zeitgenosse, der nur um drei Jahre älter war als er selbst. Al-Ḥuṣrî I, p. 259.

3) Ibn al-Mu'tazz ed. Lang, ZDMG. XL, p. 572, v. 131.

4) Al-Mas'ûdî VIII, p. 259, 3, vgl. p. 108, 2 und Al-Ḥuṣrî I, p. 245 ff.

5) Al-Fachrî p. 299. Für solche Wendungen in der arabischen Sprache (taf-tachiru bih-l-ansâbu) vgl. Al-Amidi, Muwâzana p. 140.

haben. Noch im III. Jhd. unterscheiden sich diese Familien als Abnâ.¹ Aber an dem geistigen Leben der Araber nahmen auch sie lebhaften Antheil und lieferten dem arabischen Parnass manchen ausgezeichneten Dichter,² dem Islam manchen berühmten Theologen.³

VI.

Was wir bisher gesehen, waren nur schlaue Kniffe von individueller Bedeutung. Dasselbe aber, wodurch die ambitiösen Perser, deren Treiben wir soeben beobachtet haben, ihren persönlichen Werth zu erhöhen strebten, sehen wir im Laufe der Geschichte des Islam auch von ganzen Völkern und Rassen üben. Volksstämme, welche unter arabische Herrschaft gebracht, Theil haben wollten an der vorzüglichen Stellung der Araber vor allen andern Rassen der muhammedanischen Welt, dichten sich mit Leichtigkeit eine arabische Genealogie an den Leib. Dahin gehören z. B. die Kurden, bei denen dies um so leichter war, weil sie, wie die arabischen Beduinen, eine nomadisirende Lebensweise führten.⁴ Eine Gruppe der Berber in Nordafrika nennt Berr b. Kεjs als ihren Ahnen, nicht einmal den Umstand in Rücksicht ziehend, dass jener Kεjs, der ihr Urahn sein sollte, kinderlos starb.⁵ Man findet diese genealogischen Fabeln der Berberstämme bei Ibn Chaldûn ausführlich zusammengestellt⁶ und aus den verschiedenen Versionen derselben kann man auf jene Anstrengungen folgern, welche sich die Genealogen gaben, um diesem selbstbewussten, dem Araberthum in ungewöhnlichem Masse entgegenstrebenden Volke einen ebenbürtigen Platz innerhalb des Islam zu sichern. Der Verfasser der Geschichte der Almoraviden, Almo-haden und Almeriniden hat in der Einleitung zu der letzten Abtheilung seines Werkes die Legenden über die arabische Abstammung der Berber und die Auswanderung ihrer Ahnen aus arabischen Ländern zusammengestellt und auch Verse angeführt, die man zur Bekräftigung dieser Fabeln schmiedete.⁷

1) *Ġazîrat al-ʿarab* p. 55, 12; 88, 13; 104, 2; 114, 15. Interessant ist es, dass das Rassenbewusstsein und die nationale Tendenz in diesen Persern so reger war, dass sie die radâʿische *Kāṣide* in persisch nationalem Sinne fälschten, *ibid.* 234, 10, obwohl in dieser *Kāṣide* von den Persern auch sonst nicht übel geredet wird, 241, 7—8.

2) *ibid.* p. 57, 17. 3) Vgl. oben p. 113.

4) *Al-Maṣʿūdî* III, p. 253 f. 5) *Al-Balâḍorî* p. 225.

6) *Histoire des Berbères* ed. De Slane, I, p. 107 ff. Ueber die Beweggründe, welche die Berber veranlassten, sich als Stammverwandte der Araber auszugeben, finden wir bei Ibn Chaldûn treffliche Bemerkungen, *l. c.* II, p. 4, Uebersetzung Bd. III, p. 184.

7) *Annales regum Mauritaniae* ed. Tornberg, I, p. 184—6.

Auch die zum Islam bekehrten Negervölker haben sich genealogisch mit den Arabern verbinden lassen. Die Ueberlieferung der Bornu lässt ihre vorislamischen Herrscher von südarabischen Helden abstammen; die muhammedanische Dynastie führt ihren Stammbaum auf 'Othmân zurück; auch die Fûla-neger wollen sich einer arabischen Abstammung rühmen.¹ Volkssage und Volksetymologie feiern wahrhaftige Orgien in der Bethätigung dieses unter den niedrigsten Nationalitäten des Islam allgemein verbreiteten Strebens.

Auch unter den Persern finden wir Bestrebungen, die ein ähnliches Ziel im Auge hatten. Und dies führt uns zur Besprechung einer zweiten Art, in welcher sich die Reaction des nichtarabischen Elementes gegen die Ueberhebung der Araber kundgethan hat. In den Persern lebte noch lange Zeit nach der Eroberung zu viel Stolz auf ihre rühmliche Vergangenheit, die Ueberlieferungen derselben wurden viel zu eifrig bewahrt, als dass sie dieselben durch muthwillige Verwischung ihrer glorreichen Erinnerungen hätten verleugnen mögen und können. Wenn einzelne Perser ihre Abstammung verleugneten und sich trotz Protestes der Araber vermittels derbplumper Fabeln in das Araberthum einschmuggelten, so hat sich immer nur die Frivolität des Einzelnen mit mehr oder weniger Erfolg geoffenbart; der Stammbaum des persischen Volks kam nicht in Betracht. Aber es wurden ja nicht nur die einzelnen Mawâlî verhöhnt, die dünkelfhafte Gesinnung der Araber traf ja das Ganze, die Nation. Dem Bestreben nun, die persische Nation dem Stammbaum der Araber näher zu bringen, ist die Ausbeutung jener Legenden zuzuschreiben, dass die Perser von Isak,² dem Bruder Ismâ'îls, den die Araber ihren Stammvater nannten, abstammen. Diese Angabe ist ohne Zweifel Erfindung der genealogischen Systematiker,³ welche ihre Wissenschaft gerne mit biblischen Floskeln verbrämten; aber niemand begrüßte dieselbe mit lebhafterer Befriedigung als die Muhammedaner persischer Abkunft. Während sie einerseits geeignet war, zu zeigen, dass die Perser Brüder der Araber sind und als solche volle Gleichachtung mit diesen beanspruchen dürfen, sollte auch die Andeutung davon nicht fehlen, dass sie in gewissem Sinne noch höher stehen als die Araber, da ihr Stammvater einer freigeborenen Mutter Kind, während der Ahn der Araber der Sohn einer Sclavin ist.⁴ Dem Ismael, als dem Ahnherrn der

1) G. A. Krause im Ausland 1883 p. 183.

2) Speciell von einem Sohne Isak's, dem sie den Namen Nafîs geben, stammen viele persische Geschlechter ab, Ibn al-Faķîh p. 197, 5.

3) Der Dichter Ġerîr (st. 110) kann sie bereits als allbekannte Theorie verwenden, Jâķût II, p. 862, 21 ff. Ag. VII, p. 65, 6 v. u., dort ist sâdatin in sârata zu verbessern.

4) Dafür hat sie der arabische Fanatismus von Lot abstammen lassen. Ibn Badrûn p. 8.

Araber, wird nun Isak¹ als Ahn der Perser, oder im Allgemeinen der Nichtaraber² entgegengesetzt und es gewinnt im Zusammenhang hiermit die Bestrebung Raum, die alte Geschichte mit isakitischen Momenten zu erfüllen.³ Nicht Ismâ'îl, wie die Araber verkünden,⁴ sondern Isak, wie dies die Bibel lehrt, soll der Sohn Abrahams gewesen sein, den der opferwillige Patriarch auf Allâh's Geheiss hinzuschlachten sich bereit zeigte (al-dabîh).⁵ Auch an die Legende des Brunnen Zemzem in Mekka ist man mit ähnlicher Tendenz herangetreten. Lange vor der Annahme des Islam wollen die Perser, deren abrahamitische Abstammung auch bei dieser Gelegenheit betont wird,⁶ zu Ehren Abrahams zu jenem heiligen Brunnen gepilgert sein und diesen frommen Brauch bis zur Zeit des Sâsân b. Bâbak geübt haben.⁷ Solche Legenden⁸ wurden keineswegs von den Arabern erdichtet, um der Zemzemfabel eine internationale Vergangenheit nachrühmen zu können,⁹ sondern sie verdanken ihren Ursprung der Reaction der nichtarabischen Elemente im Islam.

Die Theologen, welche, wie wir bereits öfter gesehen haben, der Lehre von der Gleichheit der Nationen im Islam gerne allen Vorschub leisteten, haben allerdings auch diesen Legenden mit Freuden Thür und Thor geöffnet. In einem spätgeborenen Traditionssatze lassen sie den Propheten

1) Es ist bemerkenswerth, dass im Kitâb al-'ajn (citirt bei Al-Nawawî, Commentar zu Muslim I, p. 164) und auch in den Sunan des Nasâ'î (Commentar-Ausgabe des Dimnatî, Kairo 1299, p. 19) ein Sohn Abrahams mit Namen Farrûch erwähnt wird, welcher der Abû-l-'âgam (Patriarch der Nichtaraber) sein soll. Ueber die Söhne dieses Patriarchen s. man übrigens Al-Bejðâwî I, p. 85, 24.

2) Auch die Griechen lässt man von ihm abstammen, Ibn Badrûn p. 470. „Al-Ismâ'îlija wal-Ishâkîja“ (Ismaeliten und Isakiten) bedeutet dann so viel wie „Araber und Nichtaraber“ Al-'Ikd II. p. 91, 13.

3) Wie weit dies Bestreben ging, zeigt am besten der Umstand, dass auch die zum Islam nicht bekehrten Perser, um den Muhammedanern, unter denen sie lebten, zu imponiren, ihre Religion vielfach mit Abraham in Zusammenhang brachten. Chwolsohn, Ssabier, I, p. 646.

4) In arabischen Kreisen hatte man sich so sehr gewöhnt, dem Isak Ismâ'îl zu substituiren, dass in einer muhammedanischen Paraphrase von Genes. 28: 13, die dem Wahb b. Munnabih zugeschrieben wird, als Ahnen Jakobs „Ishâk und Ismâ'îl“ genannt werden. Ibn al-Fakîh p. 97, 20.

5) Vgl. über diese Streitfrage meine Nachweise in ZDMG. XXXII, p. 359, Anm. 5. Der Vollständigkeit halber verweise ich ausser den dort nachgewiesenen noch auf folgende Stellen: Al-Mas'ûdî VI, p. 425. Kutb al-dîn, Gesch. d. St. Mekka p. 370. Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîh VII, p. 155 f. Al-Maḳḳarî I, p. 484, 7. Ibn Challikân nr. 747 (VIII, p. 148, 5).

6) Al-Mas'ûdî II, p. 148 f. Al-Ḳazwînî I, p. 199. 7) Jâḳût II, p. 941.

8) Gegen diese „Hirngespinnste der Perser“ (churâfât al-'âgam), wie er sie nennt, eifert Ibn al-Athîr ed. Bûlâḳ I, p. 26.

9) So stellt den Sachverhalt dar Dozy, De Israeliten te Mekka, p. 150.

selbst sagen, dass die Leute von Fâris Angehörige der prophetischen Familie seien und lassen ihn auf das Verhältniss von Ismâ'îl zu Ishâk hinweisen.¹ Aber arabischen Ursprungs ist diese genealogische Fabel nicht, sondern sie verdankt ihre Entstehung der Reaction der nichtarabischen Elemente im Islam. Namentlich wurde sie von einem Kreise gepflegt, welcher in der Geschichte des Islam die kräftigste und am meisten selbstbewusste Reaction des Iranismus gegen seine Geringschätzung von Seiten der Vertreter der alten Anschauungen des Araberthums darstellt. Wir meinen die Partei der Ahlal-taswija, d. h. Bekenner der Gleichachtung (der Nationalitäten), oder Al-Shu'ûbijja, wie sie gewöhnlicher genannt wird. Mit dem Wesen, den Bestrebungen und den literarischen Kundgebungen dieser Partei wollen wir uns in dem hier folgenden Kapitel eingehender beschäftigen.

1) Al-Şiddîkî fol. 38^b.

Die Shu'ûbijja.

I.

Die Partei der Shu'ûbijja zeigt gleich durch diesen Namen, den sie sich wohl selber beigelegt hat, während die Benennung „Bekennen der Gleichachtung“ wahrscheinlich von den Gegnern der Partei herrührt, worin sie den Mittelpunkt ihres Parteibekennnisses suchte, in welche Idee sie den Schwerpunkt ihrer Opposition gegen die Gegner legte. Sie geht mit dieser Benennung auf den Koranvers zurück, welcher die Gleichheit der Menschen im Islam lehrt (oben S. 51) und knüpft ihre Benennung an das arabische Wort, welches in jener Stelle die „Völker“ bezeichnet: shu'ûb.¹ Wir haben es also mit einer Partei zu thun, die im Namen des Koran und der auf seine Lehren begründeten Sunna die Gleichachtung der Nichtaraber mit den Arabern im Islam ernstlich forderte und auf literarischem Wege (denn die Shu'ûbijjapartei ist ein Kreis von Schriftstellern und Gelehrten, nicht aber von unzufriedenem Volk und aufrührerischem Pöbel) eine Agitation im Sinne der Begründung ihrer Lehren und der Opposition gegen widerstrebende Meinungen förderte. Diese Partei, als deren Blütezeit wir das II. und III. Jhd. d. H. bestimmen können — wir werden sehen, dass die Polemik gegen dieselbe im III. Jhd. ihren Höhepunkt erreicht — vertrat in ihrer schüchternsten Aeusserung die Lehre von der völligen Gleichwerthigkeit der 'Āgam mit den Arabern; in der kühnern Fassung ihrer Lehren wagte sie sich bis zur Behauptung der Inferiorität der Araber und der Superiorität der Perser heran. Die Begünstigung, welche hervorragende persische Familien am Hofe der 'Abbâsiden genossen und der grosse Einfluss, den sie in der Regierung des Islam ausüben konnten, gab den Persern und Perserfreunden Muth, den lange verhaltenen Groll gegen

1) Nach einigen Philologen wird shu'ûb nur mit Bezug auf Nichtaraber angewendet, und ist in diesem Zusammenhange das Aequivalent von ḵabâ'il (Stämme), was wieder nur mit Bezug auf Araber gebraucht wird. — Nach einer andern Ansicht ist shī'b (Singularis von shu'ûb) ein weiterer Gattungsbegriff, ḵabīla hingegen ein engerer Begriff; in einem shī'b sind mehrere ḵabâ'il enthalten. Al-'Iḵd II, p. 55.

den Grössenwahn der arabischen Rasse zu offenem Ausdruck zu bringen und die freie Sprache, die sie führten, mochte wohl durch das Beispiel der Chalifen selbst ermuthigt worden sein. Hat ja ein feiner Beobachter, und wahrscheinlich nicht zu allererst, das Verhältniss der umajjadischen und 'abbâsidischen Dynastie im Vergleich mit einander so charakterisirt, dass er das Reich jener ein arabisches, das der letztern ein 'agamisches, chorâsânisches nennt.¹ In gewissem Sinne ist die Situation, die in Bezug auf den Einfluss und die Stellung der Nationalitäten durch den Fall der Umajjadenherrschaft geschaffen wurde, richtig bezeichnet in den Schlussworten eines warnenden Gedichtes, das spätere Historiker durch Naşr b. Şajjâr, den chorâsânischen Statthalter des letzten Umajjadenherrschers Merwân II., an diesen richten lassen:

„Fliehe von deinem Wohnsitze und sage — so wird da jemand angeredet —: „Lebewohl Araberthum und Islam.“²

Mit dem Islam allerdings war es lange noch nicht zu Ende; aber das Araberthum hat in der Folgezeit wohl manchen Stoss vertragen müssen. Schon unter dem Chalifen Abû Ġâ'far al-Manşûr sind wir Zeugen der Scene, wie der Araber vor der Pforte des Chalifen nutzlos auf Einlass harrt, während dort Chorâsâner frei aus und eingehen und des rohen Arabers spotten.³

Unter den vielen Veziren während der Blüthezeit der 'Abbâsidendynastie finden wir kaum einen von arabischer Abstammung, die meisten sind Mawâlî und Perser, und dennoch bietet sich nur äusserst selten ein Anzeichen dafür, dass man dies Verhältniss für unnatürlich betrachtet habe. Und welcher Ton in diesen Kreisen mit Bezug auf den Ruhm der Araber massgebend war, zeigt uns die Entrüstung, der ein Vezir Ausdruck gab, als der Dichter Abû Tammâm (st. 231) den Chalifen mit Hâtim Tâjj, mit Aĥnaf und mit Ijâs verglich, Personen, die den Stolz der arabischen Rasse bildeten: „Du vergleichst den Beherrscher der Gläubigen mit diesen arabischen Barbaren?“⁴ Unter den Staatsmännern des Reichs finden wir Leute von so obscurer Abstammung wie Rebî' b. Jûnus, den Vezir des zweiten 'Abbâsidenchalifen Al-Manşûr, der von einem gewissen Kejsân, dem Clienten des 'Othmân abstammte, nach anderen Berichten aber ein Findelkind gewesen sein soll.⁵ Dies Bei-

1) Al-Ġâĥiz, Kitâb al-bajân, fol. 156^a. 2) Al-Mas'ûdî III, p. 62.

3) Aġ. XVIII, p. 148, 16 ff.

4) Ibn Challikân nr. 146, II, p. 74. Es ist bezeichnend, dass Abû Nuwâs die persische Art dem unverfeinerten Beduinenleben, das er niedrig achtet, offen vorzieht. S. die Stellen in Nöldeke's Aufsatz über diesen Dichter in Orient und Occident, I, p. 367. Auch Abû-l-'Alâ' nennt die Beduinen: ta'ifa wahshijja (Saġt al-zand II, p. 140 v. 3, vgl. I, p. 123 v. 2—3).

5) Al-Fachrî p. 208.

spiel zeigt uns, wie zu dieser Zeit der Gesichtspunkt der arabischen Gesellschaft, an der Spitze der Herrschaft nur Leute von untadelhaft edler arabischer Abstammung zu sehen, vollends in den Hintergrund gedrängt war, während in alter Zeit selbst der Umstand für schimpflich galt, wenn die Ahnfrau eines Menschen eine Lakîṭa, d. h. eine Aufgelesene war, deren Abstammung unbekannt ist.¹

Der Chalif Al-Ma'mûn machte kein Hehl daraus, dass er die persische Rasse höher schätze, als die arabische, und als ihm ein Araber darüber Vorwürfe machte, dass er den Bewohnern von Chorâsân mehr Gewogenheit zuwende, als den Arabern in Syrien, da charakterisirte der Chalif die Araber in folgender Weise:² „Nie habe ich einen Kejs-araber vom Pferde absteigen lassen, ohne dass er meinen ganzen Schatz bis auf den letzten Dirhem aufgezehrt hätte; die Südaraber wieder (Jemen), die liebe ich nicht und auch sie lieben mich nicht; die Kuḏâ'a-araber wieder erwarten die Ankunft des Sufjânî³ um sich ihm anzuschliessen; die Rabî'a-araber sind Gott gram darüber, dass er seinen Propheten aus dem Moḏar-stamm erwählt hat, und nicht findet man zwei unter ihnen, ohne dass einer ein Auf-rührer wäre.“ Die Bevorzugung des Perserthums war übrigens die Tradition des Hauses der 'Abbâsiden⁴ und ich vermüthe, dass an einer höchst merkwürdigen Stelle der Traditionen bei Al-Buchârî die Ueberzeugung von den schädlichen Folgen dieser Richtung des 'abbâsidischen Hauses zum Ausdruck gebracht werden soll. Wem der Stil der muhammedanischen Traditionen nicht unbekannt ist und wer sich von glänzendem Isnâd nicht blenden lässt, wird leicht begreifen können, was die Theologen am Anfang des III. Jhd.'s ungefähr beabsichtigen mochten, wenn sie den vom Dolche des Persers Abû Lu'lu' getroffenen 'Omar gerade zu 'Abdallâh, dem Sohne des 'Abbâs, des Ahnherrn der 'abbâsidischen Dynastie, folgende Worte sprechen lassen: „Lob sei Allâh, der meinen Tod nicht durch einen Menschen herbeiführte, der sich zum Islam bekennt. Du und dein Vater ('Abbâs) hättet es gerne gesehen, dass Al-Madîna voller Barbaren ('ulûg) wäre; 'Al-'Abbâs hatte nämlich die meisten fremdländischen Slaven in der Stadt.“⁵ Diese Fiction ist nichts anderes, als eine an die Person des Ahnherrn der Dynastie geknüpfte Kritik von Verhältnissen, welche während ihrer Herrschaft zu Tage treten.

1) Al-Tabrîzî zu Ḥam. p. 4, 8; Ḥassân, Dîwân p. 29 penult. aulâd al-lakîṭa, vgl. aus späterer Zeit Ag. XVIII, p. 178, 4. 2) Tab. III, 1142.

3) Der Mahdî der Anhänger der umajjadischen Dynastie, vgl. Snouck-Hourgronje, Der Mahdi, p. 11.

4) Vgl. Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge, p. 31, Anm. 1.

5) B. Faḏâ'il al-aṣḥâb nr. 8.

Unter den ‘Abbâsiden wagte sich denn auch ein gewisser religiöser Romanticismus der persischen Familien auf die Oberfläche, welche die Wiederherstellung persischer Religionsgebräuche offen betrieben. Das Hervortreten des von Kremer in diesem Zusammenhange eingehend charakterisirten Zendîk-thumes ist der klarste Beweis für diese Thatsache.

Die Geschichte der muhammedanischen Kämpfe in Mittelasien, namentlich während der Regierung des Nachfolgers von Al-Ma'mûn, Al-Mu'taşim, bietet sehr belehrende Thatsachen hinsichtlich der trotzigen Reaction des ‘Agam-elements gegen den Islam im III. Jhd. seiner Herrschaft. Keine aber unter den in dieser Geschichte hervorragenden Gestalten zeigt uns das oberflächliche Eindringen des Islam in die Kreise der gebildeten Nichtaraber als Afschîn, oder wie er sonst noch heisst, Hajdar b. Kâwûs. Dieser aus Sogdiana stammende General des Mu'taşim, der die für den Islam so gefährliche Revolution des Bâbak unterdrückte, der die Heere des Chalifen im Kampfe gegen die Christen anführte, der also in mehreren Religionskriegen des Islam eine hervorragende Rolle spielte, war so wenig Muhammedaner, dass er zwei Propagandisten des Islam, welche einen heidnischen Tempel in eine Moschee umwandeln wollten, in der grausamsten Weise misshandelte, sich über muhammedanische Gesetze lustig machte und — wie ein zum Islam bekehrter Stammesgenosse gegen ihn aussagt — Fleisch von erdrosselten Thieren ass (ein Gräuel im Auge des Muhammedaners) und auch andere dazu verleitete, weil solches Fleisch frischer sei, als das von Thieren, welche nach der Weise des muhammedanischen Ritus getödtet würden; ferner alle Mittwoch ein schwarzes Schaf zu tödten pflegte, das er entzwei hieb und zwischen dessen beiden Hälften hindurchging. Er zog die Beschneidung und andere muhammedanische Gebräuche ins Lächerliche und setzte sich über dieselben hinweg. Er hörte auch als Muhammedaner nicht auf, die religiösen Bücher seiner Nation zu lesen, er bewahrte von denselben prachtvolle, mit Gold und Edelsteinen geschmückte Exemplare, und während er dem Chalifen in seinen Kriegszügen gegen die Feinde des muhammedanischen Staates half, träumte er von der Wiederherstellung des persischen Reichs und der „weissen Religion“ und spottete über Araber, Magribiner und muhammedanische Türken. Die ersteren bezeichnete er als Hunde, denen man einen Knochen vorwirft, um ihnen dann mit einem Knüttel den Kopf wund zu schlagen.¹

Es mag wohl dies ein Beispiel für die Denkungsart jener hervorragenden Nichtaraber sein, die sich um äusserer Vortheile willen der muhammedanischen Macht anschlossen, an dem Ruhme ihrer Siege Theil haben

1) Tab. III, 1309—1313. Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 405—6.

wollten, in Wahrheit aber die Zähne fletschten gegen den Zertrümmerer ihrer nationalen Selbstständigkeit und der Traditionen ihrer Ahnen. Von Chalif zu Chalif wuchs der Einfluss der fremden Elemente im Islam immer mehr und mehr,¹ bis er dann zur Zersetzung des Chalifenstaates führte. Und dem Vordringen der fremdländischen Elemente entsprach natürlicherweise ein Zurücktreteten des Araberthums.

Seit der Herrschaft des Chalifen Al-Mutawakkil, dessen Leben den Intriguen seiner türkischen Camarilla zum Opfer fiel, war der Einfluss der Türken² ein entscheidender geworden auf die Regierung in Bagdād. Die wichtigsten Aemter am Hofe, in der Administration und im Heere waren in ihrer Hand, trotzdem sie nicht einmal immer der arabischen Sprache kundig waren.³ Türkische Generale wurden entsendet, um das unruhige Araberthum der arabischen Halbinsel zu bändigen und zum Gehorsam zu bringen, und die Geschichte jener Zeiten erzählt uns von den Grausamkeiten, die sie gegen die Araber und gegen 'alidische Prätendenten verübten. Ihre Palastintriguen bestimmen die Politik des Hofes. Unter Al-Musta'in war es schon so weit gekommen, dass der Chalif zwei türkischen Hofbeamten „freie Hand gewährte hinsichtlich der Staatskassen und ihnen erlaubte, mit den Staatsgeldern zu thun, was sie eben wollten“ und dass der Chalif, als ihm eine gegen sein Leben gerichtete Verschwörung der Türkenclique entdeckt wurde, ihren Führern den Vorwurf der Undankbarkeit machend sagen konnte, dass er seine goldenen und silbernen Geräthschaften einschmelzen liess, seine eigenen Genüsse und Gelüste einschränkte, um nur ihnen reichliches Auskommen zu gewähren und ihre Zufriedenheit zu erlangen.⁴

Sehr gross muss in arabischen Kreisen die Verbitterung gegen dieses Ueberhandnehmen des fremden Einflusses gewesen sein. Als Symptom dieses Gefühles dürfen wir ein Liedchen betrachten, welches am Hofe des Chalifen Al-Muntaşir (247—248) unter grossem Beifall vorgetragen wurde:

„O Herrin des Hauses in Al-Burk — o Herrin der Herrschaft und der Macht
„Fürchte Gott und tödte uns nicht! Wir sind ja nicht Dejlem und Türken.“⁵

1) Die Zustände unter Al-Wāthik spiegeln sich in einem anonymen Gedicht aus jener Zeit, Ag. XXI, p. 254.

2) Der Chalif Al-Muhtadî (st. 256 nach kaum einjähriger Herrschaft) hatte die Absicht, den Persern mehr Einfluss zu gönnen als den Türken (Al-Ja'kûbî II, p. 618). Ueber den Einfluss der Türken vgl. noch die Daten bei Karabacek, Mittheilungen aus d. Samml. Papyr. Rainer, I, p. 95 ff.

3) Vgl. Al-Mas'ûdî VII, p. 363, 2.

4) Tab. III, 1512. 1544.

5) Ag. IX, p. 86, 14. Freilich ist es ein Anachronismus, wenn als Verfasser dieses Liedes der Chalif Al-Rashîd bezeichnet wird.

Zumal die Zustände, die zur Zeit des unglücklichen Mu‘tazz im Chalifate hervortraten, rangen den arabischen Dichtern jener Zeit manchen Schrei des Entsetzens ab. Sie waren freimüthig genug, die Dinge beim rechten Namen zu nennen.

„Sie (die Türken) stiften Aufruhr und dadurch wird unser Reich zerrüttet und unsere Herrschaft ist in derselben nichts mehr als ein Gast;

„Die Türken sind Inhaber der Herrschaft geworden, und alle Welt hat zu schweigen und zu gehorchen;

„Nicht dies ist der Weg, auf welchem ein Reich in Ordnung bleibt; nicht kann da ein Feind bekriegt werden und Eintracht herrschen.“¹

Und ein anderer:

„Fort sind die Freien, sie sind vernichtet und verloren; die Zeit hat mich unter Barbaren versetzt;

Man sagt mir: Du weilst zu viel zu Hause; ich sage: weil das Ausgehen keine Freude bringt.

Wen treffe ich denn, wenn ich mich umsehe? Affen, die auf Sätteln reiten!“²

Diese Fremdherrschaft, auf welche die arabischen Feinde der ‘abbäsiden Dynastie als ein Zeichen der Unfähigkeit derselben hinweisen konnten, als auf ein Regiment, das vergeudet wird zwischen Türken und Dejemiten,³ nahm in der Folgezeit immer mehr überhand. Durch das Emporkommen von selbständigen Dynastien innerhalb des Chalifats ward nicht nur die Macht des letztern, sondern auch die der Nation, der diese Institution entstammte, zurückgedrängt und gebrochen. Im IV. Jhd. irren Abkömmlinge des ‘abbäsiden Geschlechts an den Höfen der neuen Dynasten als schmeichlerische Dichter herum und bewerben sich um untergeordnete Posten in der Administration.⁴ Es dient zum Ruhme des arabischen Dichters des IV. Jhd.’s, Al-Mutanabbî, dass er tiefen Sinn bekundet für diesen Verfall seiner Nation. Wir begegnen in seinen Dichtungen dem Entsetzen über die herrschenden nationalen Verhältnisse, das sich bis zur Aufreizung der kriegerischen Begierde steigert⁵ gegen die Herrschaft der Barbaren, denen das arabische Element geistig und moralisch weit überlegen war.

1) Al-Mas‘ûdî VII, p. 378, 5. 400, 6. 401, 9.

2) Ibn Lenkek (st. 300) in *Jatîmat al-dahr* II, p. 118; vgl. ‘Abd allâh al-Işfahânî, *ibid.* III, p. 127.

3) Muhammed ibn Hânî *ZDMG.* XXIV, p. 484, v. 2.

4) *Jatîmat al-dahr* IV, p. 84 ff. 112; man vgl. jetzt über die Stellung der Familienmitglieder der ‘Abbäsiden: Kremer, *Ueber das Einnahmehudget des ‘Abbäsidenreiches* (Wien 1887) p. 13 Anm.

5) *Dîwân des Mutanabbî* 19: 22 ff., ed. Dieterici I, p. 57.

„Die Menschen — so sagt er — erhalten ihren Werth durch ihre Herrscher; kein Heil aber ist dem Araber, den Barbaren beherrschen,
 „Die weder Bildung noch Ruhm besitzen, weder Schutzbündniss noch Treue.
 „Wohin du nur deinen Fuss setzen mögest, findest du Menschen, die von Knechten gehütet werden, als wären sie eine Heerde Vieh.“¹

Aber solche poetische Ergüsse konnten nur wenig Einfluss üben auf die Wiedererweckung geschwundener Grösse.

Das Araberthum war auf allen Linien im Niedergang begriffen.

II.

Eine solche politische und sociale Atmosphäre war dem Hervortreten und der Verbreitung jener Tendenzen, welche die shu'ûbitische Partei vertrat, nicht ungünstig. Während früher das Maximum dessen, was die Pietisten anstrebten, dies war, die Araber an die Achtung der fremden Nationalitäten im Islam zu gewöhnen, konnten nun diese Elemente mit heftiger Aggressive gegen die arabische Rasse vorgehen, und die Theologen fühlten sich nun wieder genöthigt, Traditionen zu lehren, in welchen die Achtung der Araber empfohlen wird. Es ist für den Entwicklungsgang der Stellung der Nationalitäten im Islam nicht wenig belehrend, diesen Traditionssätzen Aufmerksamkeit zu schenken. Sie lassen z. B. den Propheten zu dem Perser Salmân — die Wahl des Angeredeten war für diesen Anlass besonders passend — sprechen: „Sei mir nicht gram, damit du (durch dies Gefühl) nicht deine Religion verlassest.“ Da sagt Salmân: „Wie könnte ich dir denn auch gram sein, da uns doch Gott durch dich die rechte Leitung geschenkt hat?“ „Wenn du den Arabern gram bist — lehrt hierauf der Prophet — so bist du auch mir selbst gram.“ — Und den 'Othmân b. 'Affân lässt man im Namen des Propheten lehren: „Wer die Araber kränkt, der hat keinen Antheil an meiner Fürsprache und den erreicht nicht meine Liebe.“² In solchen Fiktionen, die zur spätesten Schicht der Traditionenbildung gehören, spricht sich die Stellung der Theologen zu jener im Kreise der nichtarabischen Muhammedaner immerfort mehr und mehr überhandnehmenden Geistesströmung aus, das arabische Element herabzusetzen und die durch zwei Jahrhunderte von jener Seite her erlittene Zurücksetzung heimzuzahlen. Sie sollten ein Gegengewicht bieten gegen den in älteren Erdichtungen zur Geltung gekommenen Gesichtspunkt, in welchen das Gefühl der 'Agam seine theologische Stütze suchte und fand, und von welchen wir oben S. 115 Proben gesehen haben. Es ist merkwürdig, dass es dieselben Traditionen sind, welche die Châri-

1) Dîwân des Mutanabbî 58: 2—4, ed. Dieterici I, p. 148.

2) Maşâbîḥ al--sunna II, p. 193.

giten in Afrika zur Geltung brachten, um die Berechtigung der persischen Dynastie der Rustemiden in Tâhart (Mitte des II. Jhd.) gegenüber dem arabischen Chalifat zu erweisen,¹ ein Beweis mehr für die S. 138 hervorgehobene Wahlverwandtschaft zwischen diesen politisch-religiösen Dissenters und den Tendenzen der Shu'ûbijja.

Derselben Gruppe von theologischen Kundgebungen, welcher solche Traditionen angehören, sind auch jene apokryphen Aussprüche des Propheten anzureihen, in welchem — wohl gegenüber dem Ueberhandnehmen persischer und türkischer Sitte — die Nachahmung der 'Aġam-Sitten verboten oder mindestens gemissbilligt wird. Bereits in älterer Zeit ausgesprochene Missbilligungen werden jetzt damit verstärkt, dass man den Gegenstand der Missbilligung als Sitte der A'âġim darstellt, denen ähnlich zu sein man vermeiden sollte, sowie man früher darauf Gewicht legte, die Sitten von Christen und Juden zu vermeiden.² Dahin gehören nicht nur Sitten, welche mit religiösen Momenten in Verbindung stehen, sondern auch Gewohnheiten des alltäglichen Lebens, wie z. B. das Aufstehen als Ehrenbezeugung,³ die Benutzung von Messern bei den Mahlzeiten — was gleichfalls als specifisch persische Art verpönt wird —, einige Details der Toilette, der Rasirkunst und viele andere Dinge, unter denen auch die Benutzung des Leoparden als Reitthier⁴ erwähnt wird.⁵ Die Gelegenheit, gegen die Nachahmung der fremdländischen Sitten zu eifern, war wohl auch bereits in früherer Zeit gegeben,⁶ eine religiöse Frage wird man aber

1) In der von Emile Masqueray übersetzten *Chronique d'Abou Zakaria* (Paris 1879) p. 4—10 findet man die Zusammenstellung dieser Traditionen und Koranstellen, denn auch solche wurden von den Theologen der afrikanischen Chârigiten herbeigezogen, namentlich 5: 59; 48: 16.

2) Vgl. Grätz' *Monatsschrift* 1880, p. 309 ff.

3) Wenn man das Traditionenmaterial vergleicht, in welchem das Aufstehen als Ehrenbezeugung verboten oder gemissbilligt wird, so wird man den Eindruck empfangen, dass die Motivirung, wonach das Aufstehen Sitte der A'âġim sei, spätern Ursprungs sei, als die zu Grunde liegende Anschauung selbst. Aus B. *Istîdân* nr. 26 kann man folgern, dass in älterer Zeit diese Art der Ehrenbezeugung ganz unbedenklich schien. Ich lasse hier die Stellen folgen, an welchen man das hierher gehörige Material aufgeführt findet: Al-Gazâlî, *Ihġâ'* II, p. 198; Al-Ķaṣṭalânî IX, p. 168; Aġ. VIII, p. 161; vgl. *Kitâb al-aḡḡâd* p. 185, 5 v. u., Al-'Iḡḡ I, p. 274. Ueber den Handkuss als Ehrenbezeugung *ibid.* p. 166.

4) Man vgl. Mme. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (Paris 1887) p. 528, über die häusliche Verwendung dieses Thieres bei den Bewohnern des Shaḡḡ al-'arab.

5) Al-Şiddîḡî fol. 134^b—142.

6) Zu beachten ist Ḥassân, *Dîwân* p. 91, 5 v. u. Doch war dies nicht selten; ein Dichter, der noch die gute alte Zeit gesehen, stellt sich dem Ma'mûn in fremd-

daraus nicht gemacht haben. Die hier in Betracht kommenden Kundgebungen tragen vermöge ihres Zusammenhanges mit Pseudoprophetien, welche das politische Ueberhandnehmen fremder Elemente verkünden, das Gepräge ihres Ursprungs in der Zeit des Verfalls der 'abbäsiden Machtvollkommenheit. In früheren Zeiten scheinen die nun zur Geltung kommenden Bedenken noch nicht in den Vordergrund getreten zu sein. Vielmehr beruft sich der Prophet in einer bei Mâlik b. Anas angeführten Tradition auf eine Lebensgewohnheit der Griechen und Perser,¹ um die Zurückhaltung einer Verfügung zu motiviren, die zu erlassen er früher im Sinne geführt haben soll.²

III.

Die Geistesströmung, welche uns hier beschäftigt, ist nicht ohne innern Zusammenhang mit jener politischen und literarischen Renaissance des Perserthums, welche, gefördert durch das Auftauchen autonomer Staatengebilde in Centralasien das persische Nationalbewusstsein wieder erweckte und die nationalen und literarischen Ueberlieferungen des Perserthums neu belebte.³ Die neu auftauchenden Dynasten fanden für ihre Bestrebung nach autonomer Staatengestaltung eine Stütze in dem wieder aufkeimenden Nationalitätsbewusstsein der dem Islam unterworfenen mittelasiatischen Völker und sie hatten nichts dagegen, wenn man in ihnen die Tradition der persischen Nationalfürsten sich fortsetzen sah und sie den Chosroen gleichstellte.⁴ Die Erscheinungen dieser nationalen Renaissance boten einen festen Rückhalt für jenen literarischen Kampf der muhammedanischen Perser gegen das Araberthum, welchen die Shu'ûbijabewegung beförderte.

Bevor wir diese literarischen Erscheinungen zur Sprache bringen, wollen wir noch einer Beobachtung Raum geben. Die Freiheit, die sich die Nationalitäten im Islam in jenen Zeiten, welche oben geschildert wurden, herausnehmen konnten, wurde zwar vorzugsweise von den Persern benutzt — sie waren ja neben den Arabern das hervorragendste geistige

ländischer Kleidung vor, Al-'Ikd I, p. 170. Man vgl. auch einen Ausspruch *ibid.* I, p. 69 unten, wo die arabische Art der Kleidung, des Reitens, des Bogenschiessens u. s. w. im Gegensatz zur Bequemlichkeit und der persischen Art anempfohlen wird.

1) Interessant ist es zu sehen, dass Al-Zurkânî aus Fâris mit aller Gewalt Araber machen will: *achlât min Taglib*, die diesen Namen angenommen haben.

2) Al-Muwat̃a' III, p. 94; Muslim III, p. 346. Bei Al-Buchârî habe ich die betreffende Tradition nicht gefunden.

3) Vgl. Schack, Heldensagen des Firdûsî, 2. Aufl., p. 21 ff. und die dort angeführte Abhandlung von Julius Mohl.

4) Aġ. XVII, p. 110, 8.

Element des muhammedanischen Reichs —; aber es scheint, dass auch Nicht-Perser theilhaben an der Kühnheit, mit der man dem Araberthum jetzt entgegentreten zu können glaubte.

Besondern syrischen Patriotismus scheint der Dichter *Dik al-Ġinn* (st. 235/6) vertreten zu haben; er stammte von einem gewissen *Tamim* ab, der nach der Schlacht von *Mu'ta* den Islam annahm. Dieser Dichter war ein *shu'ûbitischer* Eiferer gegen das Araberthum. „Die Araber — so sagte er — haben gar keinen Vorrang vor uns; denn uns alle vereinigt die Abstammung von Abraham; wir sind ebenso Muslime geworden wie sie selbst; tödtet einer von ihnen jemanden von uns, so wird er mit dem Tode bestraft; nirgends hat Gott verkündet, lass sie einen Vorzug vor uns haben.“¹ Er empfand soviel Anhänglichkeit an seine Heimath, dass er die Provinz Syrien niemals verliess, weder um den Chalifenhof aufzusuchen, noch aber, nach Art der Dichter, sich anderswo herumzutreiben.

Die Form der Tradition hat auch in dieser Hinsicht den Beruf bethätigt, manchen in einzelnen muhammedanischen Kreisen sich regenden Ideen als Stütze zu dienen oder dieselben in Kurs zu bringen. Dem herabgewürdigten Kreise der Nabatäer² scheint folgende sicherlich tendentiöse

1) *Ağ.* XII, p. 142. Es ist selbstverständlich, dass ein solcher Mensch auch den Rassenhass zwischen *Kejsiten* und *Jemeniten* verdammen musste. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung sein Gedicht *ibid.* p. 149, welches durch das Ereigniss hervorgerufen wurde, dass die jemenitischen Einwohner von *Emessa* einen Prediger von nordarabischer Abstammung absetzten.

2) Sowohl die Reste der aramäischen Bevölkerung Syriens und Mesopotamiens als auch jene, „die sich“ — nach Art jener Nabatäer — „niedergelassen, Ackerbau und Gewerbe treiben, die Stammesangehörigkeit wenig achten und sich mit Heloten mischen“ (*Sprenger, Alte Geographie Arabiens*, p. 233). In beiden Fällen ist Nabatäer im Munde des echten Arabers eine schimpfliche Bezeichnung (*nabbaṭahu*, *Ağ.* XIII, p. 73, 12; *jā nabaṭî* *ibid.* XVIII, p. 182, 22); vgl. das Gedicht des *Hurejth b. 'Annâb* gegen die *Banû Thu'âl* (dieselben werden von *Imrḳ.* 41 mit allen Ehren überhäuft und *Hätim* leitet sich mit Stolz von ihnen ab. *Ağ.* XVI, p. 107, 3); *Ḥam.* p. 650, besonders v. 5 (*dijâfijjatun ḳulfun*), oder aus späterer Zeit *Jâḳût II*, p. 355, 16 *nâsib nabîṭahâ*; *Ağ.* XII, p. 39, 18 *fa-sirû ma'a-l-anbâṭi*. Man sagt von ihnen, dass sie die Knechtschaft mit Geduld ertragen (*Ḥassân* p. 54, 14) und sie werden als Exempel angeführt, wenn man von gemeinen Leuten sprechen will (*Ibn Hish.* p. 306 ult.); *Nabîṭ* ist Gegensatz zu *chijâr al-ḳaum* (die besseren Menschen, *Ġazîrat al-'arab* p. 104, 22). Ein Fälscher des die südarabischen Stämme preisenden Gedichtes des *Dîbil*, der die *Ḳurejshiten* herabsetzen will, sagt von ihnen in einer interpolirten Verszeile: *ma'sharun mutanabbîṭûna* (*Ağ.* XVIII, p. 52, 1), während sonst Nabatäer Gegensatz von *Ḳurejsh*, *ibid.* XI, p. 4, 6. *Al-Shâfi'i* soll gesagt haben: Dreierlei Menschen giebt es, welche dich verachten, wenn du sie ehrst, und dich ehren, wenn du sie erniedrigst: das Weib, der Slave und der Nabatäer (*Al-Ġazâlî, Ihjâ' II*, p. 39). *Abû Nuchejla* erwähnt die Nabatäer von Mesopotamien

Ueberlieferung ihren Ursprung zu verdanken, welche den Zweck verfolgt, zu zeigen, dass auch die Nabatäer würdig sind, an den Befugnissen der Reichsherrschaft theilzunehmen — eigentlich ein chärigitischer Gedanke. 'Ubejda al-Salmâni berichtet: „Ich habe den 'Alî sagen hören: Fragt jemand, welcher Abstammung wir seien, so mag er denn wissen, dass wir Nabatäer sind aus Kûthâ.“¹ 'Ubejda al-Salmâni (st. 72) ist hier wohl nur vorgeschoben, um der Erleichterung Glaubwürdigkeit zu verleihen: in der Liste der Tradenten derselben finden wir den Harrânier Ma'mar [b. Rashîd].²

Die Nabatäer, welche durch den Hinweis auf ihre glorreiche, an das babylonische Reich anknüpfende Tradition die von den Arabern erlittene Herabsetzung zurückzuweisen sich bestrebten, fanden auch in den Kreisen der Philosophen ihre Anwälte. Die Philosophen Dirâr b. 'Amr al-Ġatafâni³ und Thumâma b. al-Ashras (st. 213) nahmen sich ihrer Sache an und lehrten, dass die Nabatäer im Wettstreit mit den Arabern in Ehren bestehen können. Al-Mas'ûdi, dem wir die Kenntniss dieser Thatsache verdanken,⁴ fügt hinzu, dass der berühmte Literator und Philosoph Al-Ġâhiz auch zur Lehrmeinung der Dirâriten gehalten habe; und in der That erwähnt dieser Schriftsteller in seinem Kitâb al-ĥejwân den Umstand, dass ihn viele Zeitgenossen beschuldigen, zu dieser Secte zu gehören, weil er ihre Ansichten anführt.⁵ Die von Dirâr vertretene Lehre von der Vorzüglichkeit der Nabatäer vor den Arabern — eine Lehre, wegen deren man ihn, trotzdem er seiner Abstammung nach Araber war, unter die Shu'ûbiten rechnet⁶ — äussert sich auch in seiner Stellung zur Grundfrage der muhammedanischen Staatslehre: der Frage des Chalifats. Von ihm wird nämlich die These überliefert, dass zwischen einem Kurejshiten und einem Nichtaraber⁷ (Ibn Ĥazm sagt: Abessynier, Al-Shahrastâni: Nabatäer), welche gleichzeitig für die Chalifenwürde vorgeschlagen werden, wenn beide durch ihre Anhäng-

(besonders: Harrân, Hit, Mosul und Takrît) mit dem besondern Epitheton: „welche die Häuser verkaufen und Linsen essen“ Aġ. XVIII, p. 144, 7. Ein ihnen eigenthümliches Spiel (fatrag) bei Kremer, Beitr. zur arab. Lexicographie I, p. 17.

1) Jâķût IV, p. 318. 2) st. 153 Tabakât al-ĥuff. V, nr. 26.

3) Dieser Mu'tazilit stimmt nach Ibn Ĥazm (Leidener Hschr. Warner nr. 480, Bd. II, fol. 72^a) mit den Chârigiten auch darin überein, dass er die Grabesstrafen ('adâb al-ķabr) leugnet.

4) Prairies d'or III, p. 107.

5) Hschr. der Wiener Hofbibliothek N. F. nr. 151, fol. 3^a.

6) Al-'Iķd III, p. 445.

7) Al-Nawawî zu Muslim IV, p. 265 wird die Lehre Dirâr's erwähnt (sachâfat Dirâr); in diesem Citat bezieht sich die Lehre des D. im allgemeinen auf „Nicht-kurejshiten, als da sind Nabatäer und andere“ (ġejr al-ķurashijji min al-nabat wa-ġejrihim); vgl. Al-Mâwerdî ed. Enger p. 5, 2 v. u. ġamî' al-nâs: alle Menschen.

lichkeit an das heilige Gottesbuch und an die Sunna die Eignung für diese Würde besitzen, dem Nichtaraber entschieden der Vorzug einzuräumen sei“ und zwar mit der etwas rabulistischen Motivirung: „weil man den Nabatäer resp. den Abessynier für den Fall, dass sie sich als unwürdig erwiesen, leichter absetzen könne.“¹

Aber den weitaus bedeutendsten Ausdruck fand die nichtarabische Reaction gegen das Araberthum in diesen Kreisen zu jener Zeit, in der diese Reaction allenthalben laut zu werden begann, in einer vielumstrittenen Fälschung des Ibn Waḥshijja, welche als „Nabatäische Landwirthschaft“ bekannt ist und deren literarischer Charakter seit Alfred v. Gutschmid's abschliessenden Untersuchungen² nicht mehr in Frage kommen kann. Dies Buch, das im III. Jhd. entstand, muss als das hervorragendste Document nabatäischer Schu'ûbijja betrachtet werden, und als solches zeigt es sich uns auch in der Charakteristik, die der Vertheidiger seines authentischen Werthes von der Tendenz derselben entwirft: „Ibn Waḥshijja, beseelt von einem grimmigen Hasse gegen die Araber und voll Erbitterung über die von denselben gehegte Verachtung gegen seine Stammgenossen, entschloss sich, die unter denselben erhaltenen Ueberreste der altbabylonischen Literatur zu übersetzen und zugänglich zu machen, um dadurch zu zeigen, dass die Vorfahren seiner von den Arabern so tief verachteten Stammgenossen eine hohe Cultur besessen und durch ihre Kenntnisse viele Völker des Alterthums übertroffen haben.“³ Der Verfasser wollte der Bedeutungslosigkeit der alten Araber in Wissenschaft und Cultur die grossen Leistungen seiner Rasse auf diesem Gebiete gegenüberstellen, um hiedurch dem bodenlosen Dünkel der herrschenden Rasse zu begegnen.

In dieser Bewegung der Geister war es den hervorragenden Vertretern der Nationalitäten auch nicht immer gerade darum zu thun, im Interesse ihrer eigenen Nationalität zu arbeiten; demselben wurde ja mittelbar auch dadurch gedient, wenn man zu Gunsten einer andern im Islam emporgekommenen Nationalität thätig war. Entscheidend war ja in erster Reihe die Darlegung des negativen Momentes, dass es nicht ausschliesslich die Araber sind, denen der Anspruch auf Herrschaft und Hegemonie im Islam zukomme. Es ist bemerkenswerth, dass es ḥarrânische Gelehrten sind, deren Betheiligung in shu'ûbitischem Sinne zu Gunsten der Nationalität

1) Ibn Ḥazm *ibid.* Bd. II, fol. 82^b; Al-Shahrastânî p. 63.

2) Die nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister, ZDMG. Bd. XV (1861); Nöldeke, Noch Einiges über die nabatäische Landwirthschaft, *ib.* Bd. XXIX (1875), p. 445 ff.

3) Chwolsohn, Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen (St. Petersburg 1859), p. 9; Gutschmid *l. c.* p. 92.

der Dejemiten in der Literatur bezeugt ist. Diese literarische Wirksamkeit sollte zwar zuvörderst den Herrschern aus der Dynastie der Būjiden, bekanntlich einem dejlemitischen Geschlecht, zu Gute kommen, welche alle möglichen Mittelchen daran gesetzt zu haben scheinen, neben den arabischen Chalifen gleichwerthig erscheinen zu können. Haben sie sich ja auch eine arabische Abstammung andichten lassen¹ — ein Kunstgriff, welchen viel später auch die tscherkessischen Sultane in Aegypten nicht unversucht liessen² — und die Vorgeschichte ihres Hauses an diese Genealogie angepasst. Der berühmte Arzt Sinân, Sohn des Thâbit b. Kūrā (st. 321), verfasste ein Buch, welches sich den „Ruhm der Dejemiten, ihre Genealogie ihrer Ursprünge und Ahnen“ zum Vorwurf setzte,³ und ein anderer ḥarrânischer Gelehrter, der Schöngeist Ibrâhîm b. Hilâl (st. 384), verfasste ein Kitâb al-tâgî im Auftrag des Būjidenfürsten, voller tendentiöser Erdichtungen.⁴ Al-Tha‘âlibî erwähnt in seiner „Edelperle des Zeitalters“ dieses Buch sehr häufig. Da wurden vom Islam bezwangene Ortschaften als solche vorgeführt, welche die neue Religion freiwillig annahmen; dies sollte zum Nachweise dessen dienen, dass man den Islam den fremden Nationen nicht aufzuzwingen brauchte, dass sie demnach in muhammedanischer Hinsicht keine Zurücksetzung verdienen.⁵ Es passte den ḥarrânischen Gelehrten sehr gut zu ihrer eigenen Tendenz, den Werth nichtarabischer Nationalitäten rühmlich hervortreten zu lassen. Dadurch konnte ja die Berechtigung ihres eigenen Festhaltens an den nationalen Ueberlieferungen immerhin nur gewinnen.

Auch das koptische Element in Aegypten hat Antheil genommen an der im islamischen Reiche sich regenden Reaction der alten Nationalitäten gegen die Aspirationen des alle nationalen Individualitäten verschlingenden Araberthums. Sowie man in aramäischen Kreisen zu diesem Zwecke eine nabatäische Literatur fingirte, so entstanden auch Bücher der Kopten, in welchen, nicht ohne gegen den Arabismus gerichtete Tendenz, die Grossthaten der alten Aegypter geschildert wurden. Durch solche Versuche sollte der

1) Al-Mas‘ûdî VIII, p. 280; Al-‘Iḳd II, p. 58—9; Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 109. Sie führten ihren Stammbaum auf Isak (Jahûdâ b. Ja‘ḳûb b. Ishâḳ) zurück. Al-Fachrî p. 325.

2) Vgl. nr. 106 im Catalogue d’une collection de Manuscrits appartenant à la Maison Brill rédigé par Houtsma — 1886 — p. 21. Das Bestreben, fremde Nationen mit arabischen Stammbäumen auszurüsten, wird in einem satirischen Gedicht des Abû Bugejr gegeißelt (Al-‘Iḳd III, p. 300), vgl. oben S. 143.

3) Ibn Abî Uṣejbî’a ed. A. Müller, I, p. 224.

4) Dies folgt aus seinem Selbstbekenntniss bei Al-Tha‘âlibî, *Jatîmat al-dahr* II p. 26; vgl. Abulfeda, *Annales* II, p. 584.

5) *Jâḳût* IV, p. 984 u. d. W. Huzu findet man ein Beispiel.

Beweis erbracht werden, wie das prahlerische Araberthum, das sich auf dem Boden der altägyptischen Cultur breit machte, von den geistigen und materiellen Schöpfungen der alten Beherrscher des Landes, den Ahnen des unterdrückten und zurückgedrängten Koptenthums, das mit seinem Uebertritt zum Islam die Ueberlieferungen seiner Ahnen nicht hinter den Rücken geworfen hatte,¹ weit übertroffen wird. Von dieser Literatur ist uns nichts Zusammenhängendes übrig geblieben, wohl aber Citate aus derselben in späteren Schriften. Baron v. Rosen hat gelegentlich der Besprechung solcher in einem Werke des VI. Jahrhunderts häufig vorkommenden Citate auf den Zusammenhang dieser verschollenen Literatur mit der shu'ûbitischen Bewegung im Islam hingewiesen.²

IV.

Den grössten Antheil an der literarischen Bethätigung dieser Bewegung, welche auf die Gleichachtung der nichtarabischen Nationalitäten im Islam gerichtet ist, nahmen aber unstreitig die Muhammedaner persischer Rasse. Es ist nicht zu verwundern, dass uns die shu'ûbitische Literatur nur in spärlichen, wenn auch in ihrer Art bezeichnenden Spuren und Resten erhalten ist. Waren doch die Anhänger der Shu'ûbijja zumeist in religiöser Beziehung anrühige Menschen, sogenannte Zendîke; und es ist ja bekannt, dass die seit dem V.—VI. Jhd. d. H. überhandnehmende kirchlich-pietistische Strömung in der Literatur der Erhaltung ketzerischer und schismatischer Schriften nicht günstig war.

Aber wir bewundern den freien Ton, den die Shu'ûbiten in den uns erhaltenen Resten ihrer schriftstellerischen Producte anschlagen. Während zur Zeit der Umajjaden es für den von shu'ûbitischen Ideen beseelten Dichter Ismâ'îl b. Jâsâr, der die vormuhammedanischen Araber und ihre barbarischen Sitten verhöhnte,³ gefährlich wurde, auf seine persische Ab-

1) Vielleicht stehen mit dieser Bewegung jene Nachrichten im Zusammenhang, welche bei Chwolsohn, *Die Ssabier* I, p. 492 ff. angeführt sind.

2) *Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée asiatique* I, p. 172.

3) *Ag.* IV p. 120:

„Gar manch' gekröntes Haupt nenne ich meinen Ohm, Erhabene von edlem Stamm, Sie werden „Perser“ genannt, entsprechend ihrer hervorragenden Abstammung (vgl. Ibn Badrûn ed. Dozy p. 8, 7)

So gieb denn auf, o Imâm, dein Prahlen gegen uns, so lass denn sein die Unge-
rechtigkeit und rede die Wahrheit:

Während wir unsere Töchter erzogen, habt ihr euere Töchter in den Sand begraben.“
„Ja wohl — entgegnete ein Araber darauf — ihr brauchtet eure Töchter, wir aber nicht“ (Anspielung auf die den Persern zur Last gelegte Blutschande).

stammung mit Hochgefühl zu pochen,¹ konnten zur Zeit der 'Abbäsidenherrschaft Gelehrte, Dichter und Schöngeister der arabischen Nationalität mit aller Freiheit² ihren iranischen Ahnenstolz entgegensetzen. Wurden ja unter den Nachkommen der ehemaligen persischen Aristokratie die Stamm-bäume der Ahnen mit ebensolcher Sorgfalt überliefert, „wie die Abkömmlinge der Kaḥḥān und 'Adnān die ihrigen pflegten.“³ Vom berühmten Grammatiker Jūnus b. Ḥabīb (st. 185), den auch Wüstenaraber aufsuchten, um von seiner arabischen Sprachgelehrsamkeit zu profitieren, wird erzählt, dass er auf seine persische Abstammung mit Stolz hinwies;⁴ der Redner und Theologe Muḥammed b. al-Lejth, ein Maulā der umajjadischen Familie, der seinen Stammbaum bis auf Dārā b. Dārā zurückführte, konnte zur Zeit der Barmakiden seine Vorliebe für Perser an den Tag legen, und wahrscheinlich nannten ihn die Orthodoxen schon deswegen einen Zendik, obwohl er ein Buch schrieb zur Widerlegung dieser Ketzerei;⁵ und der berühmte Geheimsecretair des Ma'mūn und Director des „Schatzes der Weisheit“, Sahl b. Hārūn aus Destmejsān, schrieb eine grosse Anzahl von Büchern, in welchen er seinem Fanatismus gegen die Araber zu Gunsten der Perser Ausdruck gab. Er ist wohl der hervorragendste Shu'ūbite seiner Zeit, und eine literarische Curiosität, durch die er berühmt geworden, wird wohl auch in Zusammenhang stehen mit dem Bestreben, die Ideale des Araberthums ins Lächerliche zu ziehen. Nur so kann es zu verstehen sein, dass dieser Sahl eine Reihe von Abhandlungen über den Geiz schrieb; nach einer andern Angabe schrieb er ein selbständiges Buch,⁶ in welchem er die Freigebigkeit schmätzt und den Geiz rühmt.⁷

„O Bewohner von Mejsān — so ruft er seinen Stammesgenossen zu — Gott zum Gruss, die ihr von gutem Stamm und gutem Aste seid!
Eure Gesichter sind aus Silber, gemengt mit Gold, eure Hände sind wie der Regenguss der Ebene;“⁸

1) Kremer, Culturgeschichte. Streifzüge p. 29 f.

2) Nicht recht glaubwürdig klingt es, wenn der Verfasser des Fihrist p. 120 erzählt, dass solche Neigungen von den Barmakiden gemissbilligt wurden.

3) Al-Mas'ūdī II, p. 241.

4) Flügel, Grammat. Schulen der Araber, p. 36.

5) Fihrist 120, 24 ff.

6) Al-Ḥuṣrī III, p. 142. Dort wird als Anlass dieses Buches das Bestreben Sahl's angeführt, die Kraft seiner Eloquenz gerade an einem so paradoxen Stoff zu erweisen. Fihrist, ibid. 4. Eine Risāla von ihm zu Gunsten des Geizes ist in extenso mitgetheilt Al-'Iḳd III, p. 335.

7) Die Lobpreisung des Geizes und Missbilligung der Freigebigkeit wird auch dem andalusischen Gelehrten Abū Ḥajjān nachgesagt, Al-Makkarī I, p. 830 oben.

8) Hier wäre also dennoch die Freigebigkeit gerühmt.

Will denn Kelb, dass ich mich zu seiner Verwandtschaft zähle? gar wenig Wissenschaft ist zu finden bei den Hunden.¹

Glaubt denn dies Volk, dass ein Haus auf hohem Gipfel, in die Sterne ragend, als wäre es selbst ein Stern,

Nur eben soviel gelte, wie ein härenes Zelt in der Mitte der Ebene, in dessen Räumen Vieh und Mistkäfer hausen?“²

Dies war die Zeit, in welcher arabische Dichter von persischem Geschlecht in der edeln Sprache der Kurejshiten, die sie als Meister beherrschten, Protest einlegen konnten gegen die Selbstüberhebung der Araber. An ihrer Spitze steht der shu‘ûbitische Poet Basshâr b. Burd (st. 168), von dem nicht nur prahlende Gedichte mit Bezug auf seine Abstammung von den „Kurejsh der Perser“,³ sondern auch beissende Satire gegen die Araber überliefert ist,⁴ eine Satire, die wohl in den nationalen Kreisen, denen der Dichter angehörte, viel recitirt worden sein mag; denn fast zwei Jahrhunderte später hören wir ihren Wiederhall von einem Dichter, in welchem die persische Nationalklage gegen die Araber ihren letzten Ton hören lässt, von Abû Sa‘îd al-Rustamî:⁵

„Die Araber rühmen sich, die Herren der Welt und die Gebieter der Völker zu sein.

„Warum brüsten sie sich nicht lieber damit, dass sie geschickte Schaf- und Kameeltreiber sind?“⁶

„Fragt man nach meiner Abstammung — sagt derselbe Dichter — so bin ich vom Stamm des Rustem,

„aber mein Lied ist von Lu‘ejj b. Gâlib.“⁷

„Ich bin jener, den man öffentlich und insgeheim kennt

„Als einen Perser, den die Arabisirung (al-ta‘rîb) an sich zog.

1) Das Wortspiel: Kelb (arabischer Stammesname) und Kelb (Appellativname = Hund) wird zu ironischen Zwecken oft verwendet. Vgl. meine Zâhiriten p. 179.

2) Al-Ḥuṣrî II, p. 190.

3) Vgl. Ibn al-Faḡîh p. 196, 9. „Kurejsh einer Nation“ pflegt man die hervorragendste und vorzüglichste Gruppe derselben zu nennen. Auch Südaraber gebrauchen diese Redensart; die Duhma werden von ihnen wegen ihrer Tapferkeit und ihrer hervorragenden Tugenden „die Kurejsh unter den Hamdâmstämmen“ genannt. Ġazîrat al-‘arab p. 194, 24.

4) Aġ. III, p. 21. 33. Ueber diesen Dichter s. Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p. 34 f.

5) Zeitgenosse des Ṣâhib ibn ‘Abbâd (st. 385), zu dessen Ruhm er viele Ḳaṣîden dichtete, aus welchen ein Stück bei Ibn Challik. nr. 95 (I, p. 133) und nr. 684 (VII, p. 160) zu finden ist; andere Mittheilungen aus seinen poetischen Werken sind bei Al-Ḥuṣrî III, p. 13 und im Keshkûl p. 163 f. geliefert.

6) Al-Tha‘âlibî, Vertrauter Gef. d. Einsamen, p. 272, nr. 314.

7) Jatîmat al-dahr III, p. 129, 17, vgl. über seine Abstammung ib. p. 130, 12.

„Wohl weiss ich, wenn ich die Losung¹ rufe,
„So ist mein Ursprung klar, und hart mein Holz.“²

In einer ältern Generation hätten Leute seinesgleichen nicht viel Staat mit dem persischen Shi'âr gemacht; recht gerne hätten sie ihn vor den eifersüchtigen Genealogen verheimlicht und sich mit aller Kraft in einen arabischen Stamm eingeschmuggelt.

In diese Gruppe von Dichtern gehört der aus Sogdiana stammende Ishâk b. Ḥassân al-Churramî (st. 200). Er weist mit Stolz darauf hin, dass in Soğd sein Ursprung sei und dass es seinen Werth nicht beeinträchtige, dass er nicht Juḥâbir oder Ğarm oder 'Ukl unter seinen Ahnen rechne;³ ja er geht noch weiter und macht sich zum Dolmetsch des persischen Hochgeföhls und zum Ausdruck der Ansprüche, welche die gebildeten Perser innerhalb des Islam den Arabern gegenüber erheben:

„Es haben beschlossen die Ma'add (Nordaraber) alle, Jung und Alt, und die Kaḥṭân (Südaraber) sammt und sonders,

Dass sie meine Habe rauben, aber den Raub derselben wehrt ab ein Schwert mit feiner Schneide und wohlgeglättet;

Ich rief zur Hilfe Ritter aus Merw und Balch, ruhmreiche unter den edeln Männern. Aber ach! der Wohnsitz meines Volkes ist nicht nah, so dass mir viele Helfer kommen könnten.

Denn mein Vater ist Sâsân, Kisra Hormus-sohn und Châḳân ist, wenn du's wissen willst, mein Vetter.

Im Heidenthum haben wir die Nacken der Menschen beherrscht; Alles folgte uns unterwürfig, als würden sie mit Stricken gezogen.

1) shi'ârî, d. h. meine richtige persische Abstammung, die aus meinem Losungswort klar wird, vgl. oben p. 61.

2) Jatîma l. c. p. 135, 8. Zu den letzten Worten (wa-'ûdî ṣalîb) ist zu vgl. Ag. II, p. 104, 6 ff., XIV, p. 89, 9; Ḥam. p. 474 v. 3 und der Comment., sowie auch der Ausdruck eines ältern Shu'ûbiten Ag. IV, p. 125, 20, welcher sich rühmt, „dass sein Holz nicht schwach ist (mâ 'ûdî biḍî chawarin, vgl. fî-l-'ûdi chawar Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 19, 3) am Tage des Kampfes.“ Die Vergleichung dieser Stellen zeigt, dass sich diese Redensart auf die ruhmreiche Abstammung bezieht, deren sich der Held vor dem Kampfe brüstet (vgl. oben p. 54). Für den Gebrauch von 'ûd in solchem Sinne, Jâḳût III, p. 472, 3 wa' achwâlunâ min chejri 'ûdin wa min zandi, und ibid. IV, p. 177, 19. Bemerkenswerth ist auch Al-Farazdaq ed. Boucher, p. 18, 6—7 und das Gedicht des Ḥammâd 'Ağrad über Abû Ğâfar al-Manşûr, Al-'Iqd I, p. 120, wo dieser Begriff weiter ausgesponnen ist. Dem Dichter Abû 'Uejna erwiesen sich zwei Männer aus derselben Familie in entgegengesetzter Weise, der eine freigebig, der andere filzig. „Dâwûd verdient Lob, du aber verdienst Tadel; dies ist doch wunderbar, da ihr doch aus (einem) Holze seid (wa'antumâ min 'ûdin). Aber dasselbe Holz wird zur Hälfte für Moseheen gespalten, die andere Hälfte aber für jüdische Latrinen; du bist für die Latrine, jener für die Mosehee“ u. s. w. Ag. XVIII, p. 22, 21.

3) Jâḳût III, p. 395 f.

Wir haben euch erniedrigt und richteten über euch, so wie es eben unser einem beliebte, ob er nun recht oder unrecht hatte.

Als aber der Islam kam und sich ihm freudig die Herzen erschlossen, welche durch ihn sich den Geschöpfen zuwenden,¹

Da folgten wir dem Propheten Gottes, und es wurde als ob der Himmel über uns Menschen regnen würde (die uns überwältigten).²

Wohl eine melancholische Parallele zwischen der alten Weltstellung der Perser und ihrer Erniedrigung durch die Araber. — Kräftiger aber wirkte diese Reflexion auf den Dichter Mu'bad, der zu offenem Abfall und zur Vertreibung der Araber herausforderte:

„Ich bin ein Edler vom Stamme Ġâm — ruft er im Namen seiner Nation — und verlange das Erbe der persischen Könige;

„Sage den Söhnen Hâshim's allen: Unterwerfet euch rasch, bevor die Stunde der Reue anbricht;

„Packt euch zurück nach dem Ĥigâz und esset wieder Eidechsen³ und weidet eure Heerden,

„Während dass ich mich auf den Thron der Könige setze, unterstützt durch die Schärfe meiner Klinge und die Spitze meiner Feder (Heldenmuth und Wissenschaft).“⁴

Es war leicht, zu den Arabern in diesem Tone zu sprechen zu einer Zeit, in welcher die Fremden daran waren, den Arabern das Scepter der Herrschaft im Islam zu entreißen. Was bedeutet — so riefen sie den Arabern zu — euer alter Ruhm, mit dem ihr prahlt, wenn ihr euch in der Gegenwart so untüchtig erweist?

„Wenn du das Alte nicht durch neuen Ruhm zu schützen vermagst, so nützt dir nichts, was vor Alters war.“⁵

Am kräftigsten scheint aber die äusserste Linke der Shu'ûbijja unter den Dichtern dieser Zeit vertreten zu haben: der arabische Dichter und Philolog Abû 'Othmân Sa'id b. Ĥumejd b. Bachtigân (st. 240), der sich rühmte, von persischen Fürsten oder Dihkanen abzustammen. Schon seinen Vater, der ein hervorragender Vertreter der mu'tazilitischen Dogmatik war, hatte man im Verdacht des Shu'ûbismus. Der Sohn lieferte klare Beweise

1) Die Uebersetzung dieser Zeile ist sehr zweifelhaft. 2) Jâķût IV, p. 20.

3) Die Beduinenaraber werden in der Regel damit verspottet, dass sie Schlangen, Mäuse und Eidechsen essen. Al-Muķaddasî ed. de Goeje 202, 11. Jatîmat al-dahr III, p. 102, 3 v. u. Ru'ba b. al-'Aġġâġ vertheidigte diese Sitte der Araber Aġ. XVIII, p. 133, von der er selbst keine Ausnahme machte ib. XXI, p. 87, 20. Vgl. andere Stellen in meinem Mythos bei den Hebräern p. 99 Anm. 3 (englische Uebersetz. p. 83 Anm. 2).

4) Vertraute Gefährte p. 272 nr. 314, vgl. die Uebersetzung in Rückert's Ham. II, p. 245. 5) Jâķût III, p. 396, 1.

dieser Sinnesart. Dahin gehört ein Epigramm, das er gegen den durch seinen mu'tazilitischen Fanatismus bekannten Oberkâdi der Chalifen Al-Mu'taşim und Al-Wâthik, nämlich den aus der Geschichte der mu'tazilitischen Inquisition berühmten Ahmed b. Abî Duwâd (st. 240) richtete.¹ Dieser Ahmed nannte sich einen Ijâditen; dies war dem Perserfreund, der auf solches genealogische Geflunker mit den alten vorgeschichtlichen Stammesbeziehungen nicht gut zu sprechen war, verdächtig:

„Du führst dein Geschlecht auf Ijâd zurück, wohl nur weil dein Vater (zufällig) Abû Duwâd genannt war;“²

„Hätte er zufällig 'Amr b. Ma'dî geheissen, fürwahr, dann hättest du gesagt, du stammest von Zubejd oder Murâd.“³

Dies ist eine Satire gegen die zufälligen Anlässe und Anhaltspunkte, die einem Araber jener Zeiten genügten, sich einen prunkenden Stammesbaum beizulegen und denselben dem leichtgläubigen Volke plausibel zu machen. Wir werden noch späterhin sehen, dass das Verlachen solcher Eitelkeiten zur Tendenz der shu'ûbitischen Wissenschaft gehörte. Die Voraussetzung dieser Tendenz in den soeben hervorgehobenen Epigrammen ist auch damit im Einklang, was wir sonst vom literarischen Charakter des Sa'îd wissen. Dieser wird unter den literarischen Kämpfern der persischen Rasse genannt; er schrieb ein Buch unter dem Titel: „Die Vorzüge der Perser“ und ein zweites: „Ehrenrettung der Perser gegen die Araber“, welches letzteres Buch auch unter dem Titel „Buch der Gleichstellung“ (taswija) bekannt war,⁴ entsprechend dem einen Parteinamen der Shu'ûbijja: Ahl al-taswija.

Um diese Zeit bot das Kapitel der „Vorzüge der Perser“ ein reichlich angebautes Feld der Literatur dar⁵ und obwohl uns keines der in diese Reihe gehörenden Bücher und Tractate erhalten ist, so lassen uns doch Citate aus dieser shu'ûbitischen Literatur in den Werken des Ġâhiz und Ibn 'Abdi rabbihi einen Theil ihres Inhaltes und ihre allgemeine Richtung erkennen. Das „Kitâb al-bajân wal-tabjîn“ des erstgenannten Schriftstellers⁶ und das grosse encyclopädische Werk: „Kitâb al-'ikd al-

1) Ag. XVII, p. 2.

2) Gleichwie der arabische Dichter der heidnischen Zeit Abû Duwâd al-Ijâdî.

3) So wie jener südarabische Held der Ġâhilijja: 'Amr b. Ma'dîkarib.

4) Fihrist p. 123, 22 ff.

5) ibid. p. 128, 8 u. a. m. Ein anonymes Buch unter dem Titel „Mafâchir“ oder „Mafâchir al-'agam“ bei Flügel l. c. p. 34 angeführt Fihrist p. 42, 9.

6) Vgl. Rosen's Brief an Prof. Fleischer in ZDMG. XXVIII, p. 169; ferner desselben Manuscripts arabes de l'Institut des langues orientales (St. Petersburg 1877) p. 74 ff.

farîd“ des an zweiter Stelle genannten andalusischen Verfassers haben uns durch die in denselben bekannt gemachte Polemik und Replik einige der hauptsächlichsten Punkte der Argumentation der Shu‘ûbija aufbewahrt. Namentlich das ‘Ikd-buch hat uns weitläufige Excerpte aus einer Polemik des Ibn Kutejba — der ein eigenes Buch über die Vorzüge der Araber schrieb¹ und auch sonst gern dies Thema behandelte² — gegen die Shu‘ûbija und die Replik der letztern gegen den Vertheidiger der arabischen Sache aufbewahrt, welche zu allererst in einer Abhandlung Hammer-Purgstall’s in deutscher Uebersetzung veröffentlicht sind³ und aus welcher grössere Auszüge in den Textbeilagen zu v. Kremer’s Culturgeschichtlichen Streifzügen im Original edirt wurden. Seither ist eine orientalische Ausgabe des Buches von Ibn ‘Abdi rabbihi zugänglich und die betreffenden Stücke können in ihrer ganzen Ausdehnung von jedem Kenner der arabischen Sprache studirt werden.⁴

Ausser diesen Quellen unserer näheren Kenntniss der Shu‘ûbija ist noch zu erwähnen eine „Widerlegung der Sh.“ von Abû-l-Ḥasan Aḥmad b. Jahjâ al-Balâdorî, dem bekannten Geschichtsschreiber der muhammedanischen Eroberungen (st. 279), aus welcher uns ein mageres Excerpt durch Al-Mas‘ûdî erhalten worden ist,⁵ welcher Schriftsteller im IV. Jahrhundert (er starb 346) sich an dieser Literatur betheiligte. An der eben citirten Stelle seines Werkes beruft er sich auf seine hierher gehörige Arbeit: „Wir haben die Meinungsverschiedenheit der Menschen hinsichtlich der Frage, ob die Abstammung allein, oder die guten Werke allein, oder endlich Abstam-

1) Fihrist p. 78 ist ein Werk des Ibn Kutejba „Ueber die Gleichstellung der Araber mit den Persern“ erwähnt; Ibn ‘Abdi rabbihi giebt seine Excerpte aus einem Werke des I. K., welches den Titel: „Ueber die Vorzüge der Araber“ führt; es ist wohl anzunehmen, dass sich diese verschiedenen Titel auf dieselbe Arbeit des I. K. beziehen.

2) Ueber die allgemeine Richtung seiner diesbezüglichen Schriften werden wir durch Al-Bêrûnî (ed. Sachau p. 238) orientirt, der gegen dieselbe heftig in die Schranken tritt. Er macht dem I. K. den Vorwurf, dass er „in allen seinen Schriften, namentlich aber in seinem ‚die Bevorzugung der Araber‘ behandelnden Buch“ gegen die ‘Ağam losziehe, dass er in fanatischer Weise den Charakter der Perser herabsetze, diese des Unglaubens zeihe, während er den alten Arabern alle möglichen Vorzüge zuschreibt, die sie nicht besitzen konnten, z. B. astronomische Kenntnisse u. s. w.

3) „Ueber die Menschenklasse, welche von den Arabern Schoubijje genannt wird“ (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften phil. hist. Cl. I. Bd. (1848) p. 330 ff.

4) ed. Bûlâk (1293) II, p. 85—90.

5) Prairies d’or III, p. 109—113. Es wird unter diesem „Radd ‘alâ-l-Shu‘ûbija“ kein besonderes Werk zu verstehen sein, sondern wohl nur ein grösserer Excurs in einer der genealogischen Schriften des Balâdorî.

mung und gute Werke den Anspruch auf Vorzüglichkeit begründen können, sowie auch die Meinung der Shu'ûbijja und der gegnerischen Parteien in unserem Werke über die Ursprünge der Religionen erwähnt.“ Diese Arbeit des vielseitigen Historikers ist jedoch, wie manches andere, welches im Kampfe gegen die Shu'ûbijja geschrieben wurde,¹ nicht zugänglich; und wir sind demzufolge auf den Ideengang der Shu'ûbijja hauptsächlich auf Al-Ġâhiz und Ibn Kutejba angewiesen.

V.

An der Hand dieser Führer wollen wir nun auf die Momente einen Blick werfen, welche die Shu'ûbijja in ihrem Kampfe gegen das Araberthum ins Treffen führte. Wir können uns durch diesen Ueberblick gleichzeitig auch davon überzeugen, wie kleinlich die Gesichtspunkte waren, unter welche die Shu'ûbijja und in Folge dessen auch ihre Gegner die ob-schwebende Streitfrage stellte. Natürlich ist es, dass die Shu'ûbijja ihren Ausgangspunkt nimmt von dem schon so oft beregten Koranverse und von Muhammeds Abschiedspredigt, die, wie wir schon hervorgehoben, in der Benutzung für diese Argumentation durch eine passende Interpolation bereichert worden zu sein scheint. Den stolzen Traditionen der Araber werden die ruhmreichsten Momente aus der Geschichte der Nichtaraber entgegengestellt; die Nimrode Amaleke, Chosroen und die Caesaren, Sulejmân und Alexander der Grosse, lauter Nichtaraber, wurden vorgeführt, um nachzuweisen, welche Macht und Herrschaft in der Vergangenheit in der Hand von nichtarabischen Herrschern vereinigt war. Auch die Könige der Inder wurden nicht mit Schweigen übergangen; einer von ihnen beginne ein Sendschreiben an 'Omar II. mit folgender Einleitung: „Vom König der Könige, Sohn von tausend Königen, dessen Ehegemahlin die Tochter von tausend Königen ist, in dessen Stallungen tausend Elefanten zu finden sind, in dessen Reich zwei Ströme fließen, an deren Gestade der Aloebaum und das Fuwwa² und die Cocosnuss und die wohlriechende Kâfür-pflanze wächst, deren Duft auf zwölf Meilen gefühlt wird: an den König der Araber, der Gott kein anderes

1) Der Verfasser des Agânî-werkes, der ein Zeitgenosse der shu'ûbitischen Bewegung in Poesie und Literatur war (geb. 284, st. 356/7) war nicht gleichgültig gegen die Ueberhebung der Nationalitäten. Dass er für das Araberthum Partei nahm — wie aus mehreren Citaten aus seinem Werke im Verlauf unserer Darstellung ersichtlich ist — ist nicht auffallend, wenn wir bedenken, dass er selbst Vollblutaraber war; sein Stamm wird mit dem der Umajjaden in Zusammenhang gebracht. Ich vermute, dass sein verloren gegangenes Werk Kitâb al-ta'dîl wal-intisâf fi ma'âthir al-'arab wa mathâlibihâ (Ibn Challikân nr. 451, Bd. V, p. 28, 1) der literarischen Gruppe angehört, welche uns in obigen Nachweisen beschäftigt.

2) Rubia tinctorum. Imm. Löw, Aramäische Pflanzennamen p. 311.

Wesen beigesellt. Ich wünsche, dass du mir einen Menschen sendest, der mich den Islam lehre und mir die Gesetze dieser Religion beibringe.“¹

Auch in der Prophetie gebührt den Nichtarabern die Palme, denn alle Propheten seit Erschaffung der Welt, ausser Hûd, Şâlih, Ismâ'il und Muhammed waren Nichtaraber. Die Ahnen der Menschheit, von denen sich die ganze Menschheit ableitet, Adam und Noe, waren Nichtaraber. Die Shu'ûbiten vergessen nicht, Künste und Wissenschaften anzuführen, welche der Menschheit von Nichtarabern geschenkt wurden: Philosophie, Astronomie und Seidenstickerei, welche von den Nichtarabern gepflegt und geübt wurden, als die Araber noch im Zustande tiefster Barbarei versunken waren, während alles, womit sich die Araber rühmen können, in ihrer Poesie den Mittelpunkt findet; aber auch in ihr² werden sie von Nichtarabern, z. B. Griechen, weit übertroffen. Auch an Spiele wird nicht vergessen, welche die Nichtaraber erfunden: Schach- und Nardspiel.³ Was können die Araber solchen Feinheiten der Cultur entgegenstellen, um ihren Ruhm zu begründen? „Sie sind dem gegenüber nichts anderes, als wie heulende Wölfe und herum-

1) Diese Fabel wird von anderen Berichterstatlern in ältere Zeit zurückverlegt. Hejtham b. 'Adijj berichtet nämlich auf die Autorität des 'Abd al-Malik b. 'Umejr (st. 136), dass der letztere in dem Archiv des Mu'âwija nach dessen Tode(!) einen Brief des Kaisers von China gesehen habe, mit einer Einleitung, die der oben mitgetheilten sehr ähnlich ist (Al-Gâhiz, Kitab al-ḥejwân, Bl. 386^b).

2) Bemerkenswerth in diesem Zusammenhange ist der Ausspruch des Vezirs Al-Ḥasan b. Sahl (st. 236), bekanntlich von persischer Abstammung: Die zur feinen Bildung gehörigen Fertigkeiten (al-âdâb) sind zehn: drei davon sind shahragânisch, drei nûshirwânisch, drei arabisch; aber die zehnte überragte alle anderen. Shahragânisch sind das Lautenspiel, das Schachspiel und das Spiel mit Wurfspiessen; nûshirwânisch sind die Heil-, die Rechen- und die Reitkunst; arabisch sind die Poesie, die Genealogie und die Kenntniss alter Geschichten; die zehnte welche sie überragt, ist die Kenntniss von hübschen Erzählungen, welche die Menschen in ihrer Conversation einflechten (Al-Ḥuşrî I, p. 142 unten). Derselbe Ausspruch aus einer andern Quelle mit einigen Abweichungen ZDMG. XIII, p. 243.

3) Vgl. über dieses Spiel Al-Mas'ûdî I, p. 157. Die Perser pflegen dies Spiel als Ruhmestitel zu erwähnen, Ibn Challikân VII, p. 52, nr. 659; Al-Damîrî II, p. 171. Es war mit den persischen technischen Ausdrücken, die dabei angewendet wurden, bereits in der ersten Zeit des Islam in Medina eingebürgert (Ağ. XVII, p. 103) und neben Shatranğ und Kırk besonders von Schönggeistern gerne gepflegt (Ağ. IV, p. 52, 2). Im zweiten Jahrhundert ist es in Arabien ein verbreitetes Spiel (ib. XXI, p. 91, 4). Die Theologen nahmen Stellung gegen dasselbe und verpönten es, sie lassen viele Traditionsaussprüche dagegen ankämpfen (Al-Muwaṭṭa' IV, p. 182). „Wer Nardshîr spielt, wird jenen gleichgestellt, der seine Hand mit dem Blut und Fleisch des Schweines beschmutzt“ (Al-Bağawî, Maşâbîh al-sunna II, p. 94). Viel früher hatten es bereits die jüdischen Gesetzlehrer als verwerfliche Unterhaltung gebrandmarkt (Bab. Kethûbhôth fol. 61^b).

schweifendes Gewild, einander gegenseitig aufzehrend und in ewigem Kampf gegen einander begriffen.“ Auch die Reinheit ihrer Abstammung wird beschimpft, indem darauf hingewiesen wird, dass ihre Weiber, wenn sie in Kriegsgefangenschaft gerathen, den thierischen Gelüsten der Sieger zur Beute dienen.¹

Andere Momente sind es, die Al-Ġâḥiz aus der Polemik der Shu'ûbijja gegen das Araberthum anführt.² Besonders pflegen einige Gebräuche der heidnischen Araber (wie z. B. der schreckliche Feuereid Al-hûla³ und andere aus der heidnischen Zeit in den Islam hineingeerbte Gewohnheiten) von der Shu'ûbijja zur Herabsetzung der Araber angeführt zu werden, so z. B. der Gebrauch des Stabes und Bogens bei öffentlichen Reden.⁴ „Der Stab — so sagen die Anhänger der Shu'ûbijja — gehört für das Taktschlagen, die Lanze für den Kampf, der Stock zum Angriff, der Bogen zum Schiessen; es giebt aber gar keine Beziehung zwischen der Rede und dem Stab, und gar keinen Zusammenhang zwischen einer Ansprache und dem Bogen.⁵ Als wären diese Dinge nur da, um den Geist von dem Inhalt der Rede abzulenken. Es ist undenkbar, dass die Anwesenheit solcher Werkzeuge den Geist des Zuhörers anregen oder die Rede des Sprechers fördern könnte. Ja sogar Musiker sind der Ansicht, dass die Leistung desjenigen, bei welchem der Taktstock⁶ angewendet wird, hinter der desjenigen zurückbleibe, dem man mit solchen Mitteln nicht zu Hilfe kommt. Diejenigen, die den

1) Al-'Ikd II, p. 86, 90, vgl. Lbl. f. or. Phil. 1886, p. 23, 12 ff.

2) Kitâb al-bajân wal-tabjîn fol. 133^b ff. 3) Vgl. oben p. 6.

4) Al-Ĥârith b. Ĥilizza steht auf seinen Bogen gestützt, indem er seine Kašîda gegen die Taglibiten recitirt, Aġ. IX, p. 178, 16. Al-Nâbiga stützt sich auf seinen Stab, indem er ein Gedicht hersagt, ib. II, p. 162, S u.; vgl. auch Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, p. 38. Auch der Prophet bedient sich bei seiner Rede der michšara (vgl. Ķâmûs s. v. chšr) B. Ġanâ'iz nr. 83, zu beachten auch Ĥam. p. 710 v. 5. Diese Sitte hat sich auch noch in späterer Zeit aufrecht erhalten. Der chârigitische Agitator Abû Ĥamza (130) stützt sich auf einen arabischen Bogen, indem er auf dem Minbar in Medina zum versammelten Volke redet, Aġ. XX, p. 105, 3 v. u. = Al-Ġâḥiz in einer von Rosen, Sapiski II, p. 143, 5, herausgegebenen Stelle. Vielleicht ist der rothe Stab des Predigers in Mekka (Kremer, Beiträge zur arab. Lexicographie II, p. 36) ein Ueberrest der altarabischen, auch vom Propheten gepflegten Sitte.

5) Die Araber sind besonders stolz auf ihre Bogen und ziehen sie den persischen vor; in einer Tradition lässt man den Propheten einen Fluch gegen jeden aussprechen, der sich mit Vernachlässigung des arabischen Bogens des persischen bedient (Al-Šiddîkî fol. 134^a). Als Erfinder der erstern gilt Mâsicha, Ibn Durejd p. 288, 3.

6) Zum Gebrauche des Taktstockes (kaḍîb) in der Musik bei den Arabern vgl. Aġ. I, p. 117, 19; VII, p. 188, 8 v. u. An diesen Stellen ist auch der Sprachgebrauch für die arab. Bezeichnung des Taktschlagens ersichtlich.

Stab bei ihrer Rede führen, gleichen vielmehr Schreihälsen, man glaubt derbe Wüstenaraber vor sich zu haben und wird an die Rohheit der Beduinen erinnert. Es hat den Anschein, als ob solche Redner Anstrengungen machten, um ein Kameel auf dem Marsche zum Stehen zu bringen. Im Uebrigen — so sagen sie in Erwiderung auf die Prahlerci der Araber mit ihrer hervorragenden Rednerbegabung¹ — ist die Rednergabe eine Anlage, die bei allen Völkern gefunden wird und zu deren Entfaltung alle Rassen durch ein dringendes Bedürfniss geführt werden. Selbst die Zigeuner, bekanntlich Leute von rohem und überaus ungebildetem Geist, von derber Simlichkeit und schlechtem Temperament, halten lange Reden, und alle barbarischen Völker sind in dieser Fähigkeit hervorragend, wenn auch der Inhalt ihrer Rede roh und ungebildet und ihr Ausdruck fehlerhaft und gemein ist. Wir wissen aber, dass die vollendetesten unter allen Menschen die Perser sind und unter ihnen wieder die Bewohner von Fâris, unter diesen sprechen aber am süssesten, angenehmsten und gefälligsten die Bewohner von Merw; das eleganteste Persisch ist der Derî-dialekt,² das beste Pehlewî sprechen die Bewohner des Kreises von Ahwâz.“

„Was aber die Cantilation der persischen Priester und die Sprache der Mōbed anbelangt, so sagt hierüber der Verfasser des Commentars der Zemzeme:³ Wer eine hohe Stufe der Eloquenz zu erreichen strebt,

1) „Die Weissheit (hikma) der Rûm liegt in ihrem Gehirn, die der Inder in ihrer Phantasie, die der Griechen in ihrer Seele, die der Araber in ihrer Zunge“ — so lautet ein völkerpsychologischer Spruch der Araber. Al-Şiddîkî fol. 148^b.

2) Al-Dejlemî hat folgenden apokryphen Ausspruch des Propheten in Umlauf gesetzt: „Beabsichtigt Gott eine Sache, welche Zartheit erfordert, so offenbart er sie den dienstthuenden Engeln in derischem Persisch, wünscht er aber etwas, was Strenge erfordert, bedient er sich der arabischen Sprache.“ Eine andere Version setzt für Zartheit und Strenge: Zorn und Wohlgefallen. Selbst muhammedanische Kritiker fanden diese Tradition für viel zu verdächtig. Al-Şiddîkî fol. 92^b. Ibn al-Ġauzî hat sie ebenso in seinen Index falscher Traditionen (al-mauḍû'ât) aufgenommen, wie jenen andern Ausspruch, wonach der Gebrauch der persischen Sprache die Muruwwa des Menschen vermindere. *ibid.* fol. 95^b.

3) Zemzeme ist nach der traditionellen Erklärung (s. Vullers s. v.) der Name eines der heiligen Bücher der Perser. Zemzem wird gewöhnlich in der Bedeutung „summern, murmeln“ von dem Recitiren der Gebete und heiligen Texte der Perser gebraucht. In der Beschreibung des Mihrġânfestes bei Al-Nuwejrî (abgedruckt in Golius' Notae in Alferganum p. 25, 11) wird erzählt, dass der Mōbed dem König eine Schüssel mit verschiedenen Obstgattungen reichte: ḳad zamzama 'alejhâ = super quibus sacra dicebat verba. 'Omar lässt den Magiern das „Brummen vor dem Essen“ verbieten (Sprenger, Mohammed III, p. 377 Anm.), damit sind die heiligen Formeln gemeint, welche vor dem Essen herzusagen waren. In einem bei Ibn al-Faḳîh ed. de Goeje p. 216, 3 citirten Gedicht wird ein persischer Priester genannt: shejch muzamzim, d. h. der summende Shejch; vgl. noch Golius l. c. p. 28, 3. 4. Auch im

die seltsamsten (gewähltesten) Sprachausdrücke erlernen und sich in die Kenntniss der Sprache vertiefen will, der möge das Buch Kâzwend¹ studiren. Wer aber Vernunft, feine Bildung, die Kenntniss der Etiquette (al-‘ilm bi-l-marâtib)² und der guten Beispiele (al-‘ibar), die der Sprich-

Sîrat ‘Antar III, p. 59 wird von den Magiern gesagt, dass sie im Feuertempel juzazimû bi kalâm al-Jahûd wa-‘arîkat al-Magûs, und man hat auch den Namen des Zenzembrunnens mit dieser Bezeichnung des religiösen Recitirens der Perser in Verbindung gebracht (Jâkût II, p. 941, 14). Auch ein christlicher Schriftsteller spricht von dem kauderwelschenden Gemurmél (re‘ânâ) der Magier (Hoffmann, Auszüge aus syrischen Acten christl. Märtyrer, p. 96) und dasselbe Wort wird im Talmûd bab. Sôtâ 22^a von den Magiern gebraucht: râ‘ên megûshâ welâ jâda‘ mâ‘î amar. Aber nicht nur im Arabischen wird dies Wort zezem mit Bezug auf die persischen Religionstexte und Zauberformeln überhaupt (Ibn Hishâm p. 171, 7 zamzamat al-kâhin, sonst auch hamhama Ag. XIV, p. 11, 6, oder a‘glaba, ‘Alk. 3: 21 râkin mu‘glîbun) gebraucht, sondern auch persische Autoren gebrauchen es. Herr Prof. Spiegel schreibt mir hierüber unter dem 19. März 1886: „In dieser Bedeutung finden wir das Wort auch bei Firdôsî gebraucht. So sagt Mâpûr p. 1442, 6 v. u. zu seinem Gastfreund: „bringe einmal das Zendawesta und Barsôm her, im Gemurmél (bi zezem) will ich dich um eine Antwort fragen“, d. h. du sollst auf das Awesta schwören, dass das was du sagst, wahr ist.“ Auch p. 1638, 4 in demselben Buche heisst es bei einem Auszuge Nûshirwân’s gegen die Griechen von den Grossen: „bi-zezem hemî âferîn chwânedend.“ Gleichwohl würde ich Anstand nehmen, tafsîr zezeme vom Commentar des Awesta zu verstehen, da in demselben meines Wissens von den Dingen nicht die Rede ist, von welchen Al-Ġâhiz spricht. Will man aber darunter die erklärende Parsenliteratur im weiteren Sinne verstehen, so steht meiner Ansicht nach nichts im Wege, denn die Parsen haben, wenn auch keine Sprichwörter, doch sehr viele Sinnsprüche.“ Im weitem Verlaufe wird auf Mainyoikhard und auf die Sprüche des Buzurg-Mihr, Shâhn. p. 1713 f. verwiesen. Dem Gemurmél der Perser (hejnamat al-‘âgam) vergleicht Abû-l-‘Alâ’ (Saķt II, p. 153 v. 4) den Ton, den der Schlag der Lanze auf den Panzer hervorbringt.

1) Es liegt hier wahrscheinlich eine Verschreibung vor; für die Herstellung der richtigen Lesart konnte mir auch die Erwägung dieser Form mit Spezialisten der persischen Literatur keinen sichern Anhaltspunkt bieten; es ist möglich, dass das Wort aus kiârname corrumpt ist. Ein solches Buch wird dem Ardeshîr zugeschrieben, Mirchond übers. von de Secy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse (Paris 1793) p. 280; man vgl. das Kiârname fi sîrat Anûshirwân Fihrist p. 305, ZDMG. XXII, p. 732 nr. 11.

2) Zur Erklärung dieses Ausdruckes kann ein Bericht über die schöngestigen Cercles des Chalifen Al-Mu‘tamid dienen, welcher bei Al-Mas‘ûdî VIII, p. 102—3 zu finden ist. Dort wird unter anderen Gegenständen der geistigen Unterhaltung erwähnt, dass man am Hofe des Chalifen gesprochen habe „über die Formen der Zusammenkünfte, über die von den Untergebenen und den Vorgesetzten einzunehmenden Plätze und die Art und Weise ihrer Rangordnung (kefijjat marâtibihim; Barb. de Meyn. sur la hiérarchie à observer), ibid. p. 104, 7 heisst es, dass man sich in diesen Verhandlungen darüber verbreitet habe, „was in dieser Beziehung von den vorangegangenen Königen erzählt wird.“

wörter,¹ der edeln Ausdrücke und der feinen Gedanken erreichen will, der mache sich mit den „Geschichten der Könige“² bekannt.“

Nach einem Hinweis auf die Literatur der Griechen und Inder resumieren nun die Shu‘ûbijja-vertreter ihre Verherrlichung der Begabung der Nichtaraber in folgender Weise: „Wer alle diese Bücher von Persern, Griechen und Indern liest, der wird die Tiefe des Geistes jener Völker begreifen und die Merkwürdigkeit ihrer Weisheit und wird dann entscheiden können, wo denn die Eloquenz und Rhetorik eigentlich zu finden sei und wo diese Kunst zur Vollkommenheit gedieh, und wie jene Völker, welche durch die feine Erkenntniss der Begriffe und die passende Wahl des Ausdrucks und die Unterscheidung der Dinge berühmt sind, die Thatsache beurtheilen, dass die Araber bei ihren Reden mit ihren Speeren und Stäben und Bogen agiren. Mit nichten! Ihr seid Kameeltreiber und Schafhüter; ihr benützet die Lanze in eurer sesshaften Lebensweise weiter, weil euch diese Gewohnheit von euern Wüstenwanderungen her geblieben ist; ihr traget sie an euren festen Wohnorten, weil ihr sie unter den Zelten truget, und im Frieden, weil ihr daran von euern Fehden her gewohnt seid. Ihr habet gar lange mit Kameelen Umgang gepflogen, darum ist auch eure Rede plump und die Laute, deren ihr euch bedient, sind eben desswegen roh, so dass man glauben möchte, ihr habet lauter Taube vor euch, wenn ihr in Gesellschaft redet.“ Nun folgt ein weitläufiger, für Archaeologen nicht unwichtiger Excurs über die primitiven Kampfeswaffen und die Strategik der Araber im Vergleich mit den entwickelten Kriegswerkzeugen und der Kriegskunst der Perser. Ich muss es mir, wegen meiner mangelhaften Kenntniss dieser Realien versagen, diesen Excurs eingehender zu reproduciren.³

Al-Ġāhiz vertritt gegenüber dieser Argumentation den Standpunkt der Freunde des Araberthums und er giebt sich alle Mühe, die Angriffe der

1) Diese scheinen den arabischen Schöngeistern imponirt zu haben; im IV. Jhd. beschäftigten sich Abû-l-faḍl al-Sukkarî, ein besonderer Liebhaber persischer Sprichwörter, und Abû ‘Abdallâh al-Âbîwardî fleissig mit der Verbreitung derselben in arabischer Sprache, *Jatimat al-dahr* IV, p. 22 ff., 25; vgl. noch *ibid.* p. 167 unten und meine Beiträge zur Literaturgesch. der Shî‘a p. 28.

2) *Sijar al-mulûk*. Es sind dies Werke, wie jene, welche Firdûsî als Quellen für die durch ihn bearbeiteten nationalen Ueberlieferungen benutzte und aus welchen Al-Ṭabarî (vgl. Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, p. XIV ff.) Auszüge mittheilt; eine ganze Reihe von *Sijar al-mulûk*-büchern sind bei Al-Bêrûnî ed. Sachau p. 99, 17 ff. und im *Fihrist* aufgezählt. Unter älteren arabischen Autoren werden sie auch von Ibn Kutejba benutzt und citirt; vgl. Rosen, *Zur arabischen Literaturgeschichte der ältern Zeit*, *Mélanges asiatiques . . . de St. Petersbourg* VIII (1880) p. 777.

3) Zum Verständniss derselben wird wohl auch die bei Rosen l. c. p. 776 erwähnte Stelle des Ibn Kutejba in Betracht zu ziehen sein.

Shu'úbijja zu widerlegen, verweilt aber bei keinem derselben so lange, wie bei dem gegen die rhetorische Begabung der Araber gerichteten Angriffe. Seine Bemerkungen über die Literatur der Inder und Griechen interessiren zumeist wegen ihrer Naivetät. Allerdings — so sagt er — haben auch die Inder eine gewaltige Literatur hinterlassen; jedoch sie besteht aus lauter anonymen¹ Werken, welche aus uralter Zeit auf die Nachwelt überkommen sind. Die Griechen haben es in der Philosophie und Logik weit gebracht; aber der Begründer der Logik selbst hatte eine weinerliche Vortragsweise und trotzdem er die Theile der Rede wissenschaftlich zu unterscheiden lehrte, war er selbst kein Wohlredner. Galenus war der tüchtigste Logiker, aber die Griechen selbst nennen ihn nicht unter den Meistern der Redekunst. Wohl haben die Perser Wohlredner aufzuweisen; aber ihre Beredtsamkeit ist immer Resultat langen Nachdenkens, tiefen Studiums und Berathens. Sie ist auf literarische Gelehrsamkeit begründet, so dass der Nachfolger immer auf die Leistungen des Vorgängers baut und der Letzte die Früchte der Gedanken aller seiner Vorgänger verwerthet. Ganz anders bei den Arabern.² Ihre Beredtsamkeit ist urwüchsig, extemporirt, als wäre

1) Anonyme und pseudonyme Werke gelten in diesen Kreisen als Abnormitäten. Man sehe nur, was hierüber im Fihrist p. 355, 14 ff. zu lesen ist: „Ich aber sage: dass ein ausgezeichneter Mann sich hinsetze und sich abmühe und ein Buch verfasse, das zweitausend Blätter umfasst, mit deren Composition er seinen Geist und Gedanken geplagt hat, dass er dann seine Hand und seinen Körper mit der Abschrift dieser Dinge abmühe, und hinterdrein dies alles einem andern zuschreibe, ob nun einer existirenden oder einer erdichteten Person (l. ma'gûdin au ma'dûmin st. des Accusativs der Ausg.), dies ist, sage ich, eine Art Thorheit, welche niemandem zuzumuthen ist, und auf welche niemand eingeht, der sich der Wissenschaft nur eine Stunde geweiht hat. Was für Nutzen und was für Frucht brächte dies auch?“ Ueber Pseudonyma s. noch A. g. I, p. 169, 3 v. u.

2) Es sei hier die Bemerkung des vorzüglichsten aesthetischen Kritikers der arabischen Literatur, Ibn al-Athîr al-Ġazarî (st. 637) über einen Mangel der arabischen Literatur erwähnt. Seine Abhandlung über Poesie und Prosa schliesst Ibn al-Athîr mit folgenden Worten: „Ich habe gefunden, dass mit Bezug auf das obenerwähnte Moment die Araber von den Persern übertroffen werden. Der persische Dichter nämlich verfasst ein poetisches Buch, das vom Anfang bis zum Ende die wohlgeordnete Darstellung von Geschichten und Begebenheiten enthält und sich dabei auf der denkbar höchsten Stufe der Eloquenz in der nationalen Sprache bewegt, so hat z. B. Al-Firdôsî sein Buch Shâhnâmê in 60,000 Verszeilen gedichtet, es enthält die ganze Geschichte der Perser und ist der Koran der Nation, denn ihre bedeutendsten Redekünstler sind eines Sinnes darüber, dass in ihrer Literatur nichts geleistet wurde, was dies Werk an Eleganz überträfe. Aehnliches findet man in der arabischen Sprache nicht, trotz ihres Reichthumes und ihrer Vielseitigkeit und trotzdem die persische Sprache im Verhältnisse zu ihr nichts anderes ist, als ein Tropfen vom Meere.“ Mit anderen Worten: die Perser haben vor den Arabern die den Letzteren mangelnde epische Literatur voraus. Al-mathal al-sâ'ir p. 503 (Schluss des Werkes).

sie Resultat der Inspiration. Sie entsteht ohne Anstrengung und tiefes Studium, ohne Uebungen des Verstandes und ohne Beihülfe Anderer. Der Redner schickt sich an zu reden oder Verse zu recitiren, ob nun am Tage des Kampfes oder beim Tränken des Viehes oder wenn er sein Kameel auf der Wanderung vor sich hertreibt; sobald er seinen Sinn auf den Gegenstand seiner Rede gerichtet, so kommen ihm die Begriffe und die Worte strömen wie von selbst ungezwungen von seinen Lippen. Der alte arabische Dichter suchte auch nicht das, was er geredet festzuhalten oder seinen Kindern zu überliefern. Denn die Araber waren der Schrift nicht kundig, ihre Kunst war angeboren, nicht angeeignet.¹ Die Wohlrednerei gehörte so sehr zur natürlichen Begabung eines jeden einzelnen, dass sie es nicht nöthig hatten, das Geleistete festzuhalten und zum Gegenstande des Studiums und der Ueberlieferung zu machen, ebenso wie sie in ihren Reden auch nicht die Muster der Vorgänger vor Augen hatten. So ist denn auch nur dasjenige auf die Nachwelt gekommen, was jemand unfreiwillig in seinem Geiste bewahrt hat; es ist ein kleiner Bruchtheil aus der grossen Masse, die nur jenem bekannt ist, der die Tropfen in den Wolken zählt und die Zahl der Staubkörner kennt. Davon würde sich jeder Shu'ûbite bald überzeugen können, wenn er einmal in die Wohnsitze der echten Araber käme.“

Auch in einem andern Werke nimmt Al-Ġāhiz Gelegenheit, gegen die Shu'ûbija einen Ausfall zu thun. Seine Aeusserung an dieser Stelle lässt durchschauen, dass die Vertreter der Shu'ûbija schon zu seiner Zeit sich nicht mit der Vertheidigung ihrer Behauptungen allein begnügten, sondern zu massloser Aggression vorgeschritten waren. Er constatirt, dass das lange Disputiren schliesslich zu wirklicher Rauferei geführt und giebt dabei der Ueberzeugung Ausdruck, dass die Ideen der Shu'ûbija zum Abfall von der Religion führen, „denn es waren ja die Araber die den Islam zu allererst in die Welt brachten.“² Ferner hat Al-Ġāhiz noch in anderen Schriften Beweise seiner anti-shu'ûbitischen Bestrebung geliefert. In der Einleitung zu seinem „Kitâb al-ḥejwân“ fühlt er sich nämlich veranlasst, über die Gegner seiner literarischen Thätigkeit unter anderen Folgendes mitzutheilen:

1) Ein ähnlicher Gedanke wird auch dem Ibn al-Muḳaffa' in den Mund gelegt; das Lob der Araber sollte wirksamer sein, wenn es von solchem Munde ausgesprochen wird: „Die Araber sind weise, ohne dabei einem Beispiel zu folgen oder darin den Traditionen von Vorgängern zu folgen; sie geben sich mit Kameelen und Kleinvieh ab, wohnen unter Zelten aus Haaren und Fellen sie selber haben sich erzogen und ihr hoher Sinn hat sie erhoben u. s. w. (eine Lobrede auf die historische Stellung des arabischen Volks). Al-'Iḳd II, p. 51.

2) Kitâb al-ḥejwan fol. 398^b. Leider ist dieser Theil der Handschrift sehr corrupt und flüchtig geschrieben.

„Du hast mich getadelt wegen meines Buches „über die Abkömmlinge des ‘Adnân und Kaḥṭân“ und mir zur Last gelegt, dass ich in demselben die Grenzen der Begeisterung überschritten habe und in Fanatismus gerathen sei, und dass ich den Ruhm der ‘Adnâner nur durch die Herabsetzung der Kaḥṭâner ans Licht stelle; ferner tadelst du mich wegen meines Buches über „Araber und Mawâlî“ und beschuldigst mich, dass ich den Mawâlî ihre Rechte verkürzt und den Arabern Dinge zuspreche, die ihnen nicht gebühren; auch wegen meines Buches über „die Araber und Nichtaraber“ tadelst du mich und du bist der Ansicht, dass von dieser Unterscheidung dasselbe zu sagen ist, was von der Unterscheidung zwischen Arabern und Mawâlî gilt.“¹

VI.

Man ersieht aus diesen literarischen Daten, dass in der Zeit, in welcher Ibn Kutejba und Al-Ġâhiz lebten, im III. Jhd. d. H., die literarische Fehde zwischen Araberfreunden und Shu‘ûbiten in weit grösserem Masse gepflegt wurde, als es uns die Ueberreste dieser Literatur ahnen lassen. Als Nachklang gleichsam dieser literarischen Bewegung finden wir im IV. Jhd. den arabisch schreibenden gelehrten Iranier Al-Bêrûnî die Sache der persischen Rasse gegen die Uebertreibungen der Araberfreunde, namentlich aber gegen Ibn Kutejba vertreten². Auch die religiöse Sectirerei konnte sich diese Bewegung der Geister zu nutze machen. Am Ende des III. Jhd.’s finden wir die karmatische Propaganda im südlichen Persien ihre religiösen und staatsrechtlichen Lehren mit der These verbinden, „dass Gott die Araber nicht möge, weil sie Al-Ḥusejn getödtet haben, dass er ihnen die Unterthanen der Chosroen und ihrer Nachfolger vorziehe, weil sie allein für die Chalifenrechte der Imâme eintraten“,³ eine Lehre, welche unter den Anhängern der Ismâ‘ilijja, von welcher diese Karmaten einen Zweig bilden, den Eingeweihten beigebracht wurde. Nach der Nachricht des Achû Muḥsin lehrte man dieselbe im neunten Grade der Einweihung in die Mysterien der Secte.⁴

Während jedoch Araber und nationale Eiferer in kleinlichem Wettstreit um die Anerkennung der Vorzüge ihrer Rasse haderten, trat die philosophische Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse als unpar-

1) *ibid.* fol. 2^a.

2) *Chronologie der orientalischen Völker* ed. Sachau p. 238, vgl. die Einleitung des Herausgebers p. 27.

3) De Goeje, *Mémoires sur les Carmathes du Bahrejn et les Fatimides*, 2. Ausg. p. 33. 207, 9.

4) Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis (Notices et extraits XXII. I, p. 403).*

teisches Element zwischen die streitenden Gegensätze ein. Die Philosophen hatten wenig Eignung, sich der einen oder anderen Partei anzunehmen; sie wogen Vorzüge und Fehler der Rassen und Nationalitäten mit nüchternem Verstande ab und fanden, dass dieselben bei jedem Volke einander die Wage halten. Wohl nur um solchen Ansichten zu dienen, hat Al-Kindî den Stammvater der Griechen zum Bruder Kaḥṭān's gemacht.¹ Ein interessantes Document dieser unparteiischen Betrachtungsweise ist der Wettstreit der Confessionen und Nationalitäten, wie er in einem Capitel der Encyclopädie der Ichwān al-ṣafā, gewiss nicht ohne die Tendenz, in die Streitigkeiten jener Zeit in vernünftiger Weise einzugreifen, vorgeführt wird.²

Aber für jeden Fall hat die Thätigkeit der Shu'ûbijja mindestens verstimmend gewirkt auf jene Kreise, in welchen man vorher nicht müde wurde, alle Welt auf Kosten des Araberthums herabzuwürdigen. Durch wie viel Zweifel muss wohl das sonst so hochstrebende Selbstgefühl der Araber hindurchgegangen sein, bis dass im IV. Jhd. Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî, selbst ein Abkömmling des Stammes Kūḍā'a, freilich auch ein Spötter gegen alles, was anderen Leuten hoch und heilig war, ein Lied dichten konnte zum Ruhme des persischen Volkes:

Möge nur Kūḍā'a seine Ruhmestage aufzählen, und Ḥimjar sich mit seinen Königen brüsten,

Während doch der Araberkönig Al-Mundir nur ein Verwalter war im Dienste Kistrâ's über eine Stadt im Ṭaff-lande.

Wird nicht der nach Silber sucht, dies (Suchen nach Silber) kleinlich finden, wenn du rothes Gold spendest?

Und wer wird noch Perlen suchen am Meeresgrunde, wenn aus deinem Munde die edelste Perle träufelt?

Auf dich wird gezeigt mit dem Zeigefinger u. s. w.

So wird die persische Rasse von dem arabischen Dichter preisend angerufen.³

1) Ibn Badrûn p. 48.

2) Thier und Mensch vor dem König der Genien; ed. Dieterici p. 59—68, nicht ohne Einfluss auf spätere Darstellungen wie Fâkihât al-chulafâ' p. 136.

3) Saḫṭ al-zand II, p. 24.

Die Shu'ûbijja und ihre Bekundung in der Wissenschaft.

Da die Shu'ûbijja eine rein literarische Bewegung bedeutet, vertreten durch Gelehrte und Schöngeister, so konnte es nicht ausbleiben, dass die Tendenzen, die sie verfolgte, ausser ihrer allgemeinen Bekundung in einer wetteifernden Polemik, wie wir sie in dem vorhergehenden Kapitel kennen lernten, auch auf die Behandlung jener Zweige der Wissenschaft Einfluss übten, in welchen das Moment der Nationalität nothwendig in den Vordergrund trat. Wir heben hier vornehmlich zwei dieser Wissenschaften hervor, um an ihnen nachzuweisen, in welcher Weise es die Anhänger der Shu'ûbijja verstanden, ihre Tendenzen in die Behandlung derselben hineinzumengen und in ihrem Rahmen zur Geltung zu bringen. Es sind dies die beiden Gruppen von Kenntnissen und Forschungen, welche in hervorragender Weise aus dem arabischen Nationalbewusstsein herausgewachsen sind, und aus welchen das arabische Nationalgefühl die meiste Nahrung zog, und gerade in Folge dieses Umstandes die Shu'ûbijja zum Eingreifen in dieselben am allermeisten aufzufordern schienen, wir meinen: die Genealogie ('ilm al-ansâb) in ihrer Verbindung mit der Erforschung der alten Geschichten der Araber, und die arabische Sprachgelehrsamkeit ('ilm al-luġa).

A. Genealogie.

I.

Eine Wissenschaft der Genealogie hatten die alten Araber nicht, wie bei ihnen die Wissenschaft überhaupt keine Stelle hatte. Jedoch mit genealogischen Momenten hatten sie sich in Folge der Natur und Richtung ihres politischen Lebens, ihrer socialen Weltanschauung und des alten Gewohnheitsrechtes, auf welches bei ihnen der Zusammenhang der Familien gegründet war, wohl zu beschäftigen. Innerhalb eines Volkes, dessen Dichter stets über die Grossthaten der Ahnen des Stammes brütet und dieselben bei jeder Gelegenheit laut verkündet und im Wettstreit mit Angehörigen anderer Stämme zur Geltung bringt, mussten wohl die einzelnen

Stämme mit der Ueberlieferung dieser Ruhmesthaten, wenn auch nicht geradezu systematische Stammbäume, doch aufeinanderfolgende Reihen jener Ahnen kennen und von Geschlecht zu Geschlecht überliefern. Zu Symbolen von kanonischer Bedeutung, wie sie es später wurden, erhoben sich aber diese frei überlieferten Geschlechtsreihen nicht und sie konnten auch noch nicht in eine ferne graue Urzeit zurückreichen. Man würde dieselben jedoch unterschätzen, wenn man glauben wollte, dass sie sich bloss im individuellen Kreise des besondern Familienbewusstseins bewegten und sich nicht zur Zusammenfassung einzelner Gruppen unter den höhern Gesichtspunkt gemeinsamer Ahnen erhoben. Nöldeke hat uns in neuester Zeit eine Reihe von Daten dafür vorgeführt, dass auch in vorislamischer Zeit bereits genealogische Bezeichnungen von collectiver Natur im Schwange waren.¹ Zu einer Systematisirung dieser losen, lückenhaften Ueberlieferungen sind sie aber nicht vorgedrungen. Die collectiven, in die graue Urzeit reichenden Ahnenbezeichnungen schwebten in der Luft ohne fortlaufende Kette, die sie mit jenen Generationen verbinden konnte, mit Bezug auf welche die Stammesüberlieferung bereits feste Daten aufbewahrte. Die Ausfüllung der Lücken setzte eine gewaltige Reihe von Fiktionen voraus, zu welchen erst nach dem Islam der Standpunkt gewonnen ward.

Die Thatsache, dass die Araber, trotz der entgegengesetzten Tendenz der muhammedanischen Lehre nicht aufhörten, sich in ihren altererbten Stammesprahlereien zu gefallen und die Ueberlieferungen ihres particularistischen Stammesstolzes zu pflegen, kam nun der Begründung einer Systematik der genealogischen Traditionen zu Gute, welcher mit dem Erwachen speculativer Regungen im Islam der Weg leicht geebnet wurde, nachdem administrative Interessen gleichfalls die Fixirung der genealogischen Momente gefördert hatten. Das nähere Bekanntwerden mit der biblischen Geschichte, zu welchem die Erforscher des Koran durch die in demselben enthaltenen bibelgeschichtlichen Andeutungen und Ausführungen nothwendigerweise hingeführt wurden, hat späterhin diese Anfänge durch neues Material bereichert und die Verbindung der arabischen Genealogie mit den Berichten der Bibel angebahnt. Jüdische Schriftgelehrte hatten ihren Antheil an der Zustandebringung dieser verbindenden Brücken.² Der inzwischen immer heftiger und

1) ZDMG. XL, p. 178.

2) Sprenger, Muhammed III, p. CXXIII über Abû Ja'kûb. den jüdischen Convertiten aus Palmyra; dieselbe Nachricht ist auch bei Tab. I, p. 1116 und vgl. Meier, Ante-Mahometan history of Arabia (Calcutta Review nr. XXXIX. 1853) p. 40. Aus einer Nachricht des Ibn al-Kalbî (bei Jâkût II, p. 862) ist ersichtlich, dass dieser Abû Ja'kûb biblische Stammtafeln auskramte und mit seinen eigenen Erfindungen an neue Verhältnisse anpasste. Die palmyrener Juden waren schon zur Zeit des Talmud nicht als ebenbürtig angesehen, bab. Jebhâmôth fol. 17^a.

heftiger umsichgreifende Wettstreit der Nord- und Südaraber war, wie wir sahen, diesem Bestreben nur förderlich, und die über 'Adnân hinausgehende Genealogie, wie sie in den gelehrten Werkstätten geschmiedet wurde, sollte die theoretische Begründung liefern zu jenen Fehden, welche bloss aus dunklem Ahnen des Stammesunterschiedes hervorgingen. Namen, die in der arabischen Ueberlieferung bloss allgemeine Volksbenennungen waren, erhielten nun ihre feste Stelle in dem genealogischen Register, wie z. B. Ma'add,¹ in alter Zeit ein viel allgemeinerer Begriff, jetzt eine specielle feste Stelle erhielt in dem Ahnenregister der Nordaraber.² Zur nähern Bekräftigung aller Fiktionen, zur festern Begründung der Aufeinanderfolge der Ahnenreihe wurden dieselben durch apokryphe Verse beglaubigt, eine unbezweifelte Autorität in den Augen des kritiklosen Publikums, dem diese Gelehrsamkeit beigebracht werden sollte, ein Geschäft übrigens, das man bis in viel spätere Zeiten wacker fortsetzte.³

Jedenfalls war die über 'Adnân hinausgehende Genealogie eine neue Nahrung für den genealogischen Wetteifer der Süd- und Nordaraber. Die frommen Muhammedaner haben demnach diese über 'Adnân hinausgehenden genealogischen Bestrebungen verpönt und zur Unterstützung dieses Gefühls Traditionsaussprüche anzuführen verstanden.⁴ Der Standpunkt der frommen Muhammedaner wird uns aus folgender Auseinandersetzung des Ibn Chaldûn einleuchten, welche auch das hierher gehörige Traditionenmaterial in sich fasst: „Man fragte den Mâlik, ob jemand seinen Stammbaum bis zu Adam hinauf verfolgen dürfe; er missbilligte dies und sprach: ‚Woher soll er dies wissen?‘ „Und bis zu Ismâ'îl?‘ Auch dies missbilligte er und sprach: ‚Wer kann ihm hierüber Nachricht geben?‘ Auch die Abstammung der

1) Vgl. oben p. 90 Anm. 5.

2) Ob auch die dem sterbenden Lebîd Aġ. XIV, p. 101, 5 v. u. zugeschriebenen Worte (wa hal anâ illâ min Rabî'ata au Moġar) als Beweis für die unbestimmte Geltung solcher genealogischer Begriffe beigebracht werden können, lassen wir dahingestellt sein. Wenn man auch die Echtheit des Gedichtes, in welchem sie vorkommen, nicht bezweifeln wollte, so könnte es ja auch die Absicht des Dichters nicht sein, seine Stammesangehörigkeit zu pointiren; er sagt nur: bin ich denn etwas anderes als ein jeder andere Mensch, ob Rabî'a oder Moġar?

3) Man vgl. Ṭab. I, p. 1118: Es berichtete mir einer der Genealogen, dass er einen Kreis von Gelehrten der Araber gefunden habe, in welchem man vierzig Ahnen des Ma'add mit arabischen Namen überlieferte, bis auf Ismâ'îl hinauf; sie brachten für ihre Angaben Beweise aus den Gedichten der Araber bei. Die Zahl der Ahnen entspricht vollkommen der Zahl der durch die jüdischen Schriftgelehrten überlieferten Ahnenreihe, nur die Namen sind verschieden.“ — Al-Tebrîzî zu Ḥam. p. 159 setzt die Thatsache, dass zu genealogischen Zwecken Verse erdichtet wurden, als nicht ungewöhnlich voraus.

4) Vgl. Aġ. I, p. 8, 5 v. u.

Propheten solle man nicht genealogisch festzustellen suchen. Derselben Ansicht waren viele von den alten Autoritäten. Unter ihnen wird von einem erzählt, dass er, zu Sure 16: 10 („Und diejenigen, die hinter ihnen sind, kennt nur Alläh“), die Bemerkung zu machen pflegte: So haben denn die Genealogen gelogen.¹ Man beruft sich auch auf die Tradition des Ibn ‘Abbäs, nach welcher der Prophet, wenn er seinen Stammbaum bis ‘Adnân zurückgeführt hatte, zu sagen pflegte: Von hier ab lügen die Genealogen.² Und auch auf den Ausspruch des Propheten beruft man sich: dass dies ein Feld sei, dessen Wissenschaft nichts nützt und dessen Unkenntniß nicht schadet; auch andere Aussprüche werden noch als Beweise angeführt. Viele aber unter den Autoritäten der Traditions- und Gesetzkunde, wie z. B. Ibn Ishâk, Al-Ṭabarî und Al-Bucharî glauben hingegen, dass die Anwendung dieser alten Genealogien erlaubt sei und sie verpönnen dieselben demnach nicht, sich auf Abû Bekr berufend, welcher der grösste Gelehrte in der Genealogie der Kurejsh und Moḍar und der übrigen Araber genannt wird.³ Auch Ibn ‘Abbäs, Ğubejr b. Muḍim, ‘Uḳejl b. Abî Ṭalib und in der folgenden Generation Ibn Shihâb, Al-Zuhri, Ibn Sirin u. a. m. werden als gelehrte Genealogen genannt. Nach meiner Meinung ist die Wahrheit in dieser Streitfrage diese, dass keine der beiden Ansichten in ihrer absoluten Fassung aufrecht bleiben kann. Denn nicht die Beschäftigung mit der leicht zugänglichen Genealogie der näheren Generationen ist verboten, denn dieser Kenntniß bedarf man zu verschiedentlichen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Zwecken. Ist es doch überliefert, dass der Prophet und seine Genossen ihren Stammbaum auf Moḍar zurückführten und darüber Nachfragen anstellten. Auch wird vom Propheten der Ausspruch überliefert: Lernet von euren Stammbäumen so viel, als ihr zur Ausübung der thätigen Liebe gegen Blutsverwandte nöthig habt.⁴ Dies alles bezieht sich selbstverständlich auf die naheliegenden Generationen; das oben erwähnte Verbot aber bezieht sich auf die entfernten Geschlechter, deren Kunde schwer zugänglich ist und die man nur mittels beweisender Dichterstellen und tiefen Studiums erfassen kann, wegen der Ferne der Zeiten und der grossen Zahl der seither entschwundenen Generationen; ja oft kann überhaupt nichts über

1) Um die fortwährende Beschäftigung mit der Genealogie trotz obiger Aussprüche zu retten, hat man zu der Spitzfindigkeit gegriffen, dass das Wort Kadaba zu den Addâd gehöre und obiger Ausspruch gerade das Gegentheil besage: „Die Genealogen haben die Wahrheit gesagt“ ZDMG. III, p. 104.

2) Vgl. Al-Mas‘ûdî IV, p. 112. 118.

3) Al-Ġâhiz, Kitab al-bajân fol. 105^a findet man eine specielle Aufzählung der berühmtesten Genealogen in den ältesten Zeiten des Islam, vgl. auch Ibn Ḥaġar I, p. 461.

4) Vgl. Al-Ṭḳd II, p. 44.

so alte Zeiten erforscht werden, denn ganze Völker, die dabei in Betracht kommen, sind untergegangen. Sich mit solchen Dingen zu beschäftigen, ist mit Recht verpönt.“

Die von Ibn Chaldûn erwähnten administrativen Rücksichten (Theilung der Beute, Antheil an den Staatseinnahmen u. s. w.) haben zur Zeit des alten Chalifates die genealogischen Register zu einem politischen Bedürfniss gemacht. Sprenger hat auf diese Thatsache mit einer grossen Fülle von gutem Beweismaterial Licht verbreitet und die Bedeutung 'Omar's für die Förderung dieser genealogischen Arbeiten gewürdigt.¹ Administrative Rücksichten wirkten also bestimmend darauf ein, genealogischen Untersuchungen nachzugehen, um auf Grund derselben unberechtigte Ansprüche zurückzuweisen und die Correctur der gewöhnlichen genealogischen Ueberlieferung einzelner Familien vorzunehmen,² was um so wichtiger war, als es nicht selten vorgekommen zu sein scheint, dass sich eine Sippe ohne Fug und Recht einer mächtigern Gruppe — z. B. den Kurejsh — genealogisch zugesellte, vielleicht weil sie mit derselben in politischer Einheit lebte.³ Bald hat man aber, wie es scheint, die durch 'Omar hergestellten Verhältnisse durchbrochen und auch auf diesem Gebiete Protection geübt. Darauf lässt mindestens die Nachricht schliessen, dass Zijâd den Hâritha b. Badr (st. 50), der ein Tamîmite war, in den Dîwân der Kurejshiten aufnahm, weil er ihn sehr lieb hatte.⁴

Allerdings war dies ganz anders geartetes genealogisches Material als jenes, welches die Heiden in ihrer Poesie zu Ruhm und Spott verwertheten und aus welchem sie Nahrung für den Wetteifer der Stämme sogen. Die Wichtigkeit aber, die man den Geschlechtstafeln von regierungswegen beimass, war einerseits dem Fortwuchern der altarabischen Stammeseifersucht förderlich, andererseits auch der Anknüpfungspunkt für die sich herausbildende Systematik der Genealogie. Diese Gruppe von Kenntnissen wurde ein beliebter Zweig der philologischen Wissenschaften, welche sich soeben aus primitiven Keimen heraus zu entwickeln begannen. Als Vater der als Wis-

1) Muhammed III, p. CXXII ff. Jetzt kann man für die Einrichtung der Dawâwîn durch 'Omar die wichtige Stelle Kitâb al-charâg (ed. Bûlâk) p. 14. 62 zu Hülfe nehmen.

2) Das bekannteste Beispiel ist das der Chulg. Die Banû 'Auf, welche sich für Dubjâner hielten, werden in den Kurejsh-stamm eingefügt, Al-Ja'qûbî I, p. 271. Es ist schwer, die Tendenz zu ergründen, welche darin waltet, dass man hier den 'Alî für die Aufrechterhaltung der dubjânischen Tradition der B. 'Auf eintreten lässt.

3) Man vgl. z. B. das Spottgedicht des Hâssân gegen die Banû 'Auf, Dîwân p. 19, 17, gegen die Banû Asad b. Chuzejma ibid. 82, 11, gegen die Banû Thakîf ibid. p. 83, 5. Alles dies zeigt uns das Schwanken der genealogischen Ueberlieferungen.

4) A. g. XXI, p. 22, 4.

senschaft anerkannten Genealogie wird der Hanzalite Dağfal (er blühte unter Mu'âwija I. und st. 50) genannt. „Gelehrter in der Genealogie als Dağfal“ ist geradezu arabisches Sprichwort geworden.¹ Aus einem Gedicht des Miskîn al-Dârimî (st. 90) kann man schliessen, dass man zu dieser Zeit von den Genealogen nicht nur Aufschlüsse über die Daten der Herstammung, sondern auch, nach alter arabischer Art, über Vorzüge und Fehler der einzelnen Glieder der genealogischen Kette erwartete. Neben Dağfal, Shihâb b. Mađ'ûr wird in diesem Gedicht auf die Familie der Banû-l-Kawwâ² als in solchen Dingen bewanderte Autoritäten hingewiesen.³ Bemerkenswerth ist, dass bereits Dağfal über die specifisch nationale Genealogie hinausgeht und an biblische Patriarchen anknüpft.⁴

Am Anfang der Umajjadenzzeit haben nun die primitiven Antriebe, die bereits aus früherer Zeit in genealogischen Dingen vorhanden waren, ihre weitere Entfaltung begonnen.

Die Thätigkeit Dağfal's unter Mu'âwija I. zeigt uns, dass die so eben gekennzeichnete Productivität auf dem Gebiete der arabischen Urgeschichte in Dichtung und Wahrheit unter der Herrschaft dieses Fürsten besondere Aufmunterung erfahren hat. Darauf weist noch ein anderes Anzeichen hin, nämlich die Thätigkeit des südarabischen Gelehrten 'Abîd b. Sharija am Hofe des Chalifen, welcher diesen Südaraber nach Syrien kommen liess, um sich mit ihm über die Nachrichten des Alterthums zu unterhalten.⁵ Auf diese Nachrichten wird die Entstehung eines Werkes zurückgeführt, dessen Inhalt sich auf die „alten Geschichten, auf die Könige der Araber und Nichtaraber, auf die Sprachverwirrung und ihre Ursache, auf die Geschichte der Zerstreung der Menschen in die verschiedensten Länder“ erstreckt haben soll.⁶ Dieses nun ganz verlorene Werk, in welchem, wie der Titel zeigt, die arabische Urgeschichte mit biblischen Berichten verwebt wurde,⁷

1) Al-Mejdânî II, p. 253.

2) Wohl die bekannte Chârîgitenfamilie, Nachkommen des Ibn al-Kawwâ', der bei Harûrâ unter den Gegnern 'Alî's steht, Al-Ja'kûbî II, p. 223; eine Satire gegen die jashkuritische Familie findet man Ag. XIII, p. 54. 'Abdallâh b. al-Kawwâ' ist es, der nach Art der Genealogen aus älterer Zeit dem Mu'âwija den Charakter der Bewohner der verschiedenen Provinzen des Reiches in kurzen markigen Sätzen zeichnet, Ibn al-Faḳîh p. 135 und die bei de Goeje ib. b) angegebenen Parallelstellen. Vgl. auch Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 266.

3) Al-Ġâḥiz, Bajân, fol. 110^a. 4) Ibn al-Faḳîh p. 314.

5) Auch Erklärung alter Sprichwörter mittels Legenden aus der arabischen Vergangenheit, Ag. XXI, p. 191. 206, 8.

6) Fihrist p. 89—90. Der Titel: Kitâb al-mulûk wa achbâr al-mâḍîn (Buch der Könige und Nachrichten über die vorangegangenen Geschlechter).

7) Vgl. noch Al-Mas'ûdî III, p. 275.

war in den ersten Jahrhunderten des Islam stark verbreitet und gelesen. Von Al-Hamdānī (st. 334) erfahren wir, dass zu seiner Zeit die verschiedensten Recensionen des Buches verbreitet waren; dieselben gingen so stark auseinander, man fügte zu dem Originaltext so viel hinzu, dass zu jener Zeit kaum zwei Copien gefunden wurden, die einander glichen,¹ und der jüngere Zeitgenosse des oben erwähnten Schriftstellers, Al-Mas'ūdī (st. 346), nennt es ein bekanntes, in aller Welt Hände befindliches Buch.²

Die Genealogen der alten Schule waren nicht nur Kenner der Ahnenreihen, nicht bloss Sammler trockener Nomenclaturen. Sie beschäftigten sich zugleich, — wie wir betreffs des Dağfal soeben angedeutet haben — hierin die Thätigkeit der alten Dichter,³ welche in vormuhammedanischer Zeit die alleinigen Organe der historischen Erinnerungen waren, fortentwickelnd, mit der Charakterisirung und Beschreibung der Eigenschaften der Stämme und besaßen die Gabe, dieselbe in geistvoller Weise in knappe und scharf charakteristische, zumeist auch schlagende Aussprüche zu fassen;⁴ auch in der Personalbeschreibung einzelner hervorragender Männer der Vergangenheit entwickelten sie viel Eloquenz.⁵ Sie waren ferner die Depositäre der Geschichte und der Ueberlieferungen der arabischen Stämme, dessen was man „Achbār“, d. h. Nachrichten nannte,⁶ der Schlachttage der alten Araber (ajjām al-‘arab), der Sprichwörter, deren Verständniss ohne Kenntniss der alten Geschichte der Araber, auf welche sie immerfort Bezug haben, nicht möglich ist. Auch archaeologische Fragen beschäftigten ihren Geist und sie knüpfen auch in diesem Theil ihrer Nachrichten an die Exegese der alten Poesie an. Manche der Daten, die sie liefern, verdanken ihren Ursprung wohl nur der leichtern und plausiblern Erklärung solcher Verse. Die historischen Anknüpfungen und Anlässe der Verse zu überliefern, oder — was wohl noch häufiger der Fall war — erst zu ergründen, war in vorwiegender Weise ihr Beruf und ein grosser Theil der Ueberlieferungen, welche die Geschichten der alten Araber bilden, verdankt dieser überliefer-

1) Ibn Ḥağar III, p. 202.

2) Al-Mas'ūdī IV, p. 89.

3) Bemerkenswerth ist die scharfe Beobachtung der physischen Eigenthümlichkeiten der Stämme als Kennzeichen der Stammesangehörigkeit; man erkannte den Fezāriten an seinen gelben Zähnen, die Asaditen daran, dass sie in gekrümmter Haltung auf ihren Pferden sitzen u. a. m. Ağ. XVI, p. 55. 21, vgl. Sprenger III, p. 389.

4) Al-Ġāhiz, Bajān, fol. 38^a, die Charakteristik, welche Dağfal von den Banū ‘Āmir u. s. w. entwirft. Al-‘Ikd II, p. 53 ḵaul Dağfal fī ḵabā'il al-‘arab. III, p. 353 von den Banū Machzūm.

5) Ağ. I, p. 8 oben.

6) Ganz so wie die Verfasser der alten Tōledōth die geschichtlichen Ueberlieferungen aus alter Zeit mit genealogischem Material verwebten.

den und erdichtenden Thätigkeit ihren Ursprung.¹ Sie bezogen in den Kreis ihrer Traditionen auch praehistorische Fabeln, späterhin auch biblische Legenden ein, ein Arbeitsfeld, in dessen Bebauung sie sich später mit den Kuşşâş, d. h. den Erzählern erbaulicher Geschichten begegnen.

„Erzählungen von den Geschichten der ‘Âd und Ğurhum, welche die beiden Wundergelehrten Zejd (b. Kejs al-Namari) und Dağfal durchforschen.“²

Der letztere wird „das unergründliche Meer der Geschichtenerzähler“ (baħr al-ruwât al-chađârım) genannt,³ beide wurden unter dem Namen „Al-‘ıdđân“, ungefähr „die beiden Teufelskerle“ zusammengefasst.⁴ Es ist kein Wunder, wenn man solche Männer die „Gelehrten der Araber“ (‘ulamâ al-‘arab) nennt;⁵ sie können ja über die Vergangenheit des Volkes Aufschluss geben. Man sah hierin die Anzeichen höherer Begabung und das gewöhnliche Volk muthete diesen Enthüllern der vergangenen Dinge zugleich tiefem Einblick in die Schicksale der Zukunft zu, über welche man von ihnen Aufschlüsse verlangte. Der Dichter Kudâma al-Kurej‘î, dem Dağfal seinen Stammbaum in genauer Reihenfolge vorlegte,⁶ wollte von dem Genealogen auch seinen Todestag erfahren. „Dies ist nicht mein Fach“ erwiderte hierauf Dağfal.⁷ Diese Zumuthung an die tiefere Erleuchtung des Genealogen hat ihre Wurzeln in der Vergangenheit des genealogischen Gewerbes. Denn es scheint, dass in der ältern Zeit die Fragen der Abstammung durch Leute gelöst wurden, denen man die Kenntniss von geheimen Umständen und Verhältnissen zumuthete, sogenannte Ka‘if’s, welche aus Fussspuren⁸ und physiognomischen Momenten Thatsachen zu erschliessen vorgaben, die dem gemeinen Verstande verborgen blieben.⁹

1) Eine bemerkenswerthe Stelle in Al-Tebrîzî’s Commentar zur Hamâsa p. 697 v. 3 zeigt uns; dass die richtigen Angaben über die historischen Anlässe der Verse als besonderes Kenntnissgebiet der Genealogen betrachtet werden.

2) Al-Mejdânî I, p. 15.

3) Al-kaşîda al-fazârija fol. 185^b (Hschr. der Königl. Bibl. in Berlin, cod. Petermann, nr. 184).

4) Al-Mejdânî II, p. 31. 5) Ag. XVI, p. 20, vgl. Tab. I, p. 1118.

6) Fihrist p. 89, 16. 7) Al-Mejdânî II, p. 253.

8) Aehnlichkeit an den Füßen dient auch noch in späterer Zeit als Beweis für genealogische Voraussetzungen Ag. XVIII, p. 178, 8.

9) Vgl. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache, p. 134. Ein Synonym von ka‘if ist auch ħâzir Ag. X, p. 38, 17. Es mag erwähnt werden, dass der Ğâ‘on Haja, dessen Worte Moses b. Ezra im Kitâb al-muĥâđara wal-muđâkara fol. 19^a (Oxforder Hschr., Mittheilung des Herrn Dr. Schreiner) citirt, in seinem Kitâb al-ĥawî unter Assĥûrım (Gen. 25: 3) — eine Benennung, welche in vielen alten Uebersetzungen und Commentaren (Onkelos, jerus. Targ. Ibn Ezra u. a. m.) als Appellativum aufgefasst wird — „Seher“ (ka‘fa) versteht.

Ibn al-Kelbi zählt zehn Eigenschaften auf, welche unter allen Völkern der Erde ausschliesslich den Arabern eigenthümlich sind, fünf davon kommen am Kopf, fünf am übrigen Körper zur Geltung. Ausser diesen körperlichen Eigenschaften zeichnet sie die Fähigkeit der *Ḳijâfa* aus. Jemand betrachtet zwei Menschen, von denen der eine kurzgewachsen, der andre schlank, der eine von schwarzer, der andere von weisser Gesichtsfarbe ist, und ist im Stande zu erschliessen, dass der Kurzgewachsene der Sohn des Schlanken, der Schwarze der Sohn des Weissen sei.¹ Den Usâma b. Zejd verdächtigte man zur Zeit der *Ġâhiliġja* unehelicher Abstammung, er war nämlich von ganz schwarzer Gesichtsfarbe, während sein Vater Zejd b. *Ḥâritha* „weisser war als die Wolle“. Zur Zeit des Propheten constatirte ein *Ḳâ'if* aus der Vergleichung der Fussspuren beider, dass Usâma nur von Zejd herkommen könne.² Eine parteiische Fabel lässt auch die Vaterschaft des *‘Âṣî* b. *Wâ'il* an *‘Amr* b. *al-‘Âṣî* auf ähnliche Weise feststellen.³ Es ist bemerkenswerth, dass jener *Ḳâ'if* zugleich das Amt inne hatte, den Kriegsgefangenen vor ihrer Freilassung die Stirnlocken abzuschneiden,⁴ er hiess in Folge dieses Amtes: *Muġazziz*.⁵ Das Abschneiden der Haare aber war nicht blosser Act der Beschämung und Erniedrigung, sondern hatte — wie wir dies in weiterm Zusammenhange in einem Excurs zu diesem Bande sehen werden — religiöse Bedeutung; die abgeschnittenen Haarlocken hatten ursprünglich die Bedeutung eines den Göttern dargebrachten Opfers, und es ist nicht nebensächlich, an diesem Beispiele zu sehen, dass dies Amt von einem Wahrsager versehen wurde, dem auch die Entscheidung in genealogischen Problemen zustand.⁶

1) *Al-‘Iḳd* II, p. 50.

2) *B. Farâ'id* nr. 30, *Muslim* III, p. 359, vgl. für weitere Nachweise *Robertson-Smith* p. 286. Die *Banû Mudliġ* besonders lieferten den alten Arabern die *Ḳâfa*. *Ibn Ḳuteġba* ed. *Wüstenfeld* p. 32, 11. In unserer Zeit gelten die *Banû Fahm* in der Gegend von Mekka als die besten *Ḳâfa*; sie erkennen aus den Fussspuren die intimsten Qualitäten der Menschen. *Doughthy* II, p. 625.

3) *Al-‘Iḳd* I, p. 164 unten, vgl. *ib.* p. 22.

4) z. B. *Al-‘Iḳd* III, p. 64 und sehr häufig. Vgl. bei *Wellhausen*, *Arab. Heidenthum*, viele Stellen für die Anwendung des Haarabschneidens als Züchtigung, dazu *Aġ.* XV, p. 56, 18; der unzüchtigen Frau wird das Haupthaar rasirt und sie wird in diesem Zustande in den Strassen umhergeführt *Aġ.* XVII, p. 83, 9. Auch die alten Babylonier wendeten das Abschneiden der Haare als Strafe an. *Transactions of Soc. Bibl. Arch.* VIII (1884) p. 241.

5) Vgl. *Ibn Ḥaġar*, III, p. 738. Bei *Al-Nawawî* zu *Muslim* l. c. findet man allerdings auch andere LAA. für dies Wort, z. B. *muġazzar* oder *muḥriz* u. a. m., dieselben sind aber nicht so gut bezeugt wie *muġazziz*; vgl. auch *al-ġazzâz* als Beiname eines Menschen, der dem Kriegsgefangenen vor seiner Freilassung die *nâsġja* abschneidet, *Aġ.* X, p. 42, 5. 6) Vgl. *Al-Muwaṭṭa'* III, p. 207.

Während nun, wie wir soeben sahen, die Anfänge der speculativen Beschäftigung mit der Genealogie und der alten Geschichte in die älteste umajjadische Zeit zurückreichen, arbeitete sich dieser Zweig der Kenntnisse in den nächsten Zeitaltern zu einem vielgepflegten integrierenden Bestandtheil der philologischen Wissenschaften heraus. Fiction und tendentiöse Fabeln, zumal nord- und süd-arabisches Parteinteresse, waren in ihren Anfängen schon die leicht zugänglichen Quellen, aus denen die Genealogie schöpfte, aus welchen sie die Lücken der Ueberlieferung oder der ihr vielleicht zu Gebote stehenden exacten Daten¹ ergänzte; nach Massgabe deren sie dieselbe, so weit sie wirklich vorhanden war, deutete und verwendete. Dieser Charakter haftet ihr in ihrer Weiterentwicklung unwandelbar an. Der Genealoge duldet kein Fragezeichen; von einem jeden irgendwie bedeutenden Menschen muss er Ahnherren und Ahnfrauen in pünktlichster Weise — auch bezüglich ihrer Stammesangehörigkeit² — benennen können. Wenn man in Betracht zieht, dass — ganz abgesehen von den Meinungsverschiedenheiten in Betreff der Genealogie einzelner Berühmtheiten der Vergangenheit³ — nicht selten in allgemeinen Fragen der alten Geschichte der Araber, die man zu den Elementen der genealogischen Kenntnisse zählen möchte,⁴ die Genealogen untereinander getheilte Meinung sind, so wird man begreifen können, dass dieses Kapitel der arabischen Kenntnisse der Tummelplatz individueller Willkür, tendentiöser Erfindung und nicht selten auch niedriger Interessen wurde. Dazu scheint der Genealogie von Seiten des allgemeinen Bewusstseins jene Controle gefehlt zu haben, welche sonst tendentiöse Theoretiker vor Ausschreitungen zu bewahren pflegt. Noch Mitte des III. Jhd.'s kann Ibn Kutejba in der Einleitung zu seinem Handbuch der Geschichte die Klage aussprechen, „dass die Edelsten ihren Stammbaum nicht kennen, die Vorzüglichsten von ihren Ahnen nichts wissen, Kurejshiten oft den Punkt ihres Stammbaumes nicht kennen, an welchem sie mit dem Prophe-

1) Ob wir einem notorischen Fälscher wie Ibn al-Kelbî Glauben schenken dürfen, wenn er sich darauf beruft, dass er aus den Archiven der Kirchen in Hîra schöpfte (Tab. I, p. 1770) möchten wir bezweifeln.

2) Eine interessante Zeile ist in dieser Beziehung Ibn Hishâm p. 113, 13. Zu dem Inhalt dieser Stelle ist zu vgl. der Appell an die Genealogen Aġ. II, p. 166, 4, XIII, p. 151, 4 v. u.

3) Vgl. die verschiedenen Ansichten betreffs des Stammbaumes des Imrġ. (Aġ. VIII, p. 62 ff.), der Lebenszeit des Aus b. Ḥaġar (ibid. X, p. 6).

4) Unsicherheit der genealogischen Determination des Stammes Ijād, bei Nöldeke, *Orient und Occident* I, p. 689—90. Auch darüber scheint man im ersten Jahrhundert nicht völlig eines Sinnes gewesen zu sein, ob man die Zugehörigkeit zum Kurejsh-stamm auf alle Abkömmlinge des Naḍr b. Kinâna auszudehnen habe, oder ob dieser Begriff zu beschränken sei. Aġ. XVIII, p. 198 u.

ten genealogisch zusammenhängen.“ Da hatten es nun die professionellen Genealogen leicht, ihr Fachwerk den Leuten aufzubinden und sich in willkürlichen Erdichtungen und tendentiösen Fabeln zu ergehen. Der Gesichtspunkt, unter welchem sich das innere sociale Leben entfaltete, stellte natürlich auch den Genealogen die entsprechenden Probleme und gab Gelegenheit zu weitgehender Meinungsverschiedenheit: ob nämlich dieser oder jener Stamm ein nord- oder südarabischer sei. Wir wollen hier die bereits öfters dargestellte Streitfrage betreffs der Kudā'a und Chuzā'a, ob sie nämlich zur nordarabischen Gruppe gehören, oder Südaraber seien,¹ und die Fabel, mit welcher die Harmonisten diese Streitfrage ausgeglichen, nicht nochmals erörtern.² Auch in der Schlichtung dieser Streitfrage griff man von allen Seiten zu einem in der genealogischen und antiquarischen Literatur sehr beliebten Auskunftsmittel: man erdichtete Tendenzverse — auch die harmonisirende Fabel hat den ihrigen —, die dann als Documente dienen sollten. Es ist bemerkenswerth, dass selbst arabische Kritiker³ den Werth solcher Erdichtungen erkennen, und dass in ihrer Glaubwürdigkeit so übel berüchtigte Sammler, wie z. B. ein Ibn al-Kelbî,⁴ solche Bezeugungsverse (shawâhid) offen verdächtigen.⁵

Aber nicht nur Verse haben die Genealogen als loci probantes zur Bekräftigung einseitiger Erdichtungen fabricirt. Es kam ihnen auf den höhern oder niedern Grad der Fälschung nicht an, wenn sie eine Lieblingsthese, ob diese nun auf wirklicher Ueberlieferung beruhe, oder — wie dies nicht selten ist — aus tendentiösen Rücksichten vorgeschoben würde, bekräftigen wollten. Als höchste Form der Legitimierung irgend einer Behauptung galt den Muhammedanern stets die Berufung auf irgend einen Ausspruch des Propheten; gelang es diesem als echt anerkannt zu werden — und dabei waren zumeist äusserliche Momente massgebend — so war dadurch jeder weitem Opposition der Weg abgeschnitten. Und in der That beruft sich der Genealoge jener Zeiten, in welcher die Ḥadîth-erdichtung bereits in grosser Blüthe stand, auf ein Ḥadîth, wenn ihm nichts Authentischeres zur Hand ist, um seine Aufstellung zu bekräftigen. Warum sollte er besser sein als der Theologe, der von diesem Auskunftsmittel den ausgiebigsten Gebrauch machte? Es genüge hierfür ein Beispiel anzuführen.

1) Für Chuzā'a verweise ich noch auf Ag. XVII, p. 158, 3 u.

2) Zuletzt bei Robertson-Smith p. 8 ff. und andere im Index angegebene Stellen.

3) S. oben p. 179 Anm. 3.

4) Höchst charakteristische Urtheile über diesen Mann Ag. IX, p. 19, XVIII, p. 161 (maṣnū'ât Ibn al-Kelbî). „So oft — sagt Jākūt (II, p. 158) — die Gelehrten über vorislamische Dinge mit einander in Widerspruch sind, ist immer die Ansicht des Ibn al-Kelbî die stichhaltigste; nichtsdestoweniger verdrängt man ihn und verwundet ihn mit höhnischen Bemerkungen.“

5) Tab. I, p. 751.

Unter den Theilstämmen der *Ḳurejšh* finden wir die *Banû Sâma*. *Sâma*, den der Theilstamm als seinen Stammvater anführt, ist der Sohn des *Lu'ejj b. Ġâlib*; der Letztere ist Sohn des Heros eponymus des *Ḳurejšh*-stammes. Nun fand sich in *Başra* ein Quartier der *Banû Sâma*, wo die Nachkommen jenes *Sâma* zusammen lebten; diese wollten Kraft ihrer Benennung als *Ḳurejšhiten* gelten. Dies liessen die Genealogen im Einverständniss wahrscheinlich mit den übrigen *Ḳurejšhiten* nicht zu; es war ja den letzteren von Vortheil, wenn es weniger Theilhaber gab an den klingenden Beneficien, die ihnen zukamen. Da wurde nun von den Genealogen folgende Erzählung überliefert, die wohl einige Begründung in den Traditionen des *Ḳurejšh*-stammes hatte. *Sâma* soll seine Heimat wegen eines Familienstreites verlassen haben und auf dem Wege nach 'Omân, wohin er sich zunächst wenden wollte, durch einen Schlangenbiss getödtet worden sein.¹ Seine Frau *Nâġija* heirathete dann einen Mann aus *Bahrejn*, von dem sie ihren Sohn *Ĥârith* gebar. Dieser soll dann als Jüngling zu den *Ḳurejšhiten* zurückgekehrt und von seiner Mutter als Sohn des *Sâma* ausgegeben worden sein. Von diesem *Ĥârith* stammen nun die *Banû Sâma* ab, die also nicht das mindeste Anrecht darauf haben, als *Ḳurejšhiten* zu gelten; man nannte sie denn auch nur immer nach der Mutter des *Ĥârith*: *Banû Nâġiġa*.² Dieser Familie gehörte der Dichter 'Alî b. al-Ġahm al-Sâmî, ein Hofdichter des *Mutawakkil*, an (st. 249). Derselbe hatte noch den Spott zu ertragen, der die Folge der genealogischen Wirren im Stammbaume der *Banû Sâma* war.³ Ein Dichter vom Stamme des 'Alî, also ein Vollblut-*Ḳurejšhite*, liess ihn die Worte hören:

1) *Al-Ja'kûbî* I, p. 270. *Wüstenfeld*, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 411; vgl. auch *Ağ.* XXI, p. 198 f.

2) *Ağ.* IX, p. 104. Auch in historischer Zeit kam es vor, dass ein Kind, welches in einem frühern ehelichen Verhältnisse gezeugt wurde, von dem Eheweib aber, nachdem es eine neuere Ehe eingegangen war, geboren ward, nach der Mutter benannt wurde. Das Beispiel, welches wir *Ağ.* XI, p. 140 ausführlich studiren können, zeigt uns, dass der Grundsatz *al-walad lil-firâsh* oder *lişâhib al-firâsh* (welcher die Spuren des römischen Rechtsgrundsatzes *pater est quem justae nuptiae demonstrant* an sich trägt) in der mittlern *Umajjadenzeit* noch nicht ganz durchgedrungen war; sonst wäre der Rechtsstreit zwischen *Zufar* und *Dirâr* wegen der Vaterschaft mit Bezug auf *Artât* ganz unverständlich. Ich setze der Vollständigkeit wegen die Quellen jenes muhammedanischen Rechtsgrundsatzes (vgl. *Robertson-Smith* p. 109 unten) hieher: *Al-Muwaţţâ'* III, p. 203, *B. Bujû* nr. 100, *Waşâjâ* nr. 4, *Maġâzî* nr. 54, *Farâ'id* nr. 18, *Muĥâribûn* nr. 9, *Chuşûmât* nr. 5, *Muslim* III, p. 357.

3) Sehr interessante Beiträge zu der Stellung dieses 'Alî b. al-Ġahm findet man in dem Artikel über *Marwân al-aşġar*, *Ağ.* XI, p. 3 ff.

Sâma allerdings war einer der unsrigen, aber seine Kinder — dies ist freilich eine dunkle Sache;

Die sind Menschen, die uns Stammtafeln bringen, welche dem Gefasel eines Träumenden gleichen.¹

Andererseits fanden sich noch zu dieser Zeit Genealogen, welche die kurejšhitische Zugehörigkeit der Banû Sâma vertheidigten. An ihrer Spitze steht Al-Zubejr b. Bakkâr, Kâqî von Mekka (st. 256), ein liberaler Genealoge, der, obwohl selbst Kurejšhite, den Banû Sâma ihren Anspruch, Kurejšhiten zu sein, nicht missgönnte, und zwar — wie seine Feinde behaupten — weil unter den Angehörigen der Sâma-familie die Opposition gegen die Ansprüche der 'Aliden zuhause war,² was den orthodoxen Kâqî zu ihren Gunsten gestimmt haben soll. So herrschte denn noch im III. Jhd. unter den Genealogen Meinungsverschiedenheit und Zweifel betreffs der Zugehörigkeit der Banû Sâma. Man sagt z. B. von jemandem, der zu diesem Stamme gehört, in sonst ungewöhnlicher Weise: „Omar b. 'Abd al-'Azîz al-Sâmî, der seinen Stammbaum auf Sâma b. Lu'ejj zurückleitet“³ und in diesem Zusatze ist der Zweifel an der Richtigkeit des genealogischen Anspruchs ausgedrückt. Aber ihre Gegner glaubten dem langen Streite ein Ende machen zu können, wenn sie folgenden Ausspruch des Propheten erdichten: „Mein Oheim Sâma hat keine Kinder hinterlassen.“⁴ Wer an die Authentie dieses Ausspruches glaubte, der konnte nicht mehr daran glauben, dass die Banû Nâgija den Sâma zum Stammvater haben und echte Kurejšhiten seien.

Der Traditionsausspruch in Betreff der Banû Sâma hat aber seinen Weg nicht in die kanonischen Traditionssammlungen gefunden. Viel charakteristischer ist es, wenn wir finden, dass eine ähnliche genealogische Traditionserdichtung in die hochangesehene kanonische Sammlung des Buchârî — die anderen Sammlungen bringen dieselbe nicht — Aufnahme gefunden hat. Es ist schon oben berührt worden, dass die Genealogen in der Frage, ob der Stamm Chuzâ'a ein nord- oder ein südarabischer sei, getheilte Meinung sind. Um für den nordarabischen Ursprung des erwähnten Stammes eine unwiderlegliche Autorität zu besitzen, haben nun die Genealogen, welche diese These lehrten, den hochtönenden Spruch erfunden: „Von Abû Hurejra: Der Prophet sagte: 'Amr b. Luḥejj b. Kamî'a b. Chindif ist der Vater des Chuzâ'a.“ Al-Buchârî hat diesen Ausspruch von Isḥâk b. Râhwejhî übernommen.⁵

1) Al-Mas'ûdî VII, p. 250.

2) Zu ihnen gehörte Al-Chirrî b. Râshid, der sich gegen 'Alî auflehnte, Ibn Durejd p. 68. 3) Al-Ja'qûbî II, p. 599. 4) Aḡ. IX, p. 105, 5.

5) B. Manâḳib nr. 12. Auch in der Kudâ'a-frage wurden viele Traditionen erdichtet, die bei Al-Ṣiddîqî fol. 86^a zusammengestellt sind.

Es ist nicht unsere Absicht, die Entwicklungsgeschichte der genealogischen Wissenschaft der Muhammedaner zu entwerfen; darum konnten wir den Sprung von den Anfängen gleich in die Zeit der höchsten Entwicklung der genealogischen Speculation wagen. Es kommt uns an dieser Stelle nur darauf an, ein Moment dieser Entwicklungsgeschichte besonders zu betonen.

II.

Auch hinsichtlich der genealogischen Wissenschaft wurden die Araber von persischen und anderen Neumuhammedanern überflügelt. Dieselben mengten sich mit gewisser Vorliebe, und wie wir sehen werden, nicht ohne Tendenz in ein Forschungsgebiet ein, durch dessen Betrieb sie die Aspirationen ihrer arabischen Glaubensgenossen zu controliren im Stande waren. Die Araber scheinen diese Theilnahme an ihrer nationalen Wissenschaft nicht gerade als natürlich betrachtet zu haben. Noch Al-Mutanabbî macht sich über einen Fremdländer, sonst angesehenen Staatsmann, lustig, weil er über arabische Genealogie forschte.¹ Wir begegnen zwar auch unter den echten Arabern nach wie vor Kennern der Genealogie in dem Sinne, wie diese im alten Araberthum gepflegt wurde.² Aber mit den übrigen philologischen Wissenschaften bemächtigten sich die Mawâlî auch der für die Kenntniss der Poesie fast unentbehrlichen Forschungen über das arabische Alterthum und sie gaben denselben eine neue, über den Kreis des altarabischen 'Ilm al-ansâb hinausgehende Richtung. Zu welcher Vollkommenheit es gerade unter ihnen manche brachten, und welchen Einfluss sie im II. Jhd. auf die Entwicklung dieses Forschungsgebietes übten, kann uns am besten das Beispiel des Ḥammâd al-râwija zeigen (st. 160).³ Hârûn al-Rashîd befragte einst den aus Mekka kommenden Gelehrten Ismâ'îl b. Ġâmi' um die Details seiner eigenen Genealogie; der arabische Gelehrte wusste keinen rechten Aufschluss zu geben, sondern wies den Chalifen an den eben anwesenden Ishâk, Sohn des Sängers Ibrâhîm al-Mauṣilî. „Gott mache dich hässlich — rief der erzürnte Chalif — bist du ein Shejch vom Stamme Kurejsh und kennst deine genealogischen Verhältnisse nicht und musst dich an einen persischen Mann um Aufschluss wenden!“⁴

1) In der bei Chwolsohn, Die Ssabier I, p. 700 behandelten Stelle.

2) Siehe eine Liste bei Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 265 ff.; aus späterer Zeit ist zu erwähnen der im J. 210 gestorbene Shejbânî 'Auf b. al-Muḥallim, bekannt unter dem Namen Abû-l-Muḥallim — er wird al-nassâba genannt Aġ. XVIII, p. 153, 1; 191, 23 — von dem auch schriftliche Aufzeichnungen vorlagen ib. XI, p. 125, 5. Vgl. I, p. 32, 12.

3) Sprenger III, p. CLXXI ff. 4) Aġ. VI, p. 69.

Der Gebrauch, den diese Perser von der Wissenschaft der Genealogie machten, passte recht gut in das System der shu'ûbitischen Parteitendenz. Die Bethätigung dieser Tendenz war aber um so weniger auffällig, als die neueren Genealogen hierin dem Anscheine nach nur an die Traditionen der ältern arabischen Genealogie anzuknüpfen hatten. Wird ja doch bereits vom alten Genealogen des Kurejsh-stammes Abû Ġahm b. Ĥudējfa erzählt, dass ihn die Leute „wegen seiner Zunge fürchteten“¹ und soll sich ja auch Daġfal selbst mit den Fehlern und Schwächen der Stämme und mit den schmachvollen Momenten ihrer Geschichte (mathâlib) beschäftigt,² also dem Geiste des Islam zuwider die vormuhammedanischen „Schmähungen“ wieder gepflegt haben.³ Sa'îd b. al-Musajjab (st. 94), der einer der grössten Theologen seiner Zeit war und auch in der Genealogie hervorragte, soll zu einem Manne, der sich an ihn um Unterweisung in der Genealogie wendete, gesagt haben: „Du willst wohl diese Wissenschaft erlernen, um die Menschen schmähen zu können?“⁴; und es ist merkwürdig, dass der Sohn dieses selben Sa'îd, selber ein Genealoge, von der Regierung gemassregelt werden musste, weil er von seiner Wissenschaft zum Nachtheile der Ehre Anderer Gebrauch machte.⁵ Der Genealoge Hishâm ibn al-Kelbî (st. 204) war „ein Hochgelehrter, ein Genealog, ein Ueberlieferer der Mathâlib und ein Schmähler ('ajjâba).“⁶ Das Geschäft der Schmähungen war von dem des Genealogen unzertrennlich geblieben. Die „Schmähungen“ beschäftigen sich nicht bloss mit dem Nachweis von tadelnswerthen Momenten in der Geschichte und Genealogie der Stämme, sondern sie spürten auch den Einzelheiten des Stammbaumes bestimmter Individuen mit Bezug auf deren Authentie nach, wie wenn z. B. der Verfasser eines solchen Mathâlib-buches, der Historiker⁷ Hejtham b. 'Adijj (st. 207) von Abû 'Amr b. Umejja im Widerspruch mit der Annahme der gewöhnlichen Genealogie nachweist, dass er nicht Sohn, sondern nur Adoptivsohn jenes Mannes war, den er als seinen Vater nannte; durch einen solchen Nachweis war denn die adelige Abstammung aller Nachkommen des 'Amr bemäkelt.⁸ Ein anderes Beispiel zeigt uns die Genealogen — den

1) Ibn Durejd p. 87.

2) Eine Analogie findet diese Tendenz der altarabischen genealogischen Thätigkeit an den jüdischen Megillôh Jûchasîn, „den Geschlechtsregistern mit löblichen und unlöblichen Familiennachrichten, mit zum Theil erdichteten Genealogien, welche einzelne jerusalemische Familien angelegt haben“ vgl. die hierauf bezüglichen Mishna- und Gemarastellen bei Bloch: Beiträge zur Einleitung in die talmudische Literatur (Wien 1884) I, p. 15.

3) Al-Ĥuṣṣrî III, p. 263. 4) Al-'Iḳd II, p. 51.

5) Ibn Kutejba p. 224, 3. 6) Aġ. XXI, p. 246, 12.

7) Er tradirte auch heilige Legenden, Abû-l-Maḥâsin I, p. 424.

8) Aġ. I, p. 7 unten.

oben genannten Hejtham von Ibn al-Kelbî citirend — der Thatsache nachspüren, dass noch zu 'Omar's Zeit ein Araber mit einer Frau seines verstorbenen Vaters ein regelmässiges eheliches Verhältniss führte, trotzdem Muhammed diese Ehen der Araber (nikâh al-makṭ) verpönt hatte. Durch solche Nachweisungen sollte auf die späteste Nachkommenschaft dieses Ehepaares ein Makel fallen.¹ Es ist bemerkenswerth, dass man diesen Hejtham selbst für einen Da'ijj hielt; unter diesem Vorwande hat man ihn ja mit Gewaltmassregeln gezwungen, sich von seinem Eheweib, einer Araberin aus dem Stamme der Banû Hârith b. Ka'b, zu trennen, da es die Stammesgenossen der Frau nicht dulden wollten, dass ihresgleichen mit einem Eindringling, der seine arabische Abkunft zu legitimiren nicht im Stande ist, ehelich verbunden sei (vgl. oben p. 129 ff.).² In einem Spottvers gegen ihn wirft man ihm vor, „wenn du den 'Adijj, deinen Vater, zu den Banû Thu'al zählst, so musst du das *d* dem *'a* vorsetzen (statt 'Adijj l. da'ijj).³ Dass man ihn einen Châriġiten nennt,⁴ bedeutet wohl auch bei ihm, wie bei manchen anderen nur dies, dass er auf die Praerogative der Araber nicht besonderes Gewicht legte.

Sehr willkommen musste den persischen Philologen dies Forschungsgebiet in jener Zeit gewesen sein, in welcher der Nachweis von den Fehlern der Araber, der Schmach ihrer Stämme, der unrühmlichen Momente ihrer Vergangenheit die These von der Vorzüglichkeit der Nichtaraber, deren Unterstützung und Bekräftigung im Vordergrunde ihrer Bestrebungen stand, fördern konnte.

Freilich mussten diese Gelehrten auch über die Vorzüge der einzelnen Stämme Sammlungen anstellen; eine literarische Specialität, welche, wie es scheint, der Genealoge Abû-l-Bachtari (st. 200) mit seinem „grossen Buch der Vorzüge“ zusammenfassend abgeschlossen hat.⁵ Aber die Genealogen der Shu'ûbitenpartei haben ihrer Tendenz getreu, das Fach der „Schmähungen“ begünstigt und dies Bestreben stand nicht im Widerspruch mit dem literarischen Geschmack ihrer Zeit. Denn noch zu jener Zeit haben satirische Dichter den Gegenstand ihres Spottes dadurch wirksam bekämpfen zu können geglaubt, wenn sie den Stamm desselben schmähten, namentlich aber seine reine Abstammung verdächtigten und auf die Keuschheit seiner Ahnfrau Makel warfen⁶ oder dieselbe Methode des Spottes auf

1) Aġ. XI, p. 55 unt. 2) *ibid.* XVII, p. 109. 3) Vgl. Al-'Ikd III, p. 301.

4) Ibn Kutejba p. 267. 5) Fihrist p. 100, 21.

6) Aġ. IX, p. 109 das Spottgedicht des 'Alî b. al-Ġahm (st. 250); unter anderen ruft er seinen Gegnern zu:

„Eure Mutter weiss nicht, wer ihren Gürtel gelöst hat, und wer euch ihr gegeben hat, o ihr Unreine!

einzelne ihnen verhasste Individuen anwendeten. Die Bemäkelung der Tugend der Mutter und der Reinheit des ehelichen Lebens ist eines der beliebtesten Motive der arabischen Satire geblieben;¹ sie hatte hierin nur die Ueberlieferung der alten Zeiten und der Richtung ihrer satirischen Poeten fortzusetzen.² Das Schändlichste in muhammedanischer Zeit hat wohl Al-Farazdaq in einem *Hiğâ'* auf Al-Ṭirimâh über das Familienleben im Stamme Ṭejj gesagt.³ Obwohl sich die Religiösen der Fortsetzung dieser Ueberlieferungen energisch widersetzten und dieselbe in Lehre und Leben kräftig verpönten,⁴ hat die philologische Literatur ihr praktisches Fortwuchern erfolgreich begünstigt.

In der blossen Pflege dieses Genres konnte man also nichts der Würdigkeit des Araberthums Feindliches erblicken; wurzeln ja, wie wir hier mehrfach sehen konnten, seine Keime in den urenigsten Trieben des arabischen Genius, welcher selbst dort, wo verfeinerte Lebensverhältnisse der Bethätigung desselben keine actuelle Gelegenheit boten, mindestens auf dem

„Ihr seid ein Volk, wenn man seine Abstammung meldet, so ist wohl eine und dieselbe Mutter zu nennen, aber nur Gott kennt die Väter, denn deren sind gar viele“ u. s. w.

In derselben Weise hat man auch die Abstammung ganzer Stämme verspottet; so haben z. B. die Genealogen den Stamm der Banû-l-'Anbar zur Zielscheibe des Spottes gemacht, indem sie die wegen ihrer Polyandrie berühmte Umm Chârîğa als ihre Ahnfrau nennen. Al-Mubarrad p. 265.

1) Als Beispiele aus späterer Zeit mögen die Spottgedichte des 'Abdân al-Chûzî gegen Abû-l-'Alâ', der sich einen Asaditen nannte, dienen z. B.:

„Befolge o Abû-l-'Alâ' meinen freundlichen Rath

„Schmähe niemals jemand der älter ist als du; du könntest deinen Vater schmähen, ohne dass du es wüsstest.“

Vgl. die Gedichte in *Jatîmat al-dahr* III, p. 127 ff. Al-Şejmarî ruft in einem Spottgedichte seinem Dichtercollegen Al-Buhturî zu: „jâ-bna-l-mubâhâti lil-warâ“ d. h. Du Sohn einer Frau, die aller Welt frei war! Ağ. XVIII, p. 174, 3.

2) z. B. *Mufaḍḍ*. 6: 11; Ağ. XXI, p. 201, 21 (Al-Mutalammis); Ḥam. p. 113, besonders v. 4; Ağ. XI, p. 14, 17 rühmt Al-Afwah gegenüber dem feindlichen Stamme, dessen „Frauen in Gefangenschaft geschleppt werden“, die Eifersucht seines eigenen Stammes auf die Frauen. 3) *Le diwan de Farazdaq* ed. Boucher p. 89.

4) Der fromme muhammedanische Neophyt Abû 'Ubejd al-Ḳâsim b. Sallâm, der Sohn eines griechischen Slaven aus Herât, (st. 224), der im Islam grosse Autorität erlangte, war ausser seiner theologischen Thätigkeit Verfasser von lexicographischen Schriften, deren Tendenz zumeist die Erklärung der schwierigen Worte der Tradition bildete. In diesen Arbeiten musste Abû 'Ubejd oft loci probantes aus alten Dichtern anführen; so oft er aber einen satirischen Vers benutzte, tilgte er die darin vorkommenden Personennamen und ersetzte sie durch fingirte Worte, die dasselbe Versmaas haben. Diese Fälschung wird von dem mağribinischen Theologen Ḳâḍi 'Ijâḍ (Shifâ II, p. 237) als besonderes Verdienst des Abû 'Ubejd hervorgehoben.

Gebiete schöngestiger Spielerei und literarischer Liebhaberei zur Geltung kam.¹ Ein Schriftsteller, der sich durch eine polemische Gegenschrift gegen die Shu'ûbijja als Sachwalter der Araber kennzeichnet, ist, ohne also der Ehre des Araberthums nachtheilig werden zu wollen, Verfasser von Mathâlibschriften.²

Aber im Kreise der Shu'ûbiten ist der Gesichtspunkt der Mathâlib ein anderer geworden. Das philologische Interesse wird bei ihnen von der Tendenz geleitet, die in den Mathâlib hervortretenden Momente als Beweis für die Niedrigkeit der arabischen Rasse zu verwenden, welche aus jenen Daten mit Bezug auf die einzelnen Stämme hervorleuchten sollen. Dies konnten sie um so wirksamer versuchen, als ja in den Mathâlib-versen Araber von ihren eigenen Volksgenossen reden; anscheinend objectiveres Beweismaterial konnte nicht beigebracht werden.

Dieselbe Tendenz verfolgen sie in den kleineren Details der genealogischen Thätigkeit. Auf genealogischem Wege sollten die hervorragendsten Kreise der reinarabischen Gesellschaft herabgesetzt werden.

Châlid b. Kulthûm, dem wir als Gegner der iranophilen Genealogie begegnen, hat uns die Nachricht überliefert, dass in 'abbâsidischer Zeit ein shu'ûbitischer Ketzler (ragûl min zanâdikat al-shu'ûbijja) mit einem Abkömmling des umajjadischen Chalifen Walîd einen Wettstreit führte, der in die derbsten Schmähungen ausartete. Um nun die rechtmässige Abstammung der Nachkommen des Walîd in verdächtiges Licht zu setzen, schrieb jener Shu'ûbit ein Buch, in welchem er das ehebrecherische Verhältniss einer der Gattinnen des Chalifen zu dem Dichter Waqḍâḥ und das traurige Ende dieses Galan erzählte.³ Wenn es nun auch höchst unwahrscheinlich wäre, uns die Nachricht von dem Liebesverhältniss der Fürstin zu Waqḍâḥ als rachsüchtige Erfindung eines Shu'ûbiten zu denken, so nutzt uns obige Notiz dennoch in der Erkenntniss davon, von welcher Art die Bestrebungen waren, durch welche sich die Shu'ûbitenpartei in der muhammedanischen Gesellschaft des II.—III. Jhd.'s d. H. bemerkbar machte.

III.

Diese allgemeinen Beobachtungen werden am besten an einem concreten Beispiele nachzuweisen sein: an der wissenschaftlichen Richtung eines der bedeutendsten unter jenen Philologen, welche den Tendenzen der

1) Man s. z. B. bei Al-Mas'ûdî VI, p. 136—156 eine interessante Sammlung solcher Mathâlib; einem Mädchen aus dem Stamm der Banû 'Âmir wird eine Reihe von satirischen Epigrammen in den Mund gelegt, Gedichte, in welchen ungefähr vierzig arabische Stämme unbarmherzig gegeisselt werden. Vgl. auch Journal asiat. 1853, I, p. 550 ff.

2) Abû 'Abdallâh al-Ġahmî, Fihrist p. 112, l. 2. 3) Aġ. VI, p. 39.

Shu'ûbitenpartei ihre Unterstützung liehen. Wir meinen Abû 'Ubejda Ma'mar b. al-Muthannâ (st. c. 207—11), Zeitgenossen des bereits oben erwähnten Genealogen und Mathâlib-schriftstellers Al-Hejtham b. 'Adijj. Seiner Abstammung nach war er ein 'Aġanî, aber durch Affiliation gehörte er dem arabischen Tejm-stamme an. Al-Ġâhiz rühmt von ihm, dass es weder unter Ketzern noch unter Rechtgläubigen jemand gebe, der in allen Zweigen menschlicher Kenntniss gelehrter wäre als dieser Abû 'Ubejda.¹ Ebensolche Achtung vor seiner Gelehrsamkeit hatte auch sein jüngerer Zeitgenosse, Ibn Hishâm, dem wir die Herausgabe der Prophetenbiographie von Muḥammed ibn Ishâk verdanken. An einer Menge von Stellen dieses Werkes lässt er sich durch Abû 'Ubejda's Gelehrsamkeit den rechten Sinn von alten Worten erschliessen und durch Beispiele aus der Poesie beleuchten; ja er wählt ihn sogar mit Hinsicht auf die Beziehungen von Koranstellen zum Führer. Abû 'Ubejda war in der That einer der umfassendsten Kenner der Sprache und der alten Geschichten der Araber, die er in einer grossen Reihe von Specialschriften behandelte² und ein grosser Theil davon, was wir von den vorislamischen Verhältnissen und Begebenheiten im arabischen Volke, so wie auch von den archacologischen Realien³ wissen, würde uns entgangen sein, wenn sich nicht Abû 'Ubejda mit der Ueberlieferung solcher Nachrichten und Daten beschäftigt hätte.⁴ „Es giebt nicht zwei Rosse — so hat er von sich rühmen können — die in heidnischer oder muhammedanischer Zeit aneinander geriethen, es sei denn, dass ich von ihnen und ihren Reitern Kunde habe.“ Mit Al-Aṣma'î und Abû Zejd war er der grösste Kenner der arabischen Luġa in jener Zeit, den erstern, wie arabische Kritiker wissen wollen, selbst überragend, von letzterem aber in der Ausdehnung seiner Kenntnisse übertroffen⁵ Ueberaus viel verdanken wir ihm auf dem Felde der Ueberlieferung und Erklärung der alten Poesie,

1) Ḥarîrî-commentar ed. de Sacy, 2. Ausg., p. 672.

2) Eine Uebersicht seiner wichtigsten Schriften — er verfasste an 200 Monographien — Ibn Chalikân nr. 741 (VIII, p. 123).

3) Al-Mubarrad p. 441. 442 Nachrichten über den Gebrauch der Krone bei altarabischen Fürsten, über altarabische Münzfunde.

4) Welche reiche Quelle von Nachrichten uns seine Ueberlieferungen eröffnen, ersieht man leicht, wenn man z. B. nur Aġ. X, p. 8—84 ansieht; die dort erzählten vorislamischen Geschichten gehen fast ausschliesslich auf A. 'U.'s Nachrichten über dieselben zurück, und dasselbe gilt von vielen anderen Theilen der altarabischen Geschichte und der mit der Ueberlieferung derselben zusammenhängenden poetischen Stücke. Ibn Hishâm p. 180 ff. kann die Geschichte des Dâhis-Ġabra'-krieges nur auf Grund der Relation des A. 'U. mittheilen.

5) Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 202—3; vgl. Rosen, Drebne arabska Poezi (Petersburg 1872), p. 66—67.

auf welch letzterem Gebiete er wohl — wie wir schon hier vorwegnehmen wollen — seine shu'ûbitische Tendenz angebracht hat.¹

Es ist nicht zu verwundern, dass er seine Informationen, so wie es die grossen Philologen seiner Zeit im allgemeinen thaten, zum grossen Theil auch von Wüstenarabern einholte; aber wie er auch in anderen Dingen die löbliche Selbstbeschränkung besass, bei Fragen, die er nicht zu beantworten wusste, seine eigene Unkenntniss einzugestehen,² so finden wir ihn auch mit Bezug auf jene Informationen³ weit skeptischer angelegt, als es in diesen Philologenkreisen in der Regel üblich ist,⁴ wie er es auch andererseits frei eingesteht, wenn er über ein Detail des arabischen Alterthums aus seinen lebendigen Quellen keine Belehrung schöpfen konnte.⁵ Aber nicht nur die trockene Ueberlieferung⁶ und Exegese waren die Gebiete, in denen er glänzte; auch die höhere Kritik und die aesthetische Würdigung der arabischen Poesie ward durch ihn gefördert. Für das tiefe Eingehen seines Urtheils könnten wir kein besseres Beispiel anführen, als seine Kritik der Poesien des christlichen Dichters Al-Achṭal aus dem Taglib-stamme.⁷

Hier haben wir es jedoch nicht mit diesem Theil seiner Thätigkeit zu thun, der nur berührt werden sollte, um dem Leser anzudeuten, wie weitgehender Verdienste um die Wissenschaft der Araber der Nichtaraber Abû'Ubejda sich rühmen konnte; eingehender wollen wir seine Mitwirkung an den Tendenzen der Shu'ûbijja besprechen. Es kann nämlich gesagt

1) Ibn Durejd p. 77 wird ein altarabisches Verspaar mit der Bemerkung angeführt: „A. 'U. hat diesem Vers eine Erklärung beigegeben, die ich hier nicht gerne erwähnen möchte“ wohl eine dem Araberthum nicht eben günstige, daher dem Araberfreund (s. p. 209) Ibn Durejd unbequeme exegetische Behandlung jenes poetischen Stückes.

2) Aḡ. XVII, p. 27.

3) Von den Wüstenarabern wird er wohl auch jene Kenntnisse gehabt haben, die er in einem Citat, Al-'Iḡd I, p. 58 kundgiebt, dort giebt er einen präcisen Kanon darüber, woran man Vollblutpferde erkennen könne. Aḡ. XXI, p. 86, 10. 88, 1 tradirt er von Ru'ba, aber dieser st. 145 und eine unmittelbare Verbindung des A. 'U. mit ihm ist kaum vorauszusetzen; auch bei Al-Sujûṭî, Itḡân (ed. Kairo 1279) II, p. 191 lässt man ihn im Namen des Ru'ba ein Urtheil hinsichtlich der Koranstelle 15: 94 anführen.

4) Aḡ. IX, p. 151, 8 v. u. fa za'ama lâ shejch min 'ulamâ Banî Murra.

5) Ṭuraf 'arabijja ed. Landberg p. 31, 2.

6) In dieses Kapitel gehört auch die Kunde der alten Sprichwörter (amthâl) und der Nachweis ihrer historischen Beziehungen und moralischen Nutzenwendungen; auch für diese war Abû'Ubejda ein hervorragender Ueberlieferer. Al-'Iḡd I, p. 333. Manche Sprichwörter wären ganz unverständlich geblieben, wenn A. 'U. nicht die denselben zu Grunde liegenden Beziehungen überliefert hätte, z. B. „treuloser als Ḳejs b. 'Âṣim“ oder „treuloser als 'Utejba b. al-Ḥârith“ (Al-Mejdânî II, p. 10). Dafür giebt es viele Beispiele. 7) Aḡ. VII, p. 174.

werden, dass Abû 'Ubejda ein rechter Shu'ûbit gewesen ist, und Kenner seiner Schriften haben ihn auch als solchen bezeichnet.¹ Wenn man ihn hin und wieder als Chârîgiten qualificirt,² so denkt man wohl nicht an die dogmatische und staatsrechtliche Eigenart der Chârîgitenpartei, sondern nur an das eine Moment, welches dem Shu'ûbiten mit dem Chârîgiten gemeinsam ist, die Leugnung des Privilegiums einer bestimmten Rasse. Hierin begegnen sich ganz unabsichtlich die Anhänger der beiden Parteien³ und nur dieser Gesichtspunkt rechtfertigt die oberflächliche Bezeichnung des Abû 'Ubejda als Chârîgî, deren Berechtigung man, anderen Anzeichen nachgehend,⁴ entschieden zurückweisen muss.

Vieles was wir von seiner literarischen Eigenart an den zerstreuten Resten seiner Werke beobachten können, zeigt uns, dass er die Tendenzen der Shu'ûbijja ernstlich zu fördern beabsichtigte. Im Laufe seiner philologischen und antiquarischen Studien ergreift er gerne die Gelegenheit, auf nichtarabische Elemente in der Cultur und im täglichen Leben der Araber — welche von den Araberfreunden mit Vorliebe als durchaus originell und keiner andern Nation zu Dank verpflichtet dargestellt werden — hinzuweisen. In der arabischen Poesie und Redekunst, welche die Verherrlicher der arabischen Originalität als Frucht des ureigensten Genius des arabischen Volkes zu preisen nicht müde werden, findet Abû 'Ubejda Anknüpfungspunkte an Persisches; so will er z. B. die Hyperbolik der arabischen Poeten und Redner als persischen Mustern abgelauschte Manier darstellen⁵ und viele fabelhafte Erzählungen der Araber als Nachahmung entsprechender Fabeln der persischen Literatur betrachten.⁶ Dahin gehört es auch, dass er fremdländischen Lehnwörtern in den Gedichten eines kernarabischen Poeten nachspürt,⁷ womit es wieder freilich andererseits nicht übereinstimmt, dass

1) Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 269: „er hasste die Araber.“ Al-Mas'ûdî V, p. 480: „Abû 'Ubejda oder ein anderer von den Shu'ûbiten.“ Vgl. Al-Maḳḳarî I, p. 825, 16.

2) Abulfeda, Annales II, p. 144. Aber auch Al-Mas'ûdî selbst sagt von ihm VII, p. 80, dass er die Meinung der Chawârîg bekannt habe. Vgl. Ibn Kutejba l. c.

3) Vgl. oben p. 138.

4) Es ist undenkbar, einen ernsten Chârîgiten unter den Verehrern oder gar Tradenten des ḳejsânitischen Parteidichters Al-Sejjid al-Ḥimjarî zu finden, wie dies letztere mit Bezug auf A.'U. bezeugt ist Aḡ. VII, p. 5 ult. Der genannte Dichter verspottete die Empörer von Nahrawân und ihre Anführer ibid. p. 16, 16—17.

5) Al-Mubarrad p. 351.

6) Al-Tawwazî in Al-Sujûḡî's Muzhir II, p. 253.

7) Ibn Kutejba, Adab al-kâtib (Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, N. F., nr. 45) fol. 157^b.

er das Vorkommen von Fremdwörtern im Koran entschieden ablehnt und auf zufälliges Uebereinstimmen der Vocabeln in verschiedenen Sprachen zurückführt.¹ Fremdländisches sucht er auch in den alltäglichen Sitten des Araberthums; aus diesem Bestreben erklärt sich eine mit grossem Behagen vorgeführte Nachricht über die Einführung eines persischen Gerichtes in Mekka.² Sehr eingehend hat er sich mit der Geschichte der Perser beschäftigt und darüber ein eigenes Buch verfasst, zu welchem ihm die Mittheilungen eines zum Islam bekehrten Persers, 'Omar Kesra, als Quelle dienten.³ Erwähnt zu werden verdient auch der Umstand, dass sich unter den vielen Schriften des Abû 'Ubejda eins unter dem Titel Kitâb al-tâg findet, ein Titel, welchen Iranier und sonstige Nichtaraber, die über die Herrlichkeiten der alten Perser schrieben, mit Vorliebe wählten.⁴ Aus dem gleichnamigen Buch des Abû 'Ubejda sind uns Excerpte über altarabische Genealogie bekannt;⁵ es ist aber nicht ausgeschlossen, dass es sich über diese Materie hinaus mit persischen Dingen beschäftigt habe.

So wie er in der arabischen Bildung nach Momenten forschte, die auf persische Anregung zurückzuführen sind, so reclamirte er auch gerne Personen, die auf specifisch arabischen Gebieten in der Ehrenhalle der geistigen Cultur des Islam ihren Platz gefunden, für das Perserthum zurück, wenn er hierfür Anhaltspunkte fand. Eine solche Revindication vollzieht er z. B. an der unter den Arabern durch ihre rhetorische Begabung berühmten Familie der Raqqâshî. Der erste unter ihnen, der in der arabischen Literatur eine Stelle hat, ist 'Abbân b. 'Abd al-Ḥumejd al-Raqqâshî, berühmt als arabischer Dichter und als Uebersetzer persischer Bücher; ihm verdankte man manche Bereicherung der arabischen Literatur durch seine Uebertragungen aus dem Persischen.⁶ Sein Sohn Ḥamdân und sein Bruder 'Abd al-Ḥamîd errangen gleichfalls einen Platz in der arabischen Poesie;⁷ sein Grossneffe Al-Faḍl b. 'Îsâ b. Abbân al-Raqqâshî⁸ ist einer der bedeutendsten arabischen Wohlredner seiner Zeit und dessen Sohn 'Abd al-Ṣamad soll den Ruhm des Vaters in dieser Kunst übertroffen haben. Dies betreffend bemerkt nun Abû 'Ubejda: „Ihre Voreltern waren bedeutende Redner

1) Al-Sujûtî, Itkân I, p. 167 unten. 2) Aġ. VIII, p. 4.

3) Al-Mas'ûdî II, p. 238.

4) Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der ältern Zeit I (Mélanges asiatiques l. c.) p. 774.

5) Al-'Iḳd II, p. 53 ff. und auch wohl die Citate ibid. I, p. 11. 26. 36. Auch muhammedanische Geschichte scheint in demselben enthalten zu sein, z. B. das Citat ibid. II, p. 287.

6) Fihrist p. 119. 7) ibid. p. 163.

8) Man vgl. eine Curiosität von ihm bei Al-Mejdânî I, p. 360.

am Hofe der Chosroen; als sie nun in arabische Gefangenschaft geriethen und Nachkommen hatten in den Ländern des Islam und in Arabien selbst, da trat diese rhetorische Ader in ihnen hervor und sie wurden unter den Leuten dieser (arabischen) Sprache dasselbe, was sie unter den Leuten persischer Zunge gewesen waren: Dichter und Redner. Als sie sich aber später mit Fremden verschwägerten, verschlechterte sich dies Talent (diese Ader) und ging der Vernichtung entgegen.“¹

So will Abû 'Ubejda jede fremde Blume aus dem Ruhmeskranze der stolzen Araber herausreissen. Freilich ging er zuweilen weiter, als er dies verantworten konnte und darob musste er manchen Disput bestehen. Ueberhaupt scheint seine Art, das arabische Alterthum zu behandeln, den Unwillen jener arabischen Philologen erregt zu haben, welche selbst Rassenaraber im Studium ihrer nationalen Sprache und Ueberlieferung ganz anderen Tendenzen folgten. Diese innere Verschiedenheit erklärt uns den Gegensatz, der zwischen Abû 'Ubejda und seinem gelehrten Zeitgenossen und Rivalen Al-Aşma'î obwaltete;² eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte und der literarischen Tendenzen, welche sich besonders in folgendem Momente bekundet. Während es, wie wir bald sehen werden, zu der Tendenz des Abû 'Ubejda gehörte, das Genre der Satire in der arabischen Poesie, namentlich das Higâ' gegen arabische Stämme, literarisch zu pflegen, hören wir von Al-Aşma'î, dass er aus religiösen Gründen diesen Theil der altarabischen Literatur so weit verpönte, dass er der philologischen Interpretation niemals ein Gedicht unterzog, in welchem Satire (Higâ') enthalten ist.³ Und auf die geringschätzige Meinung des Ibn al-A'râbî von Abû 'Ubejda⁴ wird wohl das Verhalten des Letztern gegen das Araberthum, dem der Maulâ Ibn al-A'râbî mit Hingebung angehörte, mit eingewirkt haben. Er legt besonderes Gewicht darauf, nachzuweisen, dass Abû 'Ubejda die arabische Sprache nicht genügend kenne und dass er bei seiner einzigen Zusammenkunft mit ihm drei Sprachfehler von ihm hörte.⁵

Die Rivalität zwischen Al-Aşma'î und Abû 'Ubejda hatte ihren Grund nicht bloss in der Verschiedenheit ihrer literarischen Eigenthümlichkeiten und in ihrem entgegengesetzten Verhältniss zur Behandlung des arabischen

1) Al-Gâhiz, Kitab al-bajân fol. 103^b.

2) Ibn Challikân nr. 389, IV, p. 88.

3) Al-Sujû'î, Muzhir II, p. 204. 4) ZDMG. XII, p. 70.

5) In der ungünstigen Beurtheilung des Al-Aşma'î haben ihn natürlich andere Gesichtspunkte geleitet, aber dass der Gegensatz des Kûfensers gegen die Anhänger der başrischen Schule die Bemerkungen Ibn al-A'râbî's gegen Al-Aşma'î und Abû 'Ubejda beeinflusst haben sollte (Flügel, Die grammatischen Schulen der Araber, p. 147) ist zu bezweifeln.

Alterthums. Es scheinen auch Motive ganz weltlicher Natur in der Feindschaft der beiden grossen Philologen mitgewirkt zu haben. Für die Würdigung dieses Verhältnisses ist folgender Bericht des Abû-l-Farâġ al-Işfa-hânî von grosser Wichtigkeit: Der Sänger und Schönggeist Ishâġ al-Mausîlî pflegte in früheren Zeiten sich von Al-Aşma'î belehren zu lassen und benutzte seine Ueberlieferungen; später trat eine Spannung zwischen ihnen ein und Ishâġ richtete Spottgedichte gegen ihn und entdeckte dem Chalifen Al-Rashîd seine Fehler; er benachrichtigte ihn von seiner Undankbarkeit, von seinem Geiz, von der Niedrigkeit seiner Seele und dass die Wohlthaten bei ihm nicht am rechten Platze angebracht seien. Hingegen schilderte er den Abû 'Ubejda Ma'mar als einen zuverlässigen, treuen, freigebigen, gelehrten Menschen. Dasselbe flösst er auch dem Faql b. al-Rebî' ein, den er in der beabsichtigten Untergrabung des Al-Aşma'î zu Hilfe nahm. Dies setzte er so lange fort, bis dass Al-Aşma'î die Gunst des Hofes verlor und Abû 'Ubejda an seine Stelle berufen wurde.¹

Es ist nicht Wunder zu nehmen, wenn wir erfahren, dass die Vertreter der arabischen Richtung² gerade in genealogischer Beziehung dem Abû 'Ubejda heftig entgegengetreten sind. Vor kurzem erst sind wir dem Dichter Wađđâġ al-Jemen hier begegnet; derselbe musste den Shu'ûbiten nach verschiedenen Richtungen dienlich sein. Er war berühmt durch seine Schönheit, die so blendend war, dass er sich vor dem „bösen Auge“ wie auch früher schon „der verschleierte Kindite“ (Al-Muġanna' al-Kindî)³ durch Verhüllung seines Gesichtes schützen musste; aber noch mehr berühmt durch sein Liebesabenteuer mit der Gattin des Chalifen Walîd I. und durch sein trauriges Ende.⁴ Den Namen Wađđâġ erhielt er eben seiner Schönheit wegen, dies Wort bedeutet „der Leuchtende“, sein Name war: 'Abd al-Rahmân b. Isma'îl b. 'Abd Kulâl b. Dâd. Der Name des Urgrossvaters Dâd ist persisch und in Folge davon lehrte Abû 'Ubejda, dass Wađđâġ's Urgrossvater von jenen Persern war, die der Perserkönig Chosrau unter der Anführung des Wahriz nach Jemen schickte, um den König Sejf b. Dî Jazan gegen die Aethiopier zu schützen. Diese Behauptung erregte heftige Opposition von Seiten des Araberfreundes Châlid b. Kulthûm: „Wenn du deine Beweise von dem sprachlichen Charakter der Namen holen willst, so behaupte ich dir gegenüber, dass 'Abd Kulâl ein nur in Südarabien

1) Aġ. V, p. 107.

2) Unter jenen, die nach seinem Tode gegen ihn polemisiert haben, finden wir auch den Shu'ûbitenfeind Ibn Kutejba, H.-Ch. I, p. 327 nr. 825 *islâġ galaġ Abî 'Ub.*

3) Aġ. VI, p. 33.

4) Kremer, Culturgeschichte des Orients I, p. 145 ff.

einheimischer Name¹ ist und Abû Ġamad, der Beiname (kunja) des Vaters des Dâd² ist ein südarabischer Beiname, da doch bei den Persern die Sitte, solche Beinamen zu führen, nie vorhanden war. Ferner kann ich anführen, dass in Jemen von jeher viele Leute den aethiopischen Namen Abraha führten, alle diese Leute müssten nun nach deiner Methode aus Aethiopien hergeleitet werden. Namen sind nur Zeichen und Marken. Gar mancher heisst Abû Bekr, ohne der Şiddik zu sein und gar mancher 'Omar ohne der Fârûk zu sein. So beweisen denn die Namen in genealogischen Dingen weder für noch gegen eine bestimmte nationale Abstammung.“ Abû 'Ubejda — so schliesst Châlid — war durch diese Widerlegung ganz beschämt und konnte nichts dagegen erwidern.³

Wir sind durch diese Nachricht darauf vorbereitet, den Abû 'Ubejda gerade auf genealogischem Gebiete die Tendenz der Araberfreunde durchkreuzen zu sehen. Und in der That werden uns hiervon mannigfache Anzeichen überzeugen. Der Nachweis davon, dass die reinarabische Abstammung jener Kreise, welche eine solche Stammtafel als Titel für ihren Vorzug gegenüber der übrigen muhammedanischen Menschheit anführen, nicht über allen Zweifel erhaben ist, ja sogar vor einer genauen Untersuchung des genealogischen Thatbestands nicht bestehen kann, stand im Mittelpunkt dieser Bestrebung auf dem Gebiete der genealogischen Kritik. In Städten, welche von Einwohnern gemischter Nationalität bevölkert waren, war es der Tendenz der Partei am meisten angemessen, jenen arabischen Familien und Kreisen gegenüber, welche mit gewissem Stolz darauf pochten, die unverfälschten Abkömmlinge dieses oder jenes Wüstenstammes zu sein, die Haltlosigkeit dieses Anspruchs nachzuweisen. Wie sollte sich denn in Başra bis ins III. Jhd. hinein die Nachkommenschaft des Fadakî b. A'bad, eines Magnaten aus dem Stamme der Banû Sa'd, ungemischt erhalten haben können? Solchen Bemühungen gegenüber mochten Leute vom Schlage des Abû 'Ubejda leichtes Spiel gehabt haben.⁴ Er spürte eifrig in allen Winkeln, um solche genealogische Angaben ad absurdum zu führen. Wenn die Familien Nâfi' und Abû Bakra stolz verkünden, dass sie von dem berühmten arabischen Heilkünstler Hârith b. Kalada (der erst zu 'Omars Zeit den Islam annahm) in

1) Auch bei Nordarabern finden wir denselben, z. B. 'Abd al-Raĥmân b. Samura hiess vor seiner Bekehrung 'A. Kulâl. Al-Nawawî, Tahdîb p. 380 (nach einigen allerdings 'Abd al-Ka'ba).

2) Aġ. VI, p. 45, 14 rühmt sich der Dichter seiner Ahnen und erwähnt seinen Stammvater mit dieser Kunja.

3) *ibid.* p. 33.

4) Ibn Durejd p. 153, 4; vgl. seine Einwendungen gegen die Banû Arzam in Başra, *ibid.* p. 323 ult.

directer Linie abstammen, so weist Abû 'Ubejda nach, dass dieser Bauern-doctor gar keinen Sohn hinterlassen habe, der seinen Stamm hätte fort-pflanzen können¹ u. a. m.

Es versteht sich, dass Abû 'Ubejda in der Genealogie der arabischen Stämme zumeist das Fach der Mathâlib ansprach. Aber ihm war es nicht nur um den Nachweis der Berechtigungslosigkeit gewisser genealogischer Ansprüche im Araberthum zu thun; er liebt es vielmehr, auch aus der Fülle seiner philologischen Rüstkammer Daten zu entnehmen, mit denen er die übertriebene Stammeseitelkeit der Araber, in Fällen, wo ihr in genealogischer Beziehung nichts anzuhaben ist, in ein lächerliches Licht stellen konnte. Bezeichnend ist in dieser Beziehung seine Nachricht über 'Uķejl b. 'Alafa, der auf seine Abstammung von den Banû Murra so stolz war, dass er einen nach seiner Ansicht nicht ebenbürtigen Freier seiner Tochter Qualen unterwarf, deren Darstellung fast unübersetzbar ist.² Ueberhaupt scheint Abû 'Ubejda gerne Nachrichten überliefert oder auch erdichtet zu haben, in denen Vollblutaraber einander gegenüberstehen und ihre Herkunft gegenseitig mit den rohesten Schimpfwörtern beschmutzen.³ Wir können uns nach alledem leicht einen Begriff davon bilden, welche Tendenz Abû 'Ubejda in seinen Schriften „über die Mawâlî“, „über die Stämme“ verfolgte. Unter seinen Schriften wird auch ein Buch der „Mathâlib des Stammes Bâhila“ und ein allgemeines „Buch der Mathâlib“ erwähnt, in welchen er die Unzulänglichkeit der Genealogien der arabischen Stämme nachweist, gegen die er alle erdenklichen Beschuldigungen häuft.⁴

Nach alledem, was wir über die Materialien der Genealogen schon bisher erfahren haben, ist es nicht unglaublich, dass, wie dies Al-Mas'ûdî für möglich hält, Abû 'Ubejda (oder ein anderer Shu'ûbit) zur Unterstützung der Tendenz der Partei in genealogischen Dingen auch vor literarischen Fälschungen im Sinne der alten arabischen Poesie nicht zurückscheute. Zur Zeit des Verfassers der „goldenen Wiesen“ las man noch ein Buch, das unter dem Namen „Al-wâhida“ bekannt war, welches das Gebiet der „Vorzüge“ und „Schmähungen“ zum Gegenstande hatte. Es waren darin jene Licht- und Schattenseiten jedes arabischen Stammes zur Darstellung gebracht, die nur je einem der betreffenden Stämme eigen und welche hinsichtlich anderer Stämme nicht überliefert waren. Es wurden poetische Wettstreite der Hofdichter des umejjadischen Chalifen Hishâm vorgeführt, in welchen jeder Dichter — Al-Mas'ûdî führt sie mit Namen an — je nachdem er

1) Aġ. XI, p. 86. 2) *ibid.*

3) Man findet ein bezeichnendes Beispiel in Al-Balâdorî's *Ansâb al-ashrâf* p. 172.

4) *Fihrist* p. 53, 26. 27; 54, 2. 4. Al-Mas'ûdî VII, p. 80.

Nord- oder Südaraber war, die Vorzüge seiner eigenen Rasse rühmt und die Würde der Rasse des Rivalen schmähend herabsetzt. Natürlich sollten die Rühmungen nur als Folie dienen für die Schmähungen, durch deren Veröffentlichung die Laster und moralischen Schäden der alten Araber ans Licht gestellt werden sollten. Abû 'Ubejda nun oder Leute seinesgleichen sollen diese Verse fabricirt haben; und die Möglichkeit einer solchen Annahme zeigt uns zur Genüge, wessen man den berühmten Philologen in einer Zeit, die der seinigen noch nahe stand, auf diesem Gebiete für fähig hielt.¹

In diesen shu'ûbitischen Tendenz-mathälib sollte also, wie aus dieser letztern literarischen Thatsache ersichtlich ist, nicht mehr im Sinne der alten Mathälib-überlieferungen der Vollblutaraber dem andern Vollblutaraber mit der Voraussetzung des grossen Werthes der unverfälschten arabischen Abstammung entgegen treten. Die Shu'ûbiten konnten eine solche Voraussetzung nicht zulassen. Der Glaube an den Werth der unverfälschten arabischen Abstammung war es ja gerade, was sie zunichte machen wollten und das Sammeln der alten Mathälib war ihnen eine gute Gelegenheit, darzuthun, wie problematisch die Ansprüche der Menschen auf den Ruhm ihrer Vorfahren sei. Immer aber müssen wir uns die Voraussetzung hinzudenken von der Werthlosigkeit der reinen arabischen Abstammung, selbst für den Fall, dass sie für richtig befunden würde. Abû 'Ubejda scheute sich nicht — wie dies die meisten seiner Zeitgenossen, wenn sie in seiner Lage waren, thaten — auf seinen eigenen Ursprung hinzuweisen. Er rühmt sich ja dessen, dass er, der Genealog der arabischen Stämme, der die Abstammung der Araber bemäkelt, aus dem Munde seines eigenen Vaters wisse, dass dessen Vater ein persischer Jude gewesen sei.² Nach einer, übrigens recht sonderbar klingenden Nachricht hätte er den Beinamen Abû 'Ubejda eben dem Umstande zu verdanken, dass sein Grossvater Jude war. „Abû 'Ubejda war nämlich ein Spottname, den man Juden beizulegen pflegte; und der berühmte Philologe soll sehr in Zorn gerathen sein, wenn er mit diesem Spottnamen genannt wurde.“³ Er zahlte mit derselben Münze jenen zurück, die ihm den Nichtaraber vorwarfen. Als er erfuhr, dass ein Mitglied der Raḳḳāshî-familie, selber ein Maulā dieses arabischen Stammes,⁴ über ihn die satirische Bemerkung machte, dass er, der sich keines genealogischen Stolzes rühmen kann, die Abstammung anderer bekritelt, liess er in einer grössern Gesellschaft folgende Worte fallen: Die Regierung hat da

1) Al-Mas'ûdî V, p. 480. Excerpte aus dem „Kitāb al-wāḥida“ hat Al-Mas'ûdî in seinem „mittlern Buche“ (al-awsaṭ) mitgetheilt; es wird citirt in dem Commentar zur Ḳaṣīda Fazārijja, Hschr. der Kgl. Bibl. in Berlin, Cod. Peterm. 184, fol. 170^b.

2) Fihrist p. 53, 12. 3) Aḡ. XVII, p. 19. 4) Vgl. oben p. 198.

eine wichtige Sache übersehen, wenn sie die Einhebung der Judensteuer von Abbân vernachlässigt. Denn seine Familie ist eine jüdische und in ihren Wohnungen sind die Bücher der Thora noch jetzt vorhanden, während man dort kaum ein Koranexemplar wird finden können. Sie rühmen sich in der That, die Thora auswendig zu kennen, während sie aus dem Koran kaum so viel wissen, was man fürs Gebet braucht.¹

Darauf ist freilich nicht viel zu geben. Denn die muhammedanischen Genealogen haben mit Vorliebe gerade die jüdische Abstammung von Leuten, die ihnen aus irgend einem Grunde missliebig waren, zu beweisen gesucht. Dieser Kunstgriff war nicht ihre Erfindung; sie ahmten in der Anwendung desselben, wie ja mit anderen Momenten auch, ältere Gewohnheiten der arabischen Gesellschaft nach. Die beiden Dichter Artât b. Zufar und Shabîb b. al-Barṣâ' (st. 80) hatten einen lange Zeit währenden poetischen Wettstreit gegen einander geführt, der sich namentlich darum drehte, dass jeder der beiden Dichter seinem Rivalen streitig machen wollte, dass er das Recht habe, sich von den Banû 'Auf abzuleiten. Merkwürdigerweise lebte unter den Angehörigen dieses Stammes die sonderbare Ueberlieferung,² dass ein richtiger 'Aufî im Greisenalter blind werde.³ Artât konnte nun auf das Zutreffen dieses Kennzeichens an seiner Person hinweisen; Shabîb. aber war im Vollbesitz seiner Sehkraft geblieben (nach dem Tode seines Gegners soll auch er erblindet sein). Artât verspottet ihn nun:

„Im Stamme 'Aûf giebt es eine jüdische Familie, in welcher sich Jünglinge und Greise gleichen“⁴

und zu dieser jüdischen Tribus, die sich in den 'Aufstamm eingeschmuggelt, gehörte der Gegner.

Wir sehen also, dass die Genealogen nur ältere Muster nachzuahmen hatten, wenn sie dies Motiv in ihrer genealogischen Spöttei anwendeten. Ein Beispiel hierfür bietet der im Jahre 182 gestorbene Dichter Marwân, Enkel des Jahjâ b. Abî Ḥafṣa. In seiner Familie lebte die Ueberlieferung, dass der Grossvater des Dichters ein Perser war, der bei der Eroberung von Iṣṭachr in die Slaverei 'Othmân's gerieth. Damit sind feindselige Ge-

1) Aḡ. XX, p. 78. 2) ibid. XI, p. 97, 8 u.

3) Derselben Ueberlieferung begegnen wir in späterer Zeit bezüglich eines andern Stammes, nämlich jenen Zweiges der Banû Ḥanîfa, welcher in der ersten 'Abbâsidenzeit in der Clientel der hâshimitischen Familie stand und zu welchem der blinde Gelehrte Muḥammed Abû-l-'Ajnâ' (st. 282) gehörte. Der Ahn dieses Abû-l-'Ajnâ' soll sich gegen 'Alî unhöflich benommen haben, desswegen habe 'Alî ihn und seine Nachkommenschaft zur Blindheit verwünscht. Die Blindheit soll denn in dieser Familie als Zeichen der Legitimität gegolten haben. Al-Ḥuṣrî I, p. 251.

4) Aḡ. XI, p. 141, 8 u.; man vgl. dieselbe Wendung auch VIII, p. 139, 8. 5 u.

nealogen nicht zufrieden. Abû Ḥafṣa wird zum Juden gemacht, der durch 'Othmân oder nach anderen erst durch Marwân b. al-Ḥakam zum Islam bekehrt wurde.¹ Auch politische und religiöse Feindschaft hat ihre Waffen durch solche Angaben verstärkt.²

Diese Beispiele sollten zur Belenchtung der genealogischen Anklage dienen, welche die Feinde des Abû 'Ubejda gegen ihn zur Geltung brachten. Aber wie wir sahen, wendete auch er denselben Kunstgriff an, wo er ihn brauchte; und dies ersehen wir auch aus dem Bericht darüber, wie Abû 'Ubejda, hierin dem Beispiele Al-Madâ'inî's (st. 130) folgend, die Abstammung des umejjadischen Statthalters Châlid b. 'Abdallâh al-Ḳasrî³ schlecht zu machen suchte. Dieser Schleppträger der Tendenzen des umejjadischen Chalifates führte seine Genealogie auf den südarabischen Stamm Baġîla zurück und unter seinen Ahnen nannte er den berühmten heidnischen Wahrsager Shikḳ. Sehr richtig scheint es um die Genealogie dieses Mannes nach arabischen Begriffen nicht gestanden zu haben. Denn — und dieses Datum ist für die Kenntniss des Treibens der Vertreter des genealogischen Gewerbes nicht wenig charakteristisch — Ibn al-Kelbî beichtet uns treuherzig das Geständniss: „Die erste Lüge, die ich in genealogischen Dingen verübte, war folgende. Châlid b. 'Abdallâh fragte mich nach seiner Grossmutter. Nun wusste ich zwar, dass Umm Kurejz eine gewöhnliche Dirne im Asadstamme war. Ich aber sagte dem Châlid: „Zejnab bint 'Ar'ara bint Ġaḍîma b. Naṣr b. Ḳu'ejn — diese war deine Grossmutter. Er freute sich und beschenkte mich.“⁴ Abû 'Ubejda hat zur Discreditirung des Châlid folgende Enthüllung zum Besten gegeben. Sein Ahn Kurz b. Âmir war ursprünglich ein Jude aus Tejmâ; er gerieth in die Sklaverei des 'Abd al-Ḳejs und es gelang ihm zu entfliehen, er wurde aber von dem Stamme 'Abd Shams gefasst und musste im Dienste des Ġamġama, des Sohnes jenes Wahrsagers, den er unter seinen Ahnen nennt, stehen, der ihn dann weiter verschenkte. Wieder flüchtig geworden, gerieth er in die Gefangenschaft der Banû Asad, diese verheiratheten ihn mit einer übel berüchtigten Sklavin, die ihm einen Sohn gebar, der Asad hiess. Die Banû Asad ertheilten ihm nun die Freiheit; diese dauerte nicht lange, denn durch Zufall ward er durch Angehörige des Stammes Huġr, bei denen er vorher in Sklaverei gestanden hatte,

1) Al-Mubarrad p. 271, Aġ. IX, p. 36 wird die Geschichte der Freilassung dieses Maulâ weitläufig erzählt; vgl. auch Abû-l-Maḥâsin I, p. 506.

2) Wir denken dabei an die beliebte Art der Gegner der fâtimidischen Dynastie, den Begründer derselben von einem Juden abstammen zu lassen. Al-Bajân al-muġrib I, p. 158.

3) Vgl. über ihn Kremer, Culturgeschichte I, p. 180.

4) Aġ. XIX, p. 58.

erkannt und gezwungen, sein Slaventhum unter ihnen fortzusetzen. Sie gaben ihn für ein Lösegeld frei und als er mit seinen Patronen, den Banû Asad, durch Tâjif zog, schloss er sich dem Bagîlastamm an, der ihn aber bald verleugnete. — Von diesem Kurz stammt nun Châlid ab, der übrigens von seinem Grossvater und Urgrossvater eine Eigenschaft geerbt hat, die nämlich, dass er an Lügenhaftigkeit alle Zeitgenossen übertroffen hat.¹ — Dies Beispiel zeigt uns die Methode, nach welcher die Ahl al-mathâlib² die Genealogie der ihnen missliebigen Menschen, zumal wenn sie sich als Vertreter der arabischen Tendenzen gerirten, der Lächerlichkeit und dem Spotte anheimzugeben suchten.³

IV.

Wir haben dem literarischen Charakter des Abû 'Ubejda an dieser Stelle nur zu dem Zwecke eine weitläufige Charakteristik zu Theil werden lassen, weil seine Wirksamkeit uns besonders geeignet schien, als Typus für jene ganze Klasse von shu'ûbitischen Philologen und Genealogen zu gelten, deren umfassende und erschöpfende Behandlung die Aufgabe eines besondern Kapitels der Literaturgeschichte wäre, zu dessen Ausführung hier Materialien geboten werden sollten. Die Darstellung der shu'ûbitischen Mathâlib-wirksamkeit möge aber durch die Erwähnung eines Nachfolgers des Abû 'Ubejda vervollständigt werden, nämlich des Genealogen 'Allân al-Shu'ûbî, der zur Zeit der Chalifen Hârûn und Al-Ma'mûn als Copist in der „Bibliothek der Wissenschaften“ in Verwendung stand. Er war eingestandenermassen von persischer Abstammung und bekannte sich, wie seine Benennung zeigt, zur Partei der Shu'ûbiten. In genealogischen Streitfragen hinsichtlich arabischer Stämme wird dieser Shu'ûbit als Autorität angeführt.⁴ Er schrieb zwar über die „Rühmungen“ einiger Stämme (Kinâna und Rabî'a),⁵ aber seine gelehrte Thätigkeit wendete sich vorzugsweise den Mathâlib der ara-

1) A. g. XIX, p. 57 f.

2) So werden die Leute genannt, die über Châlid's Ahnherrn solche Schauer-geschichten verbreiteten, A. g. ibid. 55.

3) Vielleicht gehört in dieselbe Gruppe eine Anekdote, welche wir Al-'Ikd II, p. 151 mit Bezug auf Bilâl b. Abî Burda finden. Ein Wahnsinniger, dem Bilâl einige Werthgegenstände abforderte, die jener aus dem Gefängniss mitgebracht, in welches ihn Bilâl hatte werfen lassen, entgegnet: „Heute ist ja Sabbath und an diesem Tage darf nicht geschenkt und nicht angenommen werden.“ Dadurch soll auf die angebliche jüdische Verwandtschaft des Bilâl hingedeutet werden. Aşhâb al-sabt ist eine Benennung der Juden. ZDMG. XXXII, p. 342, Anm. 1, Al-Ḥuşrî III, p. 10. „Sich freuen wie die Juden am Sabbath“ Jâkût I, p. 814, 19. Es giebt noch heute einen Beduinenstamm Namens Banû Sabt; aus diesem Namen hat man ganz sonderliche Folgerungen gezogen, vgl. Burton, The Land of Midian I, p. 337.

4) A. g. XI, p. 172 oben. 5) Fihrist p. 106, 15. 16.

bischen Stämme zu. Ein grosses Werk, „Rennbahn der Mathâlib“, verfolgte die Tendenz, die Vergangenheit aller arabischen Stämme einer bemäkelnden Untersuchung zu unterziehen.¹ Wir glauben, eine Probe aus diesem Werke in folgendem, auf diesen ‘Allân zurückgeführten Stücke² gefunden zu haben:

„Die Banû Minḡar sind ein perfides Volk; man nennt sie Kawâdin „(d. h. Pferde, die von einem Rassenhengst und einer unedeln Stute stammen) und auch als A‘râḡ³ al-bigâl werden sie bezeichnet. Sie sind die „Schlechtesten unter den Geschöpfen Gottes in Betreff des Schutzes; man „nennt sie „Verräther“ und „Treulose“. Auch ist schmutziger Geiz bei „ihnen zu Hause. Ḳejs b. ‘Âṣim, einer ihrer Ahnen, hat in der letztwilligen Ermahnung an seine Kinder gar nichts so stark hervorgehoben, als „dass sie auf ihr Hab und Gut Acht geben mögen, obwohl dies die Araber „sonst nicht zu thun pflegen, es vielmehr als schlechte Eigenschaft betrachten. Sie sind es, die Al-Achṡal b. Rabî‘a im Auge hat, wenn er sagt:

„O Minḡar b. ‘Ubejda! fürwahr, eure Schmach ist seit Adams Zeiten im Dîwân beschrieben;

„Der Gast hat ein Anrecht an jeden edeln Mann; aber der Gast der Minḡar ist nackt und ausgeplündert.“

„Und Al-Namir b. Taulab sagt in einem Schmähgedicht gegen sie besonders „mit Bezug auf ihre Bezeichnung als Verräther und Treulose:

„Wenn man sie Treulose nennt, so meint man, dass ihre Greise dem Verrathe viel näher sind als ihre bartlosen Jünglinge.“⁴

„Dies ist in Betreff der Banû Sa‘d⁵ allgemein verbreitet; aber sie selbst „schieben es auf die Banû Minḡar, diese aber auf die Banû Sinân b. Châlid „b. Minḡar, welcher der Grosvater des Ḳejs b. ‘Âṣim ist.“⁶

Solcher Art ist das Mathâlib-buch des ‘Allân und es lässt sich denken, welche Fundgrube der shu‘ûbitische Forscher an den zahllosen Spottversen der alten Dichter für seine Zwecke ausbeuten konnte. Es wird auch ein Ġîlân al-Shu‘ûbî genannt und der persische Stammbaum des Basshâr b. Burd nach seiner Mittheilung angeführt.⁷ Wir gestehen jedoch, über diesen Ġîlân nichts näheres zu wissen, und es ist nicht ausgeschlossen, dass der Name in unserer Quelle aus dem des ‘Allân verdorben ist.

1) Fihrist p. 105, 26 ff. 2) Aġ. XII, p. 156. 3) S. oben p. 42.

4) d. h. je älter desto treuloser werden sie.

5) Der Stamm, zu dem die Minḡar gehören. Vgl. das Gedicht und die Veranlassung dazu bei Al-Mejdânî II, p. 9 (zu dem Sprichwort: aġḡaru min kunâti-l-ġadari) und Al-‘Iḡḡ I, p. 31.

6) Freilich hören wir ganz andere Dinge von den Banû Minḡar in dem Ruhmesgedicht desselben Ḳejs (Ḥam. p. 695). 7) Aġ. III, p. 19 unten.

B. Sprachgelehrsamkeit.

I.

Der Wettstreit der Araberfeinde gegen das Araberthum musste auch vorzugsweise auf dem Gebiete der Sprachanschauung zur Geltung gelangen. Hat doch die Nationaleitelkeit der Araber kein Vorurtheil reichlicher genährt als jenes, wonach die arabische Sprache unter allen Sprachen der Menschheit die am schönsten klingende, reichste und vorzüglichste sei, einen Nationalglauben, der durch den Einfluss des Islam auch im Kreise von orthodoxen Nichtarabern mit Bezug auf jene Sprache, die der göttlichen Offenbarung im Koran als Organ diente, fast religiöse Bedeutung erhielt.¹

Shu'ûbijja-anhänger und sonstige Iranophilen wollen aber dies Vorurtheil nicht gelten lassen. Sie bemühen sich zu beweisen, dass Nichtaraber, besonders aber Griechen und Perser, das arabische Volk in dem Reichthum der Sprache, der Schönheit ihrer Poesie und der Trefflichkeit ihrer Beredsamkeit übertreffen, und wir haben bereits oben (p. 170 ff.) sehen können, welche Rolle eben dies Moment in der Argumentation der ältern Shu'ûbijja spielt. Hier wollen wir nur auf die Kämpfe mit Bezug auf die Vorzüglichkeit der arabischen Sprache achten. Unsere diesbezüglichen positiven Daten stammen allerdings aus dem IV. Jhd. d. H., einer Zeit also, in welcher der literarische Kampf der eigentlichen Shu'ûbijja seinen Höhepunkt längst erreicht hatte. Es scheint jedoch andererseits, dass der die Vorzüglichkeit der Sprache betreffende Kampf zwischen Araberfreunden und Iranophilen am längsten währte und den Parteinamen der Shu'ûbijja noch bis spät ins VI. Jhd. in lebendiger Bedeutung erhielt. Um diese Zeit schreibt noch Al-Zamachsharî, selbst Perser von Abstammung, der aber von der Vorzüglichkeit der Araber tief überzeugt war² (st. 538), in der Einleitung zu seinem berühmten grammatischen Werke Al-Mufaṣṣal jene Worte, die uns recht eigentlich zeigen können, wie tief im Laufe der Zeiten die unbewusste Identification von Islam und Arabismus in dem Gewissen der Gläubigen Wurzel fasste: „Ich danke Gott — so spricht er — dass er mich zu einem der arabischen Sprachgelehrsamkeit Beflissenen gemacht und mich geformt hat zum Kampfe für die (Sache der) Araber und zur Begeisterung für dieselbe, und dass er nicht gewollt hat, dass ich mich von

1) Die zusammenfassende Darstellung dessen, was die theologische Wissenschaft mit Hinsicht auf diesen Gedanken lehrt, findet man bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ VII, p. 347 ff. Vgl. noch oben p. 212.

2) Man betrachte nur sein Dictum, welches De Sacy als Motto seiner arabischen Chrestomathie vorgesetzt hat.

ihren tüchtigen Helfern lossage und mich dem Gemisch der Shu'ûbijja anschliesse; der mich vielmehr vor dieser Partei bewahrt hat, die nichts gegen jene vermag, als mit lästernder Zunge anzugreifen und die Pfeile des Spottes abzuschliessen.“

Diese Aeusserung Al-Zamachsharî's ist, chronologisch genommen, die letzte Spur der Shu'ûbijja in der Literatur. Sie wendet sich gegen eine Richtung derselben, die wir linguistische Shu'ûbijja nennen können und deren Tendenz wir eingangs bereits unschrieben haben. Ihre Kundgebungen sind uns mehr aus dem Kampf der Gegner gegen dieselben als aus ihren eigenen positiven Aeusserungen bekannt, obwohl es auch an solchen nicht fehlt. Aus den literarischen Darlegungen der Araberfreunde können wir unsere Kenntniss der Motive dieser linguistischen Shu'ûbijja vervollständigen.

Als das älteste der in diese Reihe gehörigen Documente von araberfreundlicher Seite können wir das „genealogisch etymologische Handbuch“ des Abû Bekr Muḥammed ibn Durejd (st. 321) betrachten. Wie der Verfasser dieses Werkes in seiner Einleitung zu demselben sich ausspricht, war die unmittelbare Veranlassung zur Abfassung dies: dass er durch dies Werk jene Partei widerlegen wollte, deren Anhänger die arabische Sprache angreifen und behaupten, dass die Namen, mit welchen sich die Araber benannten, keinen etymologischen Zusammenhang haben. Sie beziehen sich dabei auf ein Bekenntniss des ältesten Lexicographen der arabischen Sprache, Al-Chalîl, welches jedoch Ibn Durejd als apokryph bezeichnet. Den Angriffen der Gegner setzt er sein gelehrtes Buch entgegen, in welchem er dem etymologischen Zusammenhange eines jeden einzelnen arabischen Stammesnamens nachgeht. Leider werden die Vertreter der gegnerischen Partei nicht mit Namen genannt. Es werden wohl Leute vom Schlage der Shu'ûbiten gewesen sein.

Wohl aber kennen wir mit Namen einen der kräftigsten Vertreter der sprachwissenschaftlichen Reaction gegen das Araberthum unter den jüngeren Zeitgenossen des Ibn Durejd. Es ist dies Hamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî (st. 350). In der Literaturgeschichte des Islam ist dieser Gelehrte zumeist durch sein von Gottwaldt (Leipzig 1848) herausgegebenes kurzes geschichtliches Handbuch bekannt. Auch an diesem allein zeigt sich die iranienfreundliche Gesinnung des Verfassers, welche sein späterer Gesinnungsgenosse Al-Bêrûnî¹ an ihm ausdrücklich hervorhebt. In grossen und kleinen Dingen offenbart sich dieser Zug durch das Hervortreten der specifisch persischen

1) Chronologie der arabischen Völker ed. Sachau p. 52, 4 ta'aṣṣaba li-l-furs.

Momente, wie sie bishin in der Geschichtsschreibung nicht zur Geltung gebracht waren. In einem besondern Kapitel hat er eine Tabelle der Nôrûztage — dieser mit dem Ueberwiegen des persischen Einflusses wieder offen hervortretenden iranischen Feiertage¹ — vom Jahre der Higra bis herab zu seiner eigenen Zeit angelegt, wie er auch eine Abhandlung über die Gedichte verfasste, welche die Feiertage Nôrûz und Mihragân zum Gegenstande haben.² Viele Daten hat er aus der Geschichte des iranischen Alterthums zusammengetragen, und diese seine Thätigkeit legt Zeugniß ab von seinem Bestreben, die Vergangenheit der Iraner in den Vordergrund des Bewusstseins seiner muhammedanischen Stammesgenossen zu führen. Auch über die iranische Sprache hat er — natürlich in der in jenen Kreisen allgemein herrschenden kindischen Weise — gesammelt und ein Excurs über die Dialecte derselben — unter denen bei ihm auch das Syrische(!) einen Platz findet — ist uns erhalten geblieben.³ Seine Informationen über diese von ihm mit Vorliebe angebauten Gebiete holte er aus seinem unmittelbaren⁴ Verkehr mit persischen Priestern;⁵ auch persische Schriften hat er benutzt.⁶

Seine philologische Arbeit, soweit wir von derselben aus Citaten Kenntniß haben, durchzieht das Bestreben, die ursprünglichen Formen der muhammedanisch-persischen Nomenclatur zu ergründen und ihre etymologischen und geschichtlichen Beziehungen festzustellen,⁷ von geographischen

1) Kremer, Culturgeschichte II, p. 80. Nach Al-Jakûbî II, p. 366 hat 'Omar II. die Nôrûz- und Mihragân-geschenke abgeschafft, welche Jezîd II. wieder einfuhrte. Unter Al-Mutawakkil war — wie der Dichter Al-Buhturî sagt — „der Nôrûztag wieder dasselbe geworden, wie ihn Ardeschîr eingerichtet“ Tab. III, p. 1448, vgl. Ibn al-Athîr VII, p. 30 ann. 245. Ueber Nôrûz und Mihragân spricht weitläufig Al-Ġâhiz (Hschr. Wiener Hofbibl. Mixt. 94, fol. 173 ff.). Die Rolle, welche die Bûjiden bei der Wiedereinführung des Mihragân hatten (Kremer l. c.), wird durch eine Stelle in den Responsen der Ge'ônîm (IX.—X. Jhd. n. Chr.) beleuchtet; dort werden die „Dejlemiten“ als diejenigen erwähnt, welche das Fest in Bagdad feiern (ed. Harkavy p. 22 nr. 46). Diese Feste bieten den zeitgenössischen arabischen Dichtern unter den Bûjiden viel Stoff zu festlicher Gelegenheitspoesie; man sehe die vielen Nôrûz- und Mihragângedichte der Poeten in Al-Thâ'libî's *Jatîma*. Auch andere wieder auflebende persische Feste bieten Gelegenheit zu solcher Poesie, z. B. Sadaq-kaşîden (II, p. 173. 177) oder Gedichte gelegentlich des Şabb al-mâ' (ibid. p. 176). Arabische Legenden über den Ursprung des letztern findet man bei Al-Ġâhiz l. c. „Die Feuer der Perser am Sadaq“ bieten dem Abû-l-'Alâ' ein poetisches Bild, Saḳḳ al-zand I, p. 143, v. 2. In Spanien haben die Muhammedaner das christliche Pfingstfest mit dem Mihragân identificirt (Maḳḳ. II, p. 88, 6).

2) citirt bei Al-Bêrûnî p. 31, 14.

3) Aus dem Kitâb al-tanbîh des Ḥamza bei Jâḳût III, p. 925.

4) Auch über jüdische Dinge informirte er sich aus unmittelbaren Mittheilungen von Juden; vgl. ZDMG. XXXII, p. 358, Anm. 1. 5) Jâḳût I, p. 426. 637.

6) Al-Bêrûnî p. 123, l. 125, l. 7) Jâḳût I, p. 292 f. 791; IV, p. 683.

Namen, welche die arabische Nationalphilologie aus arabischen Etymologien erklärt hat, die persischen Urformen zu reconstruiren und etymologisch zu erklären,¹ oder überhaupt die originellen persischen Formen aus der veränderten Gestalt, welche dieselben im Munde der erobernden Araber erhielten, wiederzubilden,² was dem stammestreuen Perser um so wichtiger war, als arabischer Chauvinismus es nicht unterlassen hatte, in alten persischen Namen Reminiscenzen an die arabische Eroberung zu finden.³ Dass das persische Gelüste ihn auf diesem Gebiete auf manche Abwege führte, zeigt seine Etymologie des Ortsnamens Bašra = bes + râh, d. h. viele Wege.⁴

Mit Vorliebe beschäftigt ihn die Nachweisung der Thatsache, dass die Araber persische Namen verdreht und verballhornt haben, nicht selten, um sie ihren nationalen Zwecken gefügig zu machen. Damit scheint sich sein Werk „Kitâb al-taşhîf wal-tahrîf“ (Ueber Verschreibung und Verdrehung) zu beschäftigen. Im allgemeinen liebt er es, Worte, welche arabische Philologen für die arabische Sprache in Anspruch genommen, für das Persische zurückzuerobern. Al-Tha‘âlibî macht ihm bei Gelegenheit des Wortes Sâm, das Ḥamza mit dem persischen Sîm (Silber) identificirt, den Vorwurf, dass er die Sucht habe, aus Parteilidenschaft (ta‘aşşub) für die Perser das arabische Fremdwörterbuch mit vielen Curiosa zu vermehren,⁵ während sich Abû ‘Ubejda merkwürdigerweise von dieser Kundgebung seiner nationalen Tendenz fern gehalten habe, indem er der Annahme, dass im Koran Fremdwörter vorhanden seien, die Meinung entgegensetzt, dass solche Wörter beiden Sprachen, der arabischen und der fremden, gleichmässig eigenthümlich sind.⁶ Die soeben gekennzeichnete Art der Sprachforschung des Ḥamza scheint die Tendenz seines leider ganz verlorenen Kitâb al-muwâzana (Buch der Abwägung) bestimmt zu haben.⁷ Aus demselben wird noch in einem gelehrten Tractätchen des Sujûfî eine Stelle citirt, in welcher er das Wort tasâchîn (sing. tischûn „Kopfhülle, mit welcher Richter und Gelehrte, niemals aber andere Leute ihr Haupt zu bedecken pflegten“), welches auch in der Tradition vorkommt, aber in unseren Wörterbüchern fehlt, aus dem Persischen erklärt.⁸ Er macht sich auch über die lügenhaften Fabeln der Araber lustig⁹ und wenn wir unter seinen Werken eine Ab-

1) Ueber ‘Irâk ibid. I, p. 417. 419; III, p. 629. Sâmarrâ’ III, p. 15.

2) Jâkût I, p. 555. 558. Bağdâd = der Garten des Dâdwejhî.

3) Tustar (Shûstar) sollte der Name eines Arabers aus dem Stamme der Banû ‘İgl sein, ib. I, p. 848. 4) ib. I, p. 637 nach einem persischen Priester.

5) Al-Tha‘âlibî, Fiğh al-luğa ed. Rushejd Dağdâh (Paris 1861) p. 129.

6) oben p. 198; vgl. auch Al-Muzhir I, p. 129.

7) citirt auch bei Jâkût I, p. 553 u. a. m.

8) Hschr. der Leidener Bibliothek, Cod. Warner nr. 474, Abhandlung über Tejlasân, Bl. 4^b. 9) Al-Damîrî II, p. 287.

handlung „Ueber den Adel der Araber“ erwähnt finden, so folgt hieraus nicht, dass diese Abhandlung den Beweis der Vorzüglichkeit der Araber zu erbringen bestrebt war.¹

Die literarische Arbeit des Ḥamza — deren Methode, wie man sich aus den Citaten in den persischen Artikeln des Jâkût'schen Werkes leicht überzeugen kann, in jener Zeit nicht vereinzelt ist — zeigt uns den Versuch, die Bestrebungen der Iranierfreunde des vorangegangenen Jahrhunderts auf das speciell sprachliche Gebiet zu verpflanzen. Der festeste Punkt der national-arabischen Ueberzeugung, der auf diesem Gebiete zu überwinden war, ist nun die These, dass die arabische die vorzüglichste aller Weltsprachen sei, eine These, welche man in einer apokryphen Ueberlieferung durch den Propheten zum Ausdruck bringen liess, indem man dem 'Alî folgenden Bericht in den Mund legte: „Mein Geliebter, der Gesandte Gottes erzählte mir, dass einmal der Engel Gabriel zu ihm vom Himmel herabgestiegen sei und ihm sagte: O Muhammed! Allè Dinge haben einen Herrn: Adam ist der Herr der Menschen, du bist der Herr der Nachkommen Adams, der Herr der Rûm ist Şuhejb, der der Perser ist Selmân, der der Aethiopier ist Bilâl (s. oben p. 136), der Herr der Bäume ist der Lotus (sidr), der Herr der Vögel ist der Adler, der Herr der Monate ist der Ramadân, der Herr der Wochentage ist der Freitag und der Herr des Sprachausdrucks ist das Arabische.“² Die Araber hatten von jeher, um den Reichthum ihrer Sprache in unwiderleglicher Weise zu demonstrieren, gerne mit der in anderen Sprachen unerreichten Synonymik ihrer Muttersprache geprunkt und dies Argument haben sie bis in die neueste Zeit mit besonderer Vorliebe festgehalten. Davon kann man sich im Verkehr mit Arabern oft überzeugen. Die volkstümliche Anschauung über diese Frage kommt auch in einer Episode des 'Antarromans zur Geltung.³ Nachdem 'Antar die gefeiertesten Helden der arabischen Stämme im Felde bekämpft und besiegt hatte und hiedurch auch für seine poetischen Leistungen den Anspruch der Ebenbürtigkeit erheben durfte, setzte er es durch, dass sein Gedicht an das Thor der Ka'ba geheftet werden konnte, wo es bestimmt war, der Gegenstand grosser Ehrenbezeugungen von Seiten der arabischen Dichter und Helden zu werden. Diese Genugthuung wird ihm aber nicht eher zu Theil, bis er nicht noch eine Prüfung besteht. Die concurrirenden Dichter entsenden nämlich Imru'-ul-Kejs, der den 'Antar aus der Synonymik des Schwertes, des Speeres, des

1) Al-risâla al-mu'ribâ 'an sharaf al-'arâb; bei Al-Ḳasṭalânî VIII, p. 31 wird aus derselben eine von Sûre 4: 3 ausgehende Stelle über die verschiedenen Arten der syntaktischen Aneinanderreihung von Zahlwörtern citirt.

2) Sejjid al-kalâm al-'arabijja. Al-Damîrî II, p. 410 unten.

3) Sîrat 'Antar XVIII, p. 47—56.

Panzers, der Schlange und des Kameels einer strengen Prüfung unterzieht. Eben diese reiche Synonymik haben aber die dem Araberthum feindlichen Schriftsteller als Ausgangspunkt ihrer Verhöhnung der arabischen Sprache benutzt. In diesem Zusammenhang ist der dem Ḥamza zugeschriebene ironische Ausspruch zu verstehen: „Die Namen der Unglücksfälle (al-dawâhî) sind selbst Unglücksfälle.“¹ Bekanntlich ist die Dawâhî-synonymik eine unmässig reichliche; Ḥamza selbst hat vierhundert Ausdrücke gesammelt.

Gegen solche Ausfälle hat nun Abû-l-Ḥusejn ibn Fâris, der Apologet der arabischen Nation und Sprache,² die Vorzüglichkeit der letztern gegenüber den Shu'ûbiten zu vertheidigen. Wir haben schon anderwärts nachgewiesen, dass dieser Sprachgelehrte in einem seiner philologischen Werke den Zweck verfolgte, die Angriffe der Feinde des Araberthums auf die arabische Sprache abzuwehren und einige Abschnitte dieses Werkes³ der Widerlegung der in jenen Kreisen gangbaren Angriffe widmete. Wir wollen aus jener Abhandlung⁴ hier kurz wiederholen, was zur Aufklärung dieser Bewegung dienen kann.

Ibn Fâris geht als Vertreter der arabischen Partei natürlicherweise von dem Standpunkte aus, dass „die arabische die vorzüglichste und reichste aller Sprachen sei“. „Man kann allerdings — so sagt er — nicht die Behauptung aufstellen, dass man seine Gedanken richtig nur in arabischer Sprache ausdrücken könne; jedoch steht der Gedankenausdruck in anderen Sprachen auf der niedrigsten Stufe des Gedankenausdruckes, da sie nichts anderes thun, als bloss den Gedanken Anderen mitzutheilen. Auch der Stumme drückt seine Gedanken aus, aber nur durch körperliches Deuten und mittels Bewegungen, welche auf den grössten Theil seiner Absicht hinweisen: doch keiner wird derlei Gedankenausdruck Sprache nennen können, geschweige denn, dass man von Jemand, der sich solcher Mittel zum Ausdruck bedienen muss, sagen könne, dass er klar und verständlich oder gar beredt spricht.“

„Man kann auch das Arabische in keine andere Sprache übersetzen, wie das Evangelium aus dem Syrischen ins Aethiopische und Griechische, die Tôrâ und der Psalter und die übrigen Bücher Gottes ins Arabische

1) Al-Tha'âlibî l. c. p. 122.

2) Er war Lehrer des Badî' al-Hamadânî, des ersten Makamendichters. Ibn al-Athîr zum Jahre 398, IX, p. 78.

3) Vgl. besonders die Ueberschriften von Cap. III. IV. XIII. XVI der nach einer in Damascus aufgefundenen Hschr. gelieferten Inhaltsangabe ZDMG. XXVIII, p. 163 ff.

4) Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern Nr. III (Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. WW. 1873. Bd. LXXIII phil. hist. Cl.).

übersetzt werden könnten; denn die Nichtaraber können mit uns in der weiten Anwendung des metaphorischen Ausdruckes nicht wetteifern. Wie wäre es denn z. B. möglich, den 60. Vers der achten Sure in eine Sprache zu übertragen, mit Worten, welche genau den Sinn wiedergeben, der in ihm liegt, man müsste denn (Umschreibungen anwenden), das Zusammengefasste aufrollen, das Abgetrennte verbinden, das Verborgene eröffnen, so dass du etwa sagen würdest: ‚Wenn du mit einem Volke einen Waffenstillstand und Friedensbund geschlossen, du aber dessen List und Vertragsbruch befürchtest, so thue ihm zu wissen, dass du deinerseits die Bedingungen brichst, und kündige ihm den Krieg an, so dass ihr beide gleichmässig betreffs des Friedensbruchs im Klaren seiet.‘ Ebenso ist es mit Sure 18: 10. Auch bei den Dichtern findet man Stellen, die in der Uebersetzung nur durch weitläufige Umschreibung und viele Worte wiedergegeben werden könnten.“ Ibn Fâris ist unendlich überschwänglich in der Aufzählung derjenigen Hilfsmittel der arabischen Sprache, wodurch sie alle andern Sprachen übertrifft. In der Grammatik ragt das Arabische durch sein *Îrâb* über alle anderen Sprachen hervor, wodurch es die logischen Kategorien der Rede mit einer Klarheit unterscheiden kann, wie dies sonst keinem Volke der Welt zu Gebote steht.

„Allerdings — sagt er — glauben Leute, von deren Nachrichten man sich abwenden muss — hier polemisirt er gegen die *Shu‘ûbiten* — dass auch die Philosophen (d. h. die Griechen) *Îrâb* und grammatische Werke besaßen; auf solche Nachrichten ist aber nichts zu geben. Jene Leute, welche solche Dinge vorbringen, heuchelten anfangs Rechtgläubigkeit und entnahmen Vieles den Büchern unserer Gelehrten, nachdem sie einige Worte davon veränderten; dann führten sie dies Alles auf Leute zurück, deren Namen einen hässlichen Klang haben, so dass sie die Zunge keines rechtgläubigen Menschen aussprechen kann. Sie erheben dabei noch den Anspruch, dass bei jenen Völkern Poesie zu finden sei; wir haben selbst diese Dichtungen gelesen und gefunden, dass dieselben unbedeutend sind, nur wenig Anmuth haben und dass ihnen auch kein richtiges *Metrum* eigen ist. Fürwahr, Poesie besitzt nur das arabische Volk, das in seinen poetischen Werken seine geschichtlichen Erinnerungen aufbewahrt. Die Araber haben eine metrische Wissenschaft, durch welche das regelrechte Gedicht von dem mangelhaften unterschieden werden kann. Wer die Feinheiten und Tiefen dieser Wissenschaft kennt, der weiss, dass sie alles dasjenige übertrifft, was die Leute als Beweise für ihre Meinungen anzuführen pflegen, welche in dem Wahne leben, dass sie die Wesenheiten der Dinge zu erkennen im Stande sind: Zahlen, Linien und Punkte. Ich kann den Nutzen dieser

Dinge nicht einsehen, es sei denn, dass sie trotz des geringen Nutzens, den sie bringen, den Glauben schädigen und Dinge im Gefolge haben, gegen welche wir Gottes Beistand anrufen wollen.“

Der Apologet der arabischen Sprache muss folgerichtig auch jene Angriffe zurückweisen, welche die Gegner gegen die Synonymik vorzubringen pflegen. Er weist darauf hin, dass es der arabischen Sprache durch diesen Reichthum möglich wurde, eine Praecision des Ausdruckes zu erlangen, welche sonst in keiner Sprache erreicht wurde. „Kein Volk kann die arabische Nomenclatur des Schwertes, des Löwen, der Lanze u. a. m. in seine Sprache übersetzen. In der persischen Sprache muss sich der Löwe mit einem einzigen Namen begnügen, wir aber geben ihm fünfzig und hundert; Ibn Châlâwejhî zählt 500 Namen für den Löwen und 200 für die Schlange.“ Und ein jeder dieser Namen entspricht einem andern Momente des Wesens der zu benennenden Dinge, sie legen demnach von einer überaus scharfen Beobachtung desselben Zeugniß ab.¹

Ein anderes Moment aus dem Kreise der Eigenthümlichkeiten der arabischen Sprache, dessen Betrachtung die Feinde des Arabismus dazu benutzten, um die Unzulänglichkeit der arabischen Sprache nachzuweisen und die Thatsache nahezuführen, dass es rein aus der Luft gegriffen sei, wenn die Araber mit der Vollkommenheit und Unübertrefflichkeit ihrer Sprache gross thun, bot die Gruppe von arabischen Wörtern, welche von den Philologen *Aḍḍād* genannt wird, d. h. Wörter, die bei vollständig identischer Lautung entgegengesetzte Bedeutungen vertreten. Dass die Iranophilen diese Eigenthümlichkeit der arabischen Sprache als Anlass benutzten, dieselbe herabzusetzen, wissen wir aus der Einleitung des *Abū Bekr ibn al-Anbârî* (st. 328) zu seiner durch *M. Th. Houtsma* in Leiden herausgegebenen Specialschrift über diese Wortgruppe. „Die Menschen, welche unrichtige Lehrmeinungen vorbringen und die arabische Nation geringschätzen, sind der falschen Meinung, dass diese Spracherscheinung des Arabischen ihren Grund habe in der Mangelhaftigkeit der Weisheit der Araber, in dem kleinen Masse ihrer Eloquenz und den vielfachen Verwirrungen in ihrem gegenseitigen mündlichen Verkehr. Sie argumentiren, dass jedem Wort seine bestimmte Bedeutung eigen ist, auf welche es hinzuweisen und dessen Sinn es zu vergegenwärtigen habe; wenn nun aber ein und dasselbe Wort zwei verschiedene Bedeutungen vertritt, so weiss der Angeordnete nicht, welche Bedeutung der Redner im Sinne hat und dadurch wird der Zusammenhang des Namens mit dem benannten Begriff zunichte.“²

1) *Ibn Fâris, Fikḥ al-luġa* bei *Al-Sujûtî, Muzhir I, p. 153—157.*

2) *Kitâbo-'l-adhdâd etc. ed. M. Th. Houtsma, Leiden 1881.*

Wir ersehen aus diesen Vertheidigungen der arabischen Spracheigenthümlichkeiten durch Ibn Durejd, Ibn Fâris und Ibn al-Anbârî, dass es im IV. Jhd. einen linguistischen Shu'ûbismus gab, welcher die Bestrebung der Vertreter der genealogischen, politischen und kulturgeschichtlichen Shu'ûbijja des vorangegangenen Jahrhunderts auf einem Gebiete betrieb, auf welchem der arabische Stolz am empfindlichsten verletzt werden konnte. Aber noch im VI. Jhd. fühlte man das Bedürfniss, die Ađđād-frage vom Standpunkte der Polemik gegen die Shu'ûbijja zu verhandeln. Auf diesen Umstand deutet der Titel, den Al-Baĳĳâlî (st. 526) seiner darauf bezüglichen Schrift gab: „Geheimnisse der Bildung und Ruhm der Araber.“¹ Wir ersehen daraus, dass Al-Zamachsharî auf ganz actuelle Verhältnisse anspielt, wenn er sich an der oben angeführten Stelle der Shu'ûbijja entgegenstellt.

1) Redslob, Die arabischen Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen (Göttingen 1873) p. 9.

Excuse und Anmerkungen.

I.

Was ist unter „Al-Gâhilijja“ zu verstehen?

Schon in der frühesten Zeit des Islam zeigt sich das Bestreben der Muhammedaner, das beschränkte Bild historischer Menschheitsentwicklung, das ihnen ihre religiöse Weltanschauung bot, durch die Markirung von geschichtlichen Wendepunkten übersichtlich zu gestalten, Geschichtsepochen abzugrenzen, eine Eintheilung jenes Entwicklungsganges in Geschichtsperioden festzustellen. Keine Weltanschauung, sobald sie sich ihrer selbst bewusst wird, kann sich dieser analytischen Arbeit entschlagen; in ihr äussert sich ja zu allererst das Bewusstsein ihrer selbst, ihres Unterschiedes von vorangegangenen, vorbereitenden Entwicklungsstadien.

Die weltgeschichtliche Eintheilung der Muhammedaner hat ihrer Natur nach ausschliesslich die religiöse Entwicklung der Menschheit im Auge, und beachtet nur jene Momente, von welchen der Islam glaubte, dass sie vorbereitende Stufen für ihn selbst bilden. Die Perioden des Judenthums, des Christenthums und des Islam: dies sind die drei Zeitalter, welche für eine solche Betrachtung als die Entwicklungsphasen der Welt- oder besser: der Religionsgeschichte unterschieden werden. Die Muhammedaner fassen diese Entwicklungsfolge unter dem Gleichniss der Aufeinanderfolge des Morgengebetes, des Mittagsgebetes und des Abendgebetes. Die Bestandesdauer der Welt wird unter dem Gesichtspunkte eines ganzen Tages gefasst. „Euer Verhältniss zu den Besitzern der beiden Bücher — so lässt man den Propheten zu den Rechtgläubigen sprechen — lässt sich durch folgendes Gleichniss veranschaulichen. Jemand miethete Lohnarbeiter und sagte ihnen: Wer den ganzen Tag über arbeitet, der erhält als Entlohnung eine bestimmte Summe. Nun arbeiteten einige (und dies sind die Juden) bis Mittag und sagten: Wir arbeiten nicht weiter, wir verzichten auf den bedungenen Lohn und was wir bisher gearbeitet haben, das wollen wir auch umsonst gethan haben! Als sie sich nicht zur Vollendung ihrer Arbeit und zur Erlangung

ihres vollen Lohnes bereden liessen, da miethete der Arbeitsherr für den Rest des Tages andere Diener, denen er nach Vollendung der Arbeit den ganzen der ersten Gruppe versprochenen Lohn in Aussicht stellte. Aber auch diese (dies sind die Christen) stellten ihre Arbeit zur Nachmittagszeit ein und verzichteten auf den Lohn, selbst nachdem ihnen vorgestellt wurde, dass sie nur noch wenige Stunden zu arbeiten hätten, um den ganzen Lohn zu erringen. Nun wurden wieder andere Arbeiter bestellt, die Muhammedaner, diese arbeiteten bis zum Untergang der Sonne und heimsten denn auch den vollen Arbeitslohn ein.“¹

Diese Eintheilung bezieht sich jedoch bloss auf die Entwicklung des muhammedanischen Monotheismus und nimmt nur die vorbereitenden Stadien zu demselben in Betracht; die heidnische Welt erscheint in derselben nicht. Die Betrachtung des Verhältnisses des Islam zu dem vorangegangenen, namentlich arabischen Heidenthum, hat die auch im Koran angedeutete, allbekannte Eintheilung der Geschichte (des arabischen Volkes) in zwei Perioden zur Folge gehabt: in die der Ġâhiliyya und die des Islam. Die ganze ungläubige, vormuhammedanische Zeit ist Al-Ġâhiliyya. Zwischen diese beiden Zeitalter finden wir die Nubuwwa, die Zeit des prophetischen Auftretens und der Missionsthätigkeit des Muhammed eingeschoben.² Der Vollständigkeit wegen sei hier noch erwähnt, dass auch die Ġâhiliyya in zwei Perioden getheilt wird: in die alte Ġ. (d. h. die Zeit von Adam bis Noah oder Abraham, nach Anderen von Noah bis Idrîs) und in die neuere Ġ., von Jesus bis Muhammed.³ Diese, wie wir sehen, höchst unklare Unterabtheilung fand ihren Grund im Missverstehen der Koranstelle 33: 33, wo Muhammed zu den Weibern sagt, sie mögen nicht kokettiren, wie man in der Zeit der „ersten Ġâhiliyya zu kokettiren pflegte“.⁴

Wir haben uns, der allgemeinen muhammedanischen Erklärung folgend, daran gewöhnt, die „Ġâhiliyya“ im Gegensatz zu dem „Islam“ als „die Zeit der Unwissenheit“ aufzufassen. Diese Auffassung ist nicht richtig. Wenn Muhammed den durch seine Predigt eingeleiteten Umschwung zu den Zuständen der vorangegangenen Zeiten in Gegensatz setzte, so wollte er diese nicht als die Zeiten bezeichnen, in welchen Unwissenheit herrschte;

1) B. Igâra nr. 8. 11 in verschiedenen Versionen. Tauḥîd nr. 48 werden die Gebetszeiten genannt; in dieser Version erhalten sowohl Juden als Christen je einen Theil des Lohnes, die ausharrenden Arbeiter aber erhalten den doppelten Lohn; vgl. auch Anbijâ nr. 44.

2) Ag. IV, p. 00, 6 v. u. 3) Al-Ḳaṣṭalânî VII, p. 329.

4) Auch die Erklärung wird erwähnt, dass die erste Ġ. die ganze vormuhammedanische Zeit umfasse, unter neuerer Ġ. aber der Rückfall ins Heidenthum nach des Propheten Auftreten zu verstehen sei. Vgl. Al-Bejdâwî II, p. 128, 11 z. St.

er hätte ja in diesem Falle der Unwissenheit nicht die Gottergebenheit und das Gottvertrauen, sondern: al-‘ilm „das Wissen“ entgegengesetzt.¹ Wir erklären im Verlaufe des vorliegenden Buches das Wort Al-Ġāhilijja mit „Zeit der Barbarei“, denn mit der Barbarei wollte eben Muhammed den durch ihn gepredigten Islam in Widerstreit setzen.

So kleinlich und geringfügig es sonst scheinen darf, der blossen Uebersetzung eines Wortes zu viel Gewicht beizulegen, so glauben wir doch, dass die richtige Bestimmung des Begriffes der Ġāhilijja für die gegenwärtigen Studien nicht nebensächlich ist; sie hilft uns für die Erkenntniss der muhammedanischen Betrachtung der heidnischen Zeit den richtigen Gesichtspunkt gewinnen. Und darum wird es des Raumes verlohnen, unsere Meinung weitläufiger zu begründen.

Muhammed hat mit Ġāhilijja gewiss nichts anderes ausdrücken wollen als den Zustand, der in den poetischen Denkmälern der seinem Auftreten vorangehenden Zeit mit dem Verbum ġhl, dem Substantiv ġahl und dem Nomen agentis ġāhil bezeichnet wird. Wohl finden wir auch in der alten Sprache den Begriff des Wissens (‘ilm) als Gegensatz zu ġahl;² jedoch gründet sich diese Entgegensetzung auf eine secundäre Bedeutung des ġhl. Die ursprüngliche Bedeutung zeigt uns die in der alten Sprache viel häufigere antithetische Gegenüberstellung der in Rede stehenden Wortgruppe mit ḥlm, ḥilm und ḥalîm. Die letzteren Worte bezeichnen nach ihrer etymologischen Bedeutung den Begriff der Festigkeit, Stärke, körperlichen Integrität und Gesundheit, und dann auch den der sittlichen Integrität, der „Solidität“ des gesitteten Charakters, der leidenschaftslosen ruhigen Ueberlegung, der Milde im Umgang. Der Ḥalîm ist, was wir von unserem Gesichtspunkte aus einen gesitteten Menschen nennen würden. Der Gegensatz von alledem ist der Ġāhil, ein wilder, ungestümer, unüberlegter Charakter, der den Eingebungen zügelloser Leidenschaft folgt und sich durch das thierische Wesen in sich zur Grausamkeit bestimmen lässt, mit einem Wort: ein Barbar.

1) Aus Sure 3: 148 ist ersichtlich, dass Muhammed ein vorwiegendes Kennzeichen der Ġāhilijja darin fand, dass dieselbe keinen von Gott ausgehenden Befehl anerkennt. Die Ūlû-l-‘ilmi und al-râsiehûna fî-l-‘ilmi 3: 5. 16, 4: 160 bilden nicht den Gegensatz zur Ġāhilijja.

2) Al-Mutalammis, Ağ. XXI, p. 207, 8; ‘Antara, Mu‘all. v. 43 in kuntî ġāhilatan bimâ lam ta‘lamî, Nâb. 23: 11 walejsa ġāhîlu shej’in mithla man ‘alîma, Ṭarafa 4: 102; vgl. die dem Imrḳ. bei Al-Ja‘ḳûbî ed. Houtsma I, p. 250, 10 (fehlt im Dîwân ed. Ahlwardt) zugeschriebene Zeile. In späterer Zeit, nach dem Eindringen der allgemein gebräuchlichen falschen Erklärung des Wortes Ġāhilijja wird diese Entgegensetzung noch viel häufiger. Dahin gehört bereits die oben p. 31, Anm. 1 behandelte Stelle.

„Es möge fürwahr niemand wild gegen uns handeln (lâ jaǧhalan); denn wir würden dann die Wildheit der Wildhandelnden (ǧahla-l-ǧâhilina) übertreffen.“

Der Art des Charakters und der Handlungsweise, gegen welche sich Amr b. Kulthûm¹ nach der Weise der Ġâhilijja durch die Androhung wilder Vergeltung schützen will, wird in der Regel al-ḥilm, die Milde — nicht aber al-ʿilm — entgegengesetzt.

„Walau sh'â ǧaumî kâna ḥilmija fihimî * wakâna 'alâ ǧuhhâli a'dâihim ǧahlî.“
 „Wenn mein Stamm wollte, so bethätigte ich meine Milde an ihnen — und ich bethätigte gegen seine wilden Feinde meine Wildheit“

also nicht wie Freytag übersetzt: *et contra ignorantes inimicorum eius ignorantia mea.*²

Ein anderes Beispiel hierfür bietet eine Zeile aus dem Gedichte des Kejs b. Zuhejr über den selbstverschuldeten Tod des Ḥamal b. Badr:

„Azunnu-l-ḥilma dalla 'alejja ǧaumî * waǧad justaǧhalu-l-raǧulu-l-ḥalîmu
 „Wamârastu-l-rigâla wa-mârasûnî * fa mu'wagǧun 'alejja wamustaǧîmu“³

ein klassisches Beispiel für dies gegensätzliche Verhältniss von ḥilm und ǧahl. Die falsche Voraussetzung, dass Ġâhil der Gegensatz des „Wissenden“ sei und dass demzufolge istaǧhala so viel sei als „jemand für unwissend halten“, hat hier die Uebersetzer irregeleitet. Freytag, der die Scholien Al-Tebrîzi's und Al-Marzûkî's, die auf die richtige Uebersetzung führen, missverstanden hat, übersetzt: „Mansuetudinem meam in causa fuisse puto cur gens mea contra me ageret et fit interdum ut mansuetus ignorans habetur.“ E. Rehatschek übersetzt: „I think [my] meekness instigated my people against me, and verily a meek man is considered a fool.“⁴ Was Kejs sagen wollte, hat auch hier Rückert richtig erkannt (I, p. 135):

„Ich denk', um Mässigung (ḥilm) kann mein Volk mich loben,
 „Doch der Gemässigtteste (ḥâlîm) gereizt mag toben“,

d. h. wörtlich: Der wilde Mann kann zu wilden Ausschreitungen gebracht werden. Istaǧhala ist: die Manieren eines Ġâhil an den Tag legen, hier im Passivum: zu solchen wilden Manieren veranlasst werden. Dazu passt die zweite Verszeile:

„Ich erprobte die Männer und sie erprobten mich — es gab darunter solche, die sich gegen mich krumm (roh und ungerecht) zeigten, und solche, die sich gerade (gut und gerecht) benahmen.

1) Mu'all. v. 53. 2) Ḥam. II, p. 488.

3) Aǧ. XV, p. 32; Ḥam. I, p. 210.

4) Specimens of pre-islamitic arabic Poetry, Journ. Royal As. Soc. — Bombay Branch — XXXIX (1881) p. 104.

Dieser Gegensatz von „krumm“ und „gerade“ (mu'awwāg und mustakīm) entspricht auch sonst in der Poesie der arabischen Helden dem Gegensatze von ġāhil und ḥalīm.¹

„Fa'in kuntu muḥtāgan ilā-l-ḥilmi innanî * ilā-l-ġahli fî ba'di-l-aḥājîni aḥwāgu
Walî farasun lil-ḥilmi bil-ḥilmi mulġamu * walî farasun lil-ġahli bil-ġahli
musraġu

Faman rāma taḳwîmî fa'innî muḳawwamun * waman rāma ta'wîġî fa'innî mu'aw-
wāgu.“

„Wenn ich auch die Milde nöthig habe, so habe ich doch zu manchen Zeiten die
Wildheit (ġahl) noch nöthiger;

„Ich habe ein Ross, das mit Milde aufgezäumt ist, dann habe ich ein zweites Ross,
das mit Wildheit gesattelt ist;

„Wer nun will, dass ich gerade sei, dem bin ich auch gerade, wer aber meine
Krümmung wünscht, für den bin ich auch gekrümmt.“²

Der heidnische Held Al-Shanfarâ sagt in seinem berühmten Lâmiġjat
al-^carab v. 53:

„Die wilden Begierden (al-aġhâlu) überwältigen nicht meinen milden Sinn (ḥilmî),
und man sieht mich nicht nach bösen Nachrichten fahnden und verlâunden.“³

Man sieht hier, wie der Araber aus ġahl den Plural aġhâl gebildet hat,
um die Menge der bösen Leidenschaften und die verschiedenen Momente
der thierischen Grausamkeit auszudrücken; einen ebensolchen Plural hat man
auch aus ḥilm gebildet (aḥlâm).

Ṭarafa schildert die Tugend edler Araber:

„Sie unterdrücken die Rohheit (al-ġahla) in ihrem Kreise und sind zu Hilfe dem
Mann von Besonnenheit (dî-l-ḥilmi), dem Vornehmen.“⁴

und in demselben Sinne ein anderer Dichter:

„Kommst du zu ihnen, so findest du ringsum ihre Häuser,
„Kreise, in welchen durch ihre gute Art die Rohheit geheilt wird, (maġâlisa ḳad
jushfâ bi-aḥlâmihâ-l-ġahlu).“⁵

Ġahl war also keine Tugend im Auge des alten Arabers — es eignet
zumeist dem jugendlich ungestümen Charakter⁶ — aber auch nicht absolut

1) 'iwāg wird im Parallelismus als Synonym von ġahl gebraucht, z. B. in dem Gespräch des Ḥārith b. Kalda mit dem persischen König, Ibn Abî Uṣejbîa I, p. 110, 14. Unter al-millat al-'auġâ, die krumme Religion (B. Bujû' nr. 50), ist wohl nichts anderes als die Ġāhilijja zu verstehen.

2) Die Quelle dieser Zeilen ist mir leider abhanden gekommen.

3) Chrestomathie arabe von De Sacy, 1. Aufl. III, p. 8: „Ma sagesse n'est point le jouet des passions insensées.“

4) Ṭarafa 3: 7, vgl. fast wörtliche Wiederholung des ersten Halbverses ibid. 14: 8.

5) Zuhejr 14: 37. 6) Nâb. 4: 1.

verwerflich. Die Muruwwa bestand auch darin, zu wissen, wann Milde dem Charakter des Helden nicht entspricht und Ġahl wohl angebracht wäre:

„Ich bin grausam (ġahûl), wenn die Milde (taḥallum) den Helden verwerflich machen würde; milde (ḥalîm), wenn dem Edeln die Grausamkeit (ġahl) unziemlich wäre“,¹

oder wie im Geiste des Heidenthums gesagt wird:²

„Eine Schmach ist manche Milde (inna min-al-ḥilmi ḡullun), du weißt es wohl; aber Milde, wenn man Macht hat (grausam zu sein) ist ehrenvoll.“

Unter welchen Verhältnissen Ḥilm Schmach und Niedrigkeit wäre, dies sagt uns näher ein anderer Dichter, der denselben Gedanken ausdrückt:

„Der Milde unter uns ist ungestüm (ġâhil) in der Vertheidigung seines Gastfreundes; „Der Ungestüme ist mild (ḥalîm), wenn er von ihm (dem Gastfreund) beleidigt wird.“³

Und dieses Ġahl kommt nicht in roher Rede, sondern in kräftigen Thaten zum Ausdruck:

„Wild handeln wir mit unseren Händen (taġhalu ejdîna), aber mild ist unser Sinn, „Mit Thaten schmähen wir, nicht mit der Rede.“⁴

Die Beispiele könnten noch weiter vermehrt werden,⁵ so wie auch noch eine Reihe von Beispielen aus der neuern Poesie angeführt werden könnte,⁶ welche die bisher in Betracht gezogene Antithese zu beleuchten geeignet wären. Ġâhil und Ḥalîm sind zwei Klassen, von denen unter die eine oder die andere jeder Mensch gehört:

„wa mâ-l-nâsu illâ ġâhilun wa ḥalîmu.“⁷

Wir wollen nur noch auf einige alte Sprichwörter verweisen, in denen sich dieser Gegensatz ausprägt: „Al-ḥalîm maṭijjat al ġahûl“ „Der Milde ist das Reitthier des Grausamen“, d. h. er lässt mit sich schonungslos umgehen, ohne dafür auf Rache zu sinnen oder seinem Peiniger Gleiches mit Gleichem zu vergelten;⁸ ferner „Ḥasbu-l-ḥalîmi anna-l-nâsa anşâruhu ‘alâ-

1) Ḥam. II, p. 263.

2) *ibid.* I, p. 516. Wie es scheint, ist dieser Vers des Sâlim b. Wâbiṣa von einem spätern Dichter bei Al-Mas‘ûdî V, p. 101 benutzt und in muhammedanischem Sinne verändert worden, wodurch er zu einer Verherrlichung der Versöhnlichkeit gestaltet wurde.

3) Ḥam. p. 311 v. 2. 4) *ibid.* p. 693 v. 2.

5) z. B. noch: Hudejl. 102: 12, 13; Opuscula arab. ed. Wright p. 120, 4; Ḥassân bei Ibn Hishâm p. 625, 4 v. u.

6) Mutan. 27: 21 (ed. Dieterici I, p. 70). Man vgl. eine kleine Sammlung im Mustatraf I, p. 195 ff.

7) Al-Mubarrad p. 425, 9. 8) Al-Mejdânî I, p. 186.

l-ġâhili“ „Es ist Genugthuung für den anständigen Menschen, dass ihm seine Mitmenschen gegen den Ġâhil Hilfe leisten.“¹ Nirgends kann ġâhil in den angeführten Beispielen einen „Unwissenden“ bedeuten, ebensowenig wie in dem (bei Al-Mejdâni fehlenden) Sprichworte: „aġhalu min al-namr“ grausamer als der Tiger!² In demselben Sinne fordert ein von Abû Hurejra tradirter Ausspruch des Propheten von dem, der sich im Zustande des Fastens befindet, walâ jaġhal, d. h. dass er sich nicht zu Thaten der Rohheit hinreissen lasse, „wenn jemand ihn bekämpfen will oder ihm lästert, so möge er sagen: ich faste.“³

Wenn also Muhammed und seine ersten Nachfolger die dem Islam vorangegangene Zeit die Zeit der Ġâhiliġja nennen, so haben wir darunter keineswegs an jene *χρόνος τῆς ἀγνοίας* zu denken, welche der Apostel dem Christenthum vorangehen lässt;⁴ denn für diese *ἀγνοία* (syrisch *ṭâ'jûthâ*) hat Muhammed den arabischen terminus *ġalâl* (Irrung), dem er seine *hudâ* (Rechtleitung) gegenüberstellt (vgl. oben Seite 12 Anm. 1). Die Ġâhiliġja ist vielmehr in diesem Zusammenhange nichts anderes als die Zeit, in welcher Ġahl — in dem bisher beobachteten Sinne — herrschte, also Barbarei, Grausamkeit. Wenn die Verkünder des Islam sagen, dass dieser den Sitten und Gewohnheiten der Ġâhiliġja ein Ende gemacht, so haben sie jene barbarischen Gebräuche, jene wilde Gemüthsart im Auge, durch welche sich das arabische Heidenthum von dem Islam unterscheidet, und durch deren Abschaffung Muhammed der Reformator der Sitten seines Volkes werden wollte; den Hochmuth der Ġâhiliġja (*hamijjat al-ġâhiliġja*),⁵ den Stammesstolz und die endlosen Stammesfehden, den Cultus des Rachegeföhls, die Verwerfung der Versöhnlichkeit und alle anderen Eigenthümlichkeiten des arabischen Heidenthums, welche der Islam überwinden sollte. „Wenn man nicht die lügenhafte Rede und das Ġahl verlässt (d. h. die wilden Sitten) — so überliefert Abû Hurejra — fürwahr, Gott hat es nicht nöthig, dass man sich in Speise und Trank Beschränkungen auferlege.“⁶ Dieser Traditionssatz spricht klar dafür, dass man in älterer muhammedanischer Zeit unter Ġahl dasselbe verstand, was wir von diesem Ausdruck in der alten arabischen Poesie kennen lernen konnten. „Wir waren früher ein Volk, Leute der Ġâhiliġja — so lässt man Ġa'far b. Abî Tâlib zu dem aethiopischen Fürsten sprechen —: wir beteten Götzen an, wir genossen vom Aase, wir begingen schändliche Dinge, wir achteten nicht die Bande des Blutes,

1) Al-Mejdânî I, p. 203. 2) Mustatr. I, p. 156. 3) Muw. II, p. 121.

4) Apgsch. 17: 30, vgl. 3: 17. Wellhausen, Arab. Heidenthum p. 67 Anm. (und schon vor ihm Joh. Dav. Michaelis, Oriental. und exeget. Bibliothek XVI — 1781 — p. 3) combinirt das Wort Ġ. mit diesem neutestamentlichen Ausdruck.

5) Sure 48: 26. 6) B. Adab nr. 50.

wir verletzten die Pflicht der Treue, der Starke von uns bedrückte (verzehnte) den Schwächern. So waren wir, bis dass Gott einen Propheten aus unserer Mitte entsandte, dessen Abstammung und Gerechtigkeit und Rechtchaffenheit und Tugend uns bekannt ist, er rief uns zu Gott, damit wir seine Einzigkeit bekennen und ihn anbeten, und von uns werfen, was wir und unsere Voreltern ausser ihm anbeteten, Steine und Götzenbilder; er befahl uns, die Wahrheit zu sprechen, die Treue zu halten, die Bande des Blutes zu achten, die Schutzpflichten treu zu erfüllen, uns von verbotenen Dingen und vom Blutvergiessen fern zu halten; er verbot uns die schändlichen Laster und die ungerechte Rede, das Vergenden der Habe der Waisen, die Verleumdung der Unbescholtenen u. s. w.“¹ Und in den Einladungen an die Heiden, sich zum Islam zu bekennen, werden fast ausschliesslich nur moralische — nicht ritualistische — Momente gefordert; so z. B. geschieht die Huldigung der zwölf Neophyten bei der ‘Aḳaba unter folgenden Bedingungen: sie werden Gott nichts zugesellen, sie werden nicht stehlen, nicht ehebrechen, ihre Kinder nicht tödten, nicht hochmüthig sein.² Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem der ältere Islam die Ġāhilijja dem Islam gegenüberstellt. Es werden auch die rituellen Gesetze des Islam erwähnt; aber das Schwergewicht des der Ġāhilijja entgegengesetzten Lebens fällt auf das Verlassen der Anbetung lebloser Dinge und hauptsächlich auf das Verlassen unsittlicher und grausamer Handlungen, in denen der Prophet und seine Apostel den Grundcharakter der Ġāhilijja erkennen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Ġāhilijja der Gegensatz dessen, was man in religiösem Sinne Dîn nannte und die Entgegensetzung der beiden Worte ist aus der ältesten Zeit des Islam bezeugt.³

Was der Islam anstrebte, war im Grunde genommen nichts anderes, als ein Ĥilm höherer Art als ihn der Tugendcodex der heidnischen Zeit gelehrt hatte. Gar manche Tugend des heidnischen Araberthums hat Muhammed, wie wir gesehen haben, zum moralischen Gebrechen degradirt, und umgekehrt hat er manche Art des socialen Verhaltens, welche dem Araber als entehrend galt, zur Tugend erhöht. Er nennt mit grosser Vorliebe gerade denjenigen einen Ĥalîm, der die Tugenden der Versöhnlichkeit und Nachsicht übt. Auch Allâh nennt er von diesem Gesichtspunkte aus sehr oft: ĥalîm,⁴ ein Titel, mit dem er unter den Propheten vorzugsweise den Ibrâhîm zu schmücken pflegt.⁵

1) Ibn Hishâm p. 219. 2) Ṭab. I, 1213.

3) In einem Gedicht des Tamîm b. Ubejj b. Muḳbil, Jâḳût II, p. 792, 7. Gegensatz von Ġ. und Sunnat al-islâm, Ibn Abî-l-Za‘râ bei Ibn Durejd p. 234 ult.

4) z. B. Sure 2: 225, 236, 3: 149, 5: 131, 17: 46, 22: 58, 35: 39, 64: 17 zumeist in Verbindung mit ġafûr, verzeihend. 5) z. B. 9: 115, 11: 77.

Durch Muhammeds Lehre wurde demnach eine Verschiebung des Begriffskreises des Ḥilm bewirkt; und wir verstehen daher leicht, wenn die heidnischen Mitbürger des Propheten, die sich seiner Lehre entgegensetzten, in einemfort die Anklage gegen den Reformator ihrer Sitten im Munde führen, dass er ihr Ḥilm für Tollheit erklärt (jusaffih ahlâmanâ),¹ d. h. vieles als Acte der Barbarei (ġâhiliġġa) brandmarkt, was in ihren Augen als höchste Tugend galt. Das Wort Safih, Thor, Narr, ist ein Synonym des Wortes Ġâhil und gehört in jene Gruppe von Worten, die wie kesil und sâkhâl (im Hebräischen)² nicht nur den Narren, sondern auch den Grausamen und Ungerechten bezeichnen.³

Wenn also der zum Islam bekehrte Zejd b. 'Amr b. Nufejl sein Heidenthum abschwört, so sagt er in diesem Sinne:

„Und auch (dem Götzen) Ġann will ich nicht mehr unterwürfig sein, während er uns als Gott galt in jener Zeit, als mein Ḥilm wenig war,“

d. h. als ich noch ein Ġâhil war, in der Zeit der Ġâhiliġġa.⁴ Dies letztere ist also auch in der ersten muhammedanischen Zeit, ebenso wie in der heidnischen, der begriffliche Gegensatz von Ḥilm, noch nicht von 'Ilm (Wissenschaft). Diese beiden werden von einander fest unterschieden. „Es giebt Leute — so heisst es in einer Tradition des 'Ubâda b. al-Şâmit — denen Wissenschaft und Ḥilm zutheil ward, und andere, die nur des einen von beiden theilhaftig wurden.“⁵

In Folge dieser durch die muhammedanische Moral vollzogenen Beschränkung des Begriffes des Ḥalim auf jene Menschen, welche die Tugend im Sinne des Islam üben, konnte es leicht geschehen, dass an seine Stelle der Mu'min, der Rechtgläubige, als Gegensatz zum Ġâhil trat, d. h. in muhammedanischem Sinne nicht nur der in dogmatischer Beziehung correcte, sondern auch in praktischer Beziehung dem Willen Gottes entsprechende Mensch. So spricht Rabî' b. Chejtham von zweierlei Menschen: man ist entweder Mu'min — einem solchen soll man nichts zu Leide thun — oder Ġâhil

1) Tab. I, 1175, 5, 14; 1179, 8; 1185, 13. Ibn Hishâm p. 167 penult.; 168, 7; 169, 4; 186, 2; 188, 1; 190, 9; 225 ult. Vgl. Tab. I, 977, 8 jusaffihanna 'uġûlakum wa 'uġûla âbâ'ikum, Al-Jâġûbî II, p. 264, 9.

2) Zur Uebersetzung von ἀδελφικὸς und ἀδελφικότης wird in der syr. Uebersetzung die Af'elform von sekhal gebraucht, II. Kor. 7: 12. Es sei hier erwähnt, dass der hebräische Uebersetzer des Dalâlat von Maimonides Ġâhiliġġa mit sekhâlîm übersetzt. III, c. 39 Ende.

3) salabtinî ħilmî „du hast mir meinen Verstand geraubt“ Aġ. VI, 57, 6. Sfh ist auch (wie sein Synonym ġhl) Gegensatz von ħlm, z. B. Zuhejr, Mu'all. v. 63.

4) Ibn Hishâm p. 145, 9; vgl. Aġ. III, p. 16, 1.

5) Ibn Ḥaġar II, p. 396.

— diesem gegenüber soll man nicht grausam vorgehen.¹ Auch in der nichtreligiösen Literatur begegnen wir dieser Entgegensetzung,² welche auch in frühere Zeitperioden hineingedacht wird. Von Kejs b. 'Âsim, den sein Zeitgenosse, der Prophet, den „Herrn aller Zeltbewohner“ (Sejjid ahl-al-wabar) nannte, erzählt man, dass er „zu den Ḥulamâ' der Banû Tamîm gehörte, und sich des Weintrinkens schon in der heidnischen Zeit enthalten habe.“³

1) Ihjâ' II, p. 182: Al-nâs raġulân mu'min falâ tu'dihi waġahil falâ tuġâhilhu.

2) Aġ. XVIII, p. 30, 12: wa lâkinnahu ḥadîd ġâhil lâ ju'min wa'anâ aḥlam waasfah.

3) Ibn Durejd p. 154, 5.

II.

Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam.

1.

Ohne der in neuerer Zeit durch Herbert Spencer's Anregungen auf den verschiedensten Gebieten emporkommenden Theorie der „modernen Euemeristen“ das Wort zu reden, darf man behaupten, dass die erhöhte Verehrung für die nationale Vergangenheit und ihre historischen und mythischen Träger ein religiöser Factor im innern Leben des heidnischen Arabers war, eine der wenigen tieferen religiösen Regungen der Seele des Arabers.

Sie kam auch zu äusserem Ausdruck in Formen, die man gewöhnlich in die Ordnung des religiösen Lebens einzureihen pflegt. Hier einige Beispiele. Nach beendigter Wallfahrt pflegten, nach einem traditionellen Bericht, die Pilger im Minâ-thal Halt zu machen und die Thaten ihrer Voreltern in Liedern zu feiern,¹ etwa wie die alten Römer bei ihren Gastmahlen Lieder zum Ruhme ihrer Vorfahren sangen. Darauf soll sich Muhammeds Mahnung Sure 2: 196 beziehen: „Und wenn ihr die Ceremonien der Wallfahrt beendigt habet, so gedenket Alläh's, so wie ihr eurer Vorfahren gedenket und noch mehr.“ Die Kurejshiten der heidnischen Zeit, sowie auch andere Araber, pflegten bei den Voreltern zu schwören — wa ġaddika „bei deinem Ahn“,² diese Art des Schwures ist in alten Gedichten

1) Bei Al-Bejđâwî I, p. 110.

2) Diese Deutung hat Nöldeke aufgegeben, vgl. ZDMG. XLI, p. 723; ich glaubte dieselbe auf Grund obiger Daten aufrecht erhalten zu dürfen. Zu erwähnen ist, dass das Wort ġadd auch in anderem Zusammenhange die Ausleger in Zweifel darüber setzt, ob es sich auf Vorfahren beziehe oder ein Aequivalent des Wortes bacht sei; z. B. bei dem Ausspruch Al-Muwaţţâ' IV, p. 84: es nützt nicht dem đû-l-ġadd sein ġadd; vgl. auch die Doppelerklärung des Wortes maġđđud; in der Bedeutung: „mit Glücksgütern gesegnet“ gebraucht es auch Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî II, p. 179, v. 2.

überaus häufig¹ — und Muhammed hat solche Schwüre verboten,² die Zulässigkeit des Schwures nur auf Allāh's Namen beschränkend.³ Im Islam ist manches von diesen heidnischen Sitten erhalten geblieben; so wie viele Formeln des altarabischen Denkens und Lebens war auch der Schwur „wa-ġaddika“, „wa'abika“, „wa'abihi“ nicht auszutilgen.⁴ Selbst in Erzählungen, in denen der Prophet redend eingeführt wird, werden ihm solche Be-theuerungen in den Mund gegeben, obwohl man ihn dem 'Omar einen harten Verweis ertheilen lässt, als dieser bei seinem Vater schwört. Freilich sind die Theologen⁵ nicht in Verlegenheit, gelegentlich dieses Widerspruchs ihre Interpretationskünste spielen zu lassen, so oft fromme Leute den heidnischen Schwur bei ihren Vätern auf den Lippen führen. Man habe nach ihrer Meinung in solchen Fällen den grammatischen Notbehelf des Taḳḍîr (restitutio in integrum) anzuwenden. „Bei meinem Vater“ sei immer gleichbedeutend mit „bei dem Gotte meines Vaters.“⁶ Es ist nicht ausgeschlossen, dass muhammedanische Philologen dieses Taḳḍîr als stillschweigende Correctur in einem altarabischen Verse angewendet haben.⁷

Auch dem Grab der Ahnen scheint eine besonders feierliche Bedeutung zugeeignet worden zu sein. Darauf deutet wenigstens ein Vers des Ḥassân b. Thâbit in seinem Lobgedicht auf die Ġassâniden in Syrien:

„Die Nachkommen des Ġafna ringsum des Grabes ihres Vorfaters, des Grabes des Ibn Mâria, des Edeln, des Ausgezeichneten.“⁸

Dies ist allerdings ein localer, vielleicht individueller Zug und in Anbetracht dessen, was wir auch sonst von der Religion der Ġassâniden hören, wäre es gewagt, denselben verallgemeinern und — wie dies gerade mit Bezug

1) Imrḳ. 36: 12, vgl. la'amru ġaddî, Lebîd p. 14, v. 6.

2) B. Manâḳib al-anṣâr nr. 26, Tauḥîd nr. 13. Auch andere heidnische Schwüre muss die Tradition noch untersagen, B. Adab nr. 43, Ġanâ'iz nr. 84 (man ḥalafa 'alâ millatin ġejri-l-islâm) wird von einigen Exegeten darauf bezogen.

3) Shahâdât nr. 27, Adab nr. 73.

4) Vgl. Kuthejjir, Aġ. XI, p. 46, 18, Al-Ṣimma al-Ḳushejrî ibid. V, p. 133, 13.

5) Majmonides hat diese Anwendung des Taḳḍîr für eine analoge Erscheinung im Judenthum übernommen (vgl. ZDMG. XXXV, p. 774 unten); durch die Annahme von ḥaḍf al-muḍâf erklärt er den Schwur beim Namen Mose's (= warabbi Mûsâ), Le livre des préceptes ed. M. Bloch p. 63 ult.

6) Al-Muwaṭṭa' II, p. 340 und Commentar des Zurḳânî z. St., vgl. Al-Ḳaṣṭalânî IV, p. 461.

7) Warabbi abîka bei Ḥârith b. Ḥilizza, Aġ. IX, p. 181, 11 ist kaum als echt zu betrachten, ursprünglich hiess es wohl etwa: la'amru abîka.

8) Dîwân p. 72, Al-Ja'ḳûbî I, p. 236, 12, Al-Mejdânî I, p. 204; vgl. Reiske, Primae lineae historiae regnorum arabicorum, p. 81. Zur Sache ist auch noch Al-Nâbiġa 1: 6 in Betracht zu ziehen mit Wetzstein, Reisebericht über Haurân und die Trachonen, p. 118.

auf den Ahnencultus so häufig geschieht — zu weitgehenden Folgerungen ausbeuten zu wollen. Allerdings verdient in diesem Zusammenhange die Thatsache betont zu werden, dass bei einigen arabischen Stämmen die Tradition vom Grabe des Stammvaters auch noch in später Zeit festgehalten ward,¹ so z. B. die vom Grabe des Stammvaters der Tamimiten in Marrân,² die des Stammvaters des Kuḏā'astammes auf einem Berge am Küstenstrich Al-Shih̄r in Ḥaḍramaut,³ wo die ursprünglichen Wohnsitze des nach ihm benannten Stammes vor seiner Auswanderung nach dem Norden sich befunden haben sollen. Auf die Gräber der Ahnen weisen Lobdichter hin, wenn sie die Nachkommen rühmen wollen.⁴

Verschwistert mit dem Cultus der Ahnen ist der Todtencultus. Es besteht zwischen beiden Arten der Pietät nur ein relativer Unterschied, indem jener die Objecte der religiösen Verehrung in der entfernten Urzeit sucht, dieser aber dem Andenken näherer Generationen geweiht ist. Hinsichtlich der Araber können wir sagen, dass uns mehr positive Daten für die Art ihres Todtencultus zur Verfügung stehen, als es jene sind, die uns in Betreff eines Ahnencultus bei ihnen aufbewahrt geblieben sind. Wenn wir überhaupt von letzterem mit Bezug auf die Araber sprechen, so wollen wir keinesfalls der Meinung Raum geben, als ob die Verehrung der Ahnen bei den heidnischen Arabern etwa auch nur annähernd eine solche Stelle einnehme, wie sie Fustel de Coulanges für das religiöse Wesen bei den Römern und Griechen in Anspruch nimmt. Nur bei den südlichen Arabern ist ein entwickelterer Ahnencultus nachgewiesen,⁵ bei den Bewohnern des mittlern und nördlichen Theiles des arabischen Gebietes wird man nur spärliche Anhaltspunkte für denselben nachweisen können. Was wir festhalten wollen, ist nur dies, dass unter den moralischen Antrieben, welche der Weltanschauung der Araber zu Grunde liegen, der Hochhaltung der Ahnen ein bestimmender Einfluss eigen ist (vgl. p. 4, oben).

2.

Im Koran wird als eines cultuellen Gegenstandes der heidnischen Araber der Anṣāb oder Nuṣub gedacht. Die Verehrung derselben wird in einem

1) Zu vgl. ist auch Al-Fāṣī, Chroniken der Stadt Mekka II, p. 139, 3 v. u. Das Grab des Kulejb Wā'il, Jâḳūt II, p. 723.

2) Jâḳūt IV, p. 479, vgl. Robertson-Smith p. 19.

3) Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 138.

4) Jâḳūt II, p. 773, 17 (= Ibn Hishâm p. 89, 4, hier steht aber statt ḳabr immer mejt).

5) Prätorius, ZDMG. XXVII, p. 646. D. H. Müller, Südarabische Studien (Sitzungsberichte der Kais. Akademie in Wien, phil. hist. Cl. LXXXVI, p. 135) p. 35.

Athemzuge mit anderen durch den Islam als verwerflich bezeichneten Dingen, wie Wein, Mejsirspiel u. a. m. verboten,¹ es wird untersagt, Thiere zu geniessen, welche bei denselben (oder ihnen zu Ehren) geschlachtet wurden.²

„Den aufgestellten Nuşub bringe keine Opfer dar — die Höhen bete nicht an, bete nur Gott an“ sagt Al-A^ʿshâ in seinem Lobgedicht auf Muhammed.³ Anşâb, etymologisch identisch mit dem gleichbedeutenden Maşşêbhâ des A. T.,⁴ bedeutet aufrechtstehende Steine, welchen die Araber des Heidenthums cultuelle Ehren zuwendeten.⁵ Gewöhnlich wird dieser Name auf die im Umkreis der Ka'ba aufgestellten Steine bezogen, bei denen die Araber geopfert haben sollen. Wir wollen es für jetzt auf sich beruhen lassen, ob dies letztere wirklich als historisch zu betrachten sei und nur darauf Gewicht legen, dass es sichere Spuren davon giebt, dass man solche Anşâb bei Gräbern besonders verehrter Heroen errichtete,⁶ zum Ausdruck der Verehrung, die dem Grabe zugedacht ward. Die Araber legten sehr viel Gewicht darauf, die Gräber von Menschen, die sie im Leben verehrten, mit Denksteinen zu versehen.⁷ Wenn wir in Betracht ziehen, dass ein solches Grab mit demselben Epitheton bezeichnet wird (ġadath⁸ râsin),⁹ welches man sonst von Bergen gebraucht (al-ġibâl al-rawâsi), so können wir folgern, dass man gerne auf die Herstellung eines Denkmals von fester, in

1) Sure 5: 92. 2) *ibid.* 5: 4.

3) *ed.* Thorbecke, *Morgenländische Forschungen*, p. 258. Palmer, *Die vierzigjährige Wüstenwanderung Israels*, p. 36 findet in dem Namen Wâdî Naşb auf der Sinaihalbinsel Reminiscenzen alten heidnischen Götzendienstes aus der vorislamischen Zeit.

4) Vgl. Stade, *Geschichte des Volkes Israel I*, p. 459.

5) Bemerkenswerth ist es, dass unter den Attributen des Anşâb-cultus der eilende Gang zu den heiligen Steinen erwähnt wird, Koran 70: 43, vgl. dazu B. Ġanâ'iz nr. 83. Das Eilen bei der Ka'ba-procession, sowie der harte Lauf zwischen Şafâ und Marwâ sind wohl Residuen dieses eilenden Ganges zu den Anşâb. Dadurch wird die Auseinandersetzung bei Snouck, *Het Mekkaansche Feest*, p. 105, bestätigt.

6) So wie man noch heute mit Wusûm versehene Denksteine zu Ehren solcher Männer errichtet, welche sich durch Schutz oder sonstige Verdienste das Recht auf dauernde Anerkennung des Stammes erwarben. Burton, *The Land of Midian revisited* (London 1879) I, p. 321.

7) Andererseits würde aus Aġ. XII, p. 154, 7 — wenn wir dieser Notiz Werth beimessen — folgen, dass man das Grab gefürchteter Feinde zu profaniren strebte. (Anspielung darauf aus späterer Zeit Aġ. XIII, p. 16, 17.)

8) Dies Wort wird gewöhnlich (Gesenius) mit ġâdîsh, Hiob 21: 32, zusammengestellt, welches R. Haja so erklärt: es ist die Ķubba auf dem Grabe nach Art arabischer Länder (Bacher, *Ibn Esra als Grammatiker*, p. 177). Das im Koran an drei Stellen vorkommende Wort aġdâth wird von den ältesten Exegeten mit Ķubûr erklärt. B. Ġanâ'iz nr. 83.

9) *Hudējl.* 16: 4; vgl. Al-ġadath al-a'lâ, *Ĥam.* p. 380 v. 6.

die Höhe strebender Construction bedacht war. In einem Berichte des Abû 'Ubejda ist von einem Hause (bejt) die Rede, welches die Tejjiten über dem Grab des mächtigen Kejs al-Dârîmî errichteten;¹ dies ist aber nicht wörtlich aufzunehmen. Sehr bezeichnend für die Art solcher Denkmäler ist das Trauergedicht des Durejd b. al-Şimma über Mu'âwija b. 'Amr:

„Wo ist der Ort des Besuches (des Verstorbenen), o Ibn Bekr? Bei aufgerichteten Steinen (iram) und schweren (liegenden) Steinen und dunkeln Zweigen, die aus den Steinen hervorsprossen und Grabesbauten, über welche lange Zeiten hinweggehen, Monat auf Monat.“²

Solche Grabeszeichen heissen auch Âjât.³ In der arabischen Poesie ist unzähligemal von den Steinen die Rede, unter welchen der Verstorbene schlummert; diese werden bald Aḥġâr, bald Aṭbâḳ⁴ genannt, auch Şafîḥ, Şafâ'ih⁵ oder Şuffâḥ; dies letztere am Schlusse eines Gedichtes von Burg b. Mushir aus dem Stamme Tejj, in welchem er das Wohlleben schildert und damit schliesst, dass nach ausgenossener Lebenslust Reich und Arm sich zurückziehen muss

in Gruben, deren untere Theile hohl sind und über welchen aufrechtstehende Steine.⁶

Der König No'mân liess die dem Shaḳîḳ zugedachten Geschenke, da dieser auf dem Wege zu seinem Hoflager starb, auf das Grab legen, und Al-Nâbiga besingt diesen Akt der Grossmuth des Königs mit den Worten: „Das Geschenk des Shaḳîḳ ist auf den Steinen seines Grabes“ (fauḳa aḥġâri ḳabrihi).⁷ Nicht nur aufrechtstehende Steine sind unter solchen Denkmälern zu verstehen; die Şafâ'ih besonders sind übereinander geschichtete breite Steinplatten.⁸

Auch Steinhaufen finden wir bei den alten Arabern als Grabdenkmäler angewendet; zu ihrer Bezeichnung dienen die Derivate der Wurzel

1) Aġ. XIV, p. 89, 16. 2) ibid. IX, p. 14, 10.

3) Mutammim b. Nuwejra's Klagelied v. 17 bei Nöldeke, Beiträge p. 99, vielleicht auch Zuhejr 20: 8 (keineswegs aber ib. v. 3, wie Weil, Die poetische Literatur der Araber, p. 43, vorausgesetzt hat).

4) Jâḳût IV, p. 862, 5: illâ rusûmu 'izâmin taḥta aṭbâḳin.

5) Bei Al-Mas'ûdî III, p. 312, 3 v. u.

6) Ḥam. p. 562 v. 8: şuffâḥun muḳîmun.

7) So wird dieser Vers bei Ibn al-Athîr, Al-mathal al sâ'ir, p. 190, 21, überliefert; ed. Ahlwardt, Append. 16: 2 fauḳa a'zâmi ḳabrihi. Zur Vervollständigung der Nomenclatur sei auch des Wortes ġarijj gedacht, welches erklärt wird: nuşub auf welchen man die 'Ashâ'ir-opfer zu schlachten pflegte. Dasselbe Wort bedeutet auch Grabdenkmal; vgl. das bekannte Al-ġarijjân, Jâḳût III, p. 790, 10.

8) Ṭarafa, Mu'all. v. 65: şafâ'ihu şummun min şafîḥin munadḍadi (muwadḍa'u bei Sibawejhi ed. Derenbourg II, p. 23, 12); vgl. inna-l-şafâ'iha ḳad nuḍḍidat bei Al-Âmidî, Muwâzana p. 174, 4 v. u. und Ibn Hishâm p. 1022, 3 v. u.

rġm,¹ ebenso wie auch heute noch die Tumuli im Ḥaurān von den Eingeborenen reġm genannt werden.² In übertragener Bedeutung wird aber schon in der alten Sprache dasselbe Wort für Grab gebraucht.³

Zu den Worten, mit welchen man die aufrechtstehenden Grabdenkmäler zu bezeichnen pflegte, gehören nun auch die Derivate der Wurzel nšb, welche ganz besonders den Begriff des Aufrechtstehens ausdrückt, so z. B. našā'ib (sing. našiba), welches Sulejm b. Rib'î gebraucht in einem Trauergedicht auf seinen Bruder,⁴ (v. 5):

„Fürwahr, der Trauernde, der sein Gesicht (zum Zeichen der Trauer) verwundet, ist nicht lebendiger, als der Begrabene, für den man die Denksteine (našā'ib) stellt.“⁵

Vorzugsweise wird unser Anšāb in diesem Zusammenhange angewendet. Ueber Form und Bedeutung solcher Denksteine werden wir durch einige Beispiele belehrt. Um das Grab des durch seine Freigebigkeit berühmten Ḥātim aus dem Stamme Ṭejj⁶ wurden von den dankbaren Zeitgenossen einander gegenüberstehende Anšāb aufgestellt, welche das Aussehen von Klageweibern hatten, und aus einer an dies Grab sich knüpfenden Legende,⁷ geht hervor, dass die an dem Grabe vorüberwandernden Araber dort gastfreundliche Bewirthung erwarteten. Dem hingeschiedenen Stammesheros werden nach seinem Tode dieselben Eigenschaften und Tugenden zugeschrieben, die ihn Zeit seines Lebens auszeichneten und sein Grab soll dem Schutz- und Hilfesuchenden dieselben Vortheile gewähren, die ihm einst das Zelt des Lebenden bot. Dieser Zug der arabischen Anschauung ist nicht nur auf das arabische Alterthum beschränkt. Wir erwähnen das Grab des Shahwān b. 'Īsā, des Häuptlings der Banū Dabāb. „O Shahwān b. 'Īsā, wir sind deine Gäste“, so rufen die vor diesem Grabe (im Tripolitanischen) vorüberziehenden Ara-

1) rġm, pl. ruġûm: Ag. XII, p. 151, 2 fabûrikta mejtan kaḍ ḥawatka ruġûmu; vgl. über den allgemeinen Zusammenhang dieser Sitte: Haberland in Zeitschrift für Völkerpsychologie XII, p. 289 ff.

2) Recovery of Jerusalem p. 433 f.

3) luġ Māli walagta-l-raġama: Al-Mejdānî II, p. 116; Al-Mufaḍḍal, Amthāl p. 10 penult.; ālat al-raġam nennt Abû-l-'Alā' al-Ma'arrî (Saḳḳ II, p. 176 v. 2) die für das Begräbniss verwendeten Zubehöre, z. B. Leichengewänder.

4) Wright, Opuscula arabica p. 104, 7; für den Gedanken vgl. ib. p. 165, 6.

5) Vgl. Al-Farazdaq, Ag. XIX, p. 20, 18: walau kâna fî-l-amwâti taḥta-l-našā'ibi.

6) Als Grabesort wird an unserer Stelle Taba'a angegeben, ein Ort im Neġd; dort sollen 'Āditengräber gewesen sein, welche die Araber durch besondere Verehrung auszeichneten. Andere verlegen das Grab des Ḥātim nach 'Uwāriḍ, einem Berge im Tejjgebiet, Jāk. I, p. 823, 19; III, p. 840, 13.

7) Ag. XVI, p. 101, Dîwân des Ḥātim ed. Hassoun p. 30; vgl. auch Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam p. 166.

ber, wenn sie der Nahrung entbehren und durch die Intervention des verstorbenen Shejch gelingt es ihnen dann gewöhnlich, in der Nähe des Grabes Nahrung zu erjagen.¹ Durch das Ueberhandnehmen der religiösen Richtung sind es aber jetzt mehr die Heiligen- als die Heldengräber, an welchen die Uebung der alten Tugenden erfahren wird.²

Der soeben angeführte Bericht über die Denksteine beim Grabe des Hâtîm zeigt uns aber jene cultuelle Bedeutung nicht auf, welche solchen Denkmälern beigelegt wurde. Diese Bedeutung können wir bei den Anşâb des Grabes eines nicht minder verehrten Stammesheros wahrnehmen, nämlich des 'Âmir b. al-Ṭufejl. Als dieser Rivale des Muhammed, um dessen Bekehrung sich der Prophet vergebens abmühte, starb — so erzählt unsere Quelle — da stellten die Araber im Umkreise einer Quadrat-mîl um sein Grab Anşâb auf; diese sollten das Grabmal als ein *τέμενος* (ḥimâ) bezeichnen. Innerhalb des so abgegrenzten Raumes durfte kein Vieh weiden und denselben weder ein Fussgänger noch auch ein Reitthier betreten.³ Stätten dieser Art sind wahrscheinlich auch in einigen jener Steinumfriedungen zu erblicken, welche Schumacher in seiner Beschreibung des Dschölân nachgewiesen hat,⁴ und deren in neuerer Zeit sowohl im Ost- als auch im Westjordanlande die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen haben.⁵ Wenn es auch gerechtfertigt scheint, dass man beim Anblick der Dolmen, welche jetzt auf jenen Gebieten in grosser Anzahl entdeckt sind,⁶ zuvörderst die vorarabische Urzeit als jene voraussetzt, in welcher diese Denkmäler entstanden sind, so ist doch andererseits die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass einfachere Steineinfriedungen von Arabern herühren. Das Vorhandensein von Dolmen auf diesen Gebieten kann auch

1) Journal asiatique 1852, II, p. 163. Dies Grab wird in jener Gegend vorzugsweise Al-ḵabr genannt.

2) Ueber Marabutengräber, welche die Aufgabe haben, Pilger zu bewirthen, s. Damas, Le Sahara algérien p. 228. In der Zâwija des Sîd 'Abdallâh b. Tamtam im Gebiete von Tuat sind Beduinenaraber von dieser Bewirthing ausgeschlossen; der dort begrabene Heilige „gestattet es nicht, dass sich Leute mit seinem Kuskusu stärken, um dann fromme Muslime auf der Landstrasse zu überfallen“ (Voyage d'El Ajachi, übers. von Berbrugger, p. 25). Das bemerkenswertheste Beispiel aber bieten die Ḳubâb des Sîdi Naşr in der Provinz Oran, mit Bezug auf welche folgender Glaube herrscht: Der Pilgrim, der müde und von Hunger geplagt diesen Ort betritt, hat hier nach Hersagung einiger frommer Formeln unter dem Daeh des Marabut die Nacht zuzubringen; während er schläft, wird er in wunderbarer Weise genährt, so dass er mit dem Gefühle der Sättigung erwacht.

3) A. g. XV, p. 139. 4) ZDPV. 1886, IX, p. 238, besonders p. 271.

5) ibid. Bd. X; vgl. auch einen Vortrag von Schick über Moab in Jerusalem, Jahrbuch herausg. von A. M. Luncz, II (1887), p. 56.

6) Schumacher, Across the Jordan (London 1885), p. 54—71.

die Beduinen zur Nachahmung derselben angeregt haben. Die Thatsache der Errichtung solcher Denkmäler durch Araber wird durch den oben p. 232 angeführten Vers des Durejd bestätigt, so wie wir auch das Ĥimâ des 'Âmir b. al-Ṭufejl als Denkmal dieser Art zu betrachten haben.

Wenn man nun beachtet, dass auch den Göttern solche Ĥimâ geweiht wurden, wie uns z. B. ausdrücklich in Bezug auf die Gottheit des Dausstammes, Dû-l-Sharâ, überliefert wird,¹ so erscheint dieselbe Weihe der Gräber verstorbener Heroen im Lichte einer specifisch cultuellen Bedeutung und man versteht erst recht, warum in einem dem Muhammed zugeschriebenen traditionellen Ausspruch die Einrichtung eines Ĥimâ ausser für Gott und den Propheten untersagt wird.² Denn Ĥimâ — beiläufig mit dem süd-arabischen maḥmâ („das Gebiet, welches im Schutze des Tempels steht“)³ identisch — ist im altarabischen Sprachgebrauch ein cultueller Terminus und bedeutet dasselbe, was das in späterer Zeit in Anwendung gekommene Ĥaram in der Terminologie des Islam vertritt.⁴ Von jemandem, der eine Treulosigkeit begeht, sagte man auch: er habe das Ĥimâ von N. profanirt,⁵ ebenso wie man vom Besieger figurlich sagt, dass er das Ĥimâ des Besiegten seiner Heiligkeit entblösst habe (abâḥa).⁶

Mit der heiligen Scheu, die man vor den Gräbern geschätzter Helden hegte, hängt auch die Anschauung zusammen, dass man das Grab als sicheres unverletzbares Asyl betrachtete, eine Anschauung, die sich in den Islam hineinerbte. Der Dichter Ĥammâd suchte Zuflucht beim Grabe des Vaters seines Feindes und ward in seiner Zuversicht nicht getäuscht. Als der 'alidenfreundliche Dichter Al-Kumejt, der durch eine umejjadenfeindliche Satire den Zorn des Chalifen erregte, so sehr, dass ihn dieser für vogelfrei er-

1) Ibn Hishâm p. 253; vgl. Krehl, Ueber die Religion der vorislami-schen Araber, p. 83. [Ueber die Ĥimâ ist jetzt die erschöpfende Darstellung von Wellhausen, Arab. Heidenthum, p. 101 ff. nachzulesen.]

2) Lâ ḥiman illâ lillâhi wa li-rasûlihi (Ĝauh. s. v. ḥmj, Anfang). Dieser Ausspruch ist allerdings apokryph, in demselben wird für den Propheten eine Verehrung zugelassen, die er selbst nicht beansprucht hat, vielmehr immerfort entschieden abweist. Nach der auf Al-Shâffî zurückgeführten gewöhnlichen Erklärung der Muhammedaner besteht freilich diese Schwierigkeit nicht; s. Jâḳût II, p. 344.

3) Mordtmann-Müller, Sabäische Denkmäler, p. 74.

4) Dozy, De Israëlieten te Mekka, p. 78. In bildlicher Weise wird dem 'Omar ein gegen die Steuereinheber, welche das Volk mit Prügeln regalirten (vgl. oben p. 19, Anm. 2), gemünzter Ausspruch zugeschrieben, wonach der „Rücken des Muslim ein Ĥimâ sei“ (Abû Jûsuf, Kitâb al-charâġ, p. 65, 6 v. u., p. 86, 18), wie es scheint, mit Benutzung des bei den Commentatoren zu Sure 5: 102 (ad v. ḥâmin) erwähnten Sprachgebrauchs.

5) Imrḳ. 56: 3 abâḥâ ḥimâ Ḥuġrin.

6) Aġ. XXI, p. 97, 13, synonym mit istaḥalla-l-maḥârima Ḥam. p. 224, v. 1.

klärt, wie ein gehetztes Wild umherrirrte, suchte er zuletzt auf den Rath seiner Freunde Zuflucht bei dem Grabe eines Prinzen der regierenden Familie. Der anfangs unversöhnliche Chalif musste den Bitten seiner Enkel weichen, welche ihre Kleider an die Kleider des Dichters banden¹ und riefen: „Er hat Schutz gesucht bei dem Grabe unseres Vaters, o Fürst der Gläubigen, beschäme uns nicht in der Person dessen, der bei diesem Todten Zuflucht sucht; denn die Beschämung der Todten ist ein Makel für die Lebendigen.“² Durch dasselbe Mittel (auch in diesem Falle schlägt der Zufluchtsuchende, wie dies auch von Al-Kumejt berichtet wird, ein Zelt über das Grab, bei dem er Zuflucht sucht) wird das Leben des Dichters ‘Uķejbil b. Shihâb, der den Ḥaġġâġ verspottet hatte, errettet; er flüchtete sich zu dem Grabe Marwân’s, dessen Sohn ‘Abdalmalik eben damals Chalif war. Dieser musste für ihn in Folge dieser Zuflucht den Pardon bei seinem grimmigen Statthalter erwirken.³ Während der Regierung des Walîd II. flüchtet der verfolgte Dichter ‘Abdalmalik b. Ka‘kâ‘ zu demselben Grabe; der Chalif respectirte aber das Asylrecht nicht und diese Pietätlosigkeit wurde von dem ‘Absiden Abû-l-Shaġb in folgenden Worten gerügt, welche uns beweisen, wie selbstverständlich die Heiligkeit des Grabesasyls zu jener Zeit galt:

„Die Gräber der Söhne des Marwân werden nicht geschützt, man findet dort kein Asyl und niemand beachtet sie;

„Das Grab des Tamîmiten ist treuer als ihre Gräber; — sein Volk kann sich sicher in seinen Schutz begeben;

„Fürwahr, die Menschen rufen, wenn sie dies Grab betreten:

„Pfui über das Grab, bei dem Ibn Ka‘kâ‘ Schutz gesucht hat.“⁴

Man ersieht hieraus, welche Entrüstung die Missachtung des Grabesasyls zu jener Zeit erregte. In der That sind solche Fälle nur Ausnahmen, da dem Araber das Grab seines Vaters oder Ahnen als unverletzliches Heiligthum galt, etwa so wie wir vom Dichter Al-Farazdaq vernehmen, dass er die Angelegenheit eines jeden zu seiner eigenen machte, der beim Grabe seines Vaters Schutz suchte.⁵ Im Heiligencultus wurde nun dies Attribut der Gräber auf die Gräber heiliger Personen im Allgemeinen übertragen und zwar hat sich diese Anschauung im westlichen Islam üppiger entfaltet als im östlichen Theile desselben, wie denn im Allgemeinen noch gezeigt werden wird, dass der östliche Heiligencultus vor seinem maġribinischen Seiten-

1) Ueber diese Art der Istiġâra s. meine Beiträge im Lbl. f. orient. Phil. 1885, p. 26. Aġ. X, p. 35, 5, Parallelen dazu bietet Plutarch, Themist. c. 24, Artox. c. 3.

2) Aġ. XV, p. 117. 121. 3) Al-Balâdorî, Ansâb al-ashrâf, p. 40.

4) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 122.

5) Ibn Challikân nr. 788, ed. Wüstenfeld IX, p. 114.

stück an Reichhaltigkeit weit zurücksteht.¹ Während im Osten, so wie andere Privilegien und Wunderkräfte, auch das Asylrecht der Vorzug einiger Heiligengräber ist — z. B. des Grabes von Talḥa bei Baṣra² — hat sich dies Recht im Maḡrib fast an sämtliche Marabutengräber geknüpft. Die Grabesmoschee des ‘Aliden Idrīs in Fes wird bis zum heutigen Tage als Asyl betrachtet, wo geflüchtete Verbrecher vor der Verfolgung weltlicher Gerechtigkeit sicher sind; dasselbe gilt von der Moschee, welche die Gräber der marokkanischen Fürsten birgt, von der Grabeskapelle des Sīdi Abū-l-‘Abbās, des Schutzpatrons von Marokko³ und im Allgemeinen von den meisten Heiligengräbern in diesem Lande.⁴ Der Marabut, zu dessen Grab die Verfolgten flüchten, errettet sogar durch wunderbare Speisung diejenigen, die, von den Feinden unzingelt, vom Hungertod bedroht sind.⁵ Dies sind Züge, die sich in den Islam aus dem Heidenthum hineinerbten, wie noch vieles Andere die Sanction des Islam erhalten hat und in muhammedanische Formen gekleidet wurde. Quatremère hat in einer seiner gelehrten Abhandlungen aus der Zeit des Islam eine stattliche Reihe von Thatsachen über die Unverletzlichkeit des Ġār al-ḡabr (Schutzbefohlenen des Grabes) zusammengestellt.⁶ Diese Züge stehen in Verbindung mit der Ansicht von der Heiligkeit des Grabes. Dem Araber war das Grab seiner Ahnen oder Helden eben so heilig, wie dem Griechen der Altar des Tempels, den er als unverletzliches Asyl betrachtet, oder wie ihm selbst die Ka‘ba,⁷ in welcher Jeder sicheren Schutz und unverletzliches Asyl fand: waman dachalahu kāna āminan (Sure 3: 91).

3.

Wenn nun die Gräber verstorbener Ahnen, Heroen und Wohlthäter wie ein religiöses Heiligthum betrachtet wurden, so kann man füglich erwarten, dass sich an dieselben Aeusserungen des religiösen Gefühles oder

1) Vgl. meine Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung, ZDMG. XLI, p. 44 ff. 2) Al-Fachrî p. 107.

3) Rohlf's, Erster Aufenthalt in Marokko, p. 241. 285—6. 392.

4) Höst, Nachrichten von Marókos, p. 125.

5) Pezant, Voyages en Afrique au royaume de Barcah et dans la Cyrénaïque à travers le désert (Paris 1840) p. 290.

6) Mémoire sur les asyles chez les Arabes (Mémm. de l'Académie des Inscriptions) XV, 2, p. 309—313.

7) Ibn Hishâm p. 818: „Der Prophet befahl vor seinem Einzuge in Mekka, dass sie nur solche Feinde bedrohen mögen, die sie mit dem Schwerte in der Hand angreifen. Nur einige Personen bezeichnete er als solche, die man tödten müsse und fände man sie auch unter den Vorhängen der Ka‘ba.“ Vgl. Exod. 21: 14; Lev. 4: 7; I. Kön. 1: 50; 2: 28.

auch wirkliche cultuelle Handlungen knüpfen. In dieser Beziehung können wir darauf hinweisen, dass wir bei den altarabischen Dichtern häufig dem Schwure „bei den Anṣāb“¹ begegnen, in einem Zusammenhange, der darauf hindeutet, dass unter denselben nicht Götzen, sondern Grabdenkmäler gemeint sind. „Bei den Anṣāb schwöre ich, zwischen denen Blut (der Opferthiere vergossen wird).“² ‘Auf b. Mu‘āwija schwört, indem er einen Verstorbenen anredet: „bei dem, was ich geopfert habe, bei deinen schwarzen Anṣāb.“³ Diese Schwüre enthalten auch den Hinweis auf die cultuelle Handlung, deren Schauplatz das Grab der Verstorbenen war, nämlich auf das Todtenopfer.⁴ Der Islam ist dem Schwure „beim Grabe des Verstorbenen“ nicht günstig. Es gelang ihm aber ebensowenig, denselben vollends auszujäten, wie ihm dies mit Bezug auf andere heidnische Sitten nicht gelang. Man schwört auch im Islam z. B. beim Grabe eines unlängst verstorbenen Chalifen.⁵ Weniger auffallend ist es, wenn der Grabesschwur auf das Grab des Propheten bezogen wird,⁶ welches auch als Gegenstand der Anrufung dient.⁷

Wir haben soeben das Todtenopfer als cultuelle Handlung genannt, eine Uebung, welche sich nicht nur in der beduinischen Gesellschaft bis zum heutigen Tage erhalten hat,⁸ sondern sich auch in muhammedanischer Umdeutung in das regelrechte religiöse Leben des orthodoxen Islam hineinverpflanzen konnte. Die Traditionstreue der Vertreter des alten arabischen Geistes ist eine so tief eingewurzelte Eigenthümlichkeit ihres Wesens, dass die Beduinen selbst dann, wenn sie äusserlich der Religion Muhammeds anhängen, ihre gesellschaftlichen Einrichtungen und Gesetze, denen der Prophet andere Verordnungen und Bestimmungen entgegengesetzte, bewahrten und bis in die neueste Zeit aufrecht erhielten. Burekhardt, der in der europäischen Literatur zu allererst ein treues Bild der beduinischen Gesellschaft geliefert hat, konnte daher mit vollem Rechte die Meinung aussprechen, dass die Betrachtung der Einrichtungen der grossen Stämme in Jemen und Neǧd die beste Quelle wäre für die Kenntniss der arabischen Zustände zur Zeit des Heidenthums,⁹ ein Fingerzeig des grossen Beobachters, welchem

1) Vgl. Wellhausen, Arab. Heidenthum, p. 99; Al-Mutalammis, Aǧ. XXI, p. 207, 6: wal-Lāti wal-anṣābi.

2) Ṭarafa 18: 1, in demselben Athemzuge der Schwur: waǧaddika; vgl. denselben Dichter Append. 13, 2. Nāb. 5: 37 scheint nicht in diese Reihe zu gehören.

3) Aǧ. IX, p. 9, 5 v. u.

4) Vgl. Ḥassān b. Thābit, Ibn Hishām p. 626, 3 v. u.

5) Aǧ. V, p. 110, 5 v. u.: ḥalaftu bi-turbat al-Mahdī.

6) ib. VI, p. 150, 5: waḥaḳḳ al-ḳabr.

7) ib. IV, p. 139, 7 von Al-Nābiǧa al-Ǧādī, Zeitgenossen des ‘Othmān.

8) Vgl. Stade l. c. p. 389. 9) Voyages en Arabie III, p. 277.

man seither Folge zu leisten nicht unterlassen hat. Eine sehr bemerkenswerthe Sitte der Beduinen im Neǧd, die uns Burckhardt mittheilt, ist nun folgende; sie hat sich in Betreff der Zeit ihrer Ausführung an muhammedanische Momente angelehnt. Am grossen Jahresfeste (Ġd al-ḳurbân) schlachtet jede Familie so viel Kameele, als sie im vorangegangenen Jahre erwachsene Familienmitglieder, gleichviel welchen Geschlechts, durch den Tod verloren. Dieser Gebrauch wird auch dann befolgt, wenn das verstorbene Familienmitglied auch nur ein Kameel hinterlassen hätte. Wenn es aber nicht einmal ein Kameel hinterlassen hat, so müssen die nächsten Verwandten dies Kameel aus eigenem spenden. Sieben Schafe gelten als Aequivalent für ein Kameel. Wenn man die nöthige Anzahl von Opferthieren für dieses Todtenopfer nicht aufbringen kann, so wird im nächstfolgenden oder im zweitfolgenden Jahre dafür Ersatz geboten.¹ Dies ist allem Anschein nach ein Ueberrest des alten Todtenopfers. Auch der Islam hat die Darbringung eines Opferthieres für denselben Festtag eingerichtet, hat aber diesem Ritus eine biblische Erinnerung untergelegt. Es soll an das Widderopfer erinnern, welches Abraham in stellvertretender Weise für seinen Sohn Ismâ'îl schlachtete, der ursprünglich für die Aufopferung bestimmt war. Darum wird dies Opfer „Al-fidâ“, die Auslösung, genannt, und die Liturgie dieses Opfers bestimmt denn auch eine dem Opfern vorangehende Gebetsformel,² in welcher Sure 38: 107 recitirt werden muss.³ Nichtsdestoweniger haben sich aber in den volksthümlichen Islam bestimmtere Ueberreste des alten Todtencultus hineingeflüchtet und an diesen Festtag, sowie an den ihm vorangehenden kleinen Ġd angelehnt. Werden doch diese Feste, namentlich in Egypten, für den Besuch der Gräber benutzt, welche bei dieser Gelegenheit mit Palmzweigen geschmückt werden. Neben dem Gebet und der Recitation des Koran werden Volksbelustigungen aufgeführt, über die man sich aus Lane's treuer Beschreibung genügend unterrichten kann.⁴

Auch in anderen Formen hat der Islam Residuen des altarabischen Todtenopfers zu bewahren gewusst. Ich erwähne nur ein Beispiel aus dem III. Jhd., welches nicht vereinzelt dasteht. Von dem frommen Muḳam-

1) Burckhardt l. c. p. 73. Zu vgl. Doughty, *Travels in Arabia deserta* I, p. 137 oben, vgl. 293. 354, aber für die Frauen wird das Opfer nicht dargebracht *ibid.* p. 451.

2) Ṭakbîr tashrîḳ. Vgl. Muradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'empire Othoman* II, p. 226.

3) Vgl. auch die Predigt für diesen Festtag bei Garcin de Tassy, *Doctrine et devoirs de la religion musulmane* (Paris 1826) p. 200.

4) Laue, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians* (5. edition, London 1871) II, p. 212. 221.

med b. Ishāk b. Sarrūġ, der ein Client des Thakīfstammes war (st. 313), wird erzählt, dass er alle Woche oder alle zwei Wochen ein Schlachtopfer zu Ehren des Propheten darbrachte. Derselbe fromme Mann erzählte von sich, dass er zwölftausend Mal den Koran beendet hat und ebensoviel Schlachtopfer für das Andenken des Propheten darbrachte.¹ Wir sehen auch hier, wie die Sitten des alten Heidenthums ihr stilles Leben im Rahmen des Islam unbewusst fortführen und sich für ihre Bethätigung in die Form der muhammedanischen Frömmigkeit und Pietät hüllen.

In alter Zeit pflegten die Araber, so oft sie an dem Grabe eines durch Freigebigkeit und Edelmuth berühmten Mannes² vorüberzogen, ihm zu Ehren ein Reitthier zu schlachten und die Leute damit zu bewirthen.³ In muhammedanischer Zeit ist dieselbe Ehre auch Heiligengräbern zutheil geworden.⁴ Die Verwandten pflegten noch viele Jahre nach dem Tode des geliebten Angehörigen die Todtenklagen und das Kameelopfer von Jahr zu Jahr abzuhalten.⁵ Die Unterlassung des Todtenopfers vor dem Grabe eines verehrten Helden bedarf besonderer Entschuldigung und wird als abnorm betrachtet. Das Grab des Rabīʿa b. Mukaddam gehörte in Folge der grossen ritterlichen Tugenden, die diesen Helden des vormuhammedanischen Jahrhunderts auszeichneten — sterbend hat er noch durch seinen Heldenmuth eine Karawane von Frauen vor dem verfolgenden Feinde beschützt — zu denjenigen, bei denen noch lange nach dem Tode des Helden vorüberziehende Wanderer das übliche Gastmahlopfer weihten. Der Philologe Abū ʿUbejda erzählt, dass ein Araber aus dem Stamme der Banū-l-Ḥārith b. Fīhr vor dieser verehrten Stätte vorüber wanderte und dass sein Kameel vor den Steinen, welche den Leichnam des Helden bedeckten, zurückscheute. Der Wanderer entschuldigte hierauf die Unterlassung des Todtenopfers zu Ehren der Manen des Rabīʿa in einem Gedichte:

„Mein Kameel scheute zurück vor den Steinen des Ḥarrā-landes, welche aufgerichtet wurden über den Mann mit den offenen Händen, den Freigebigen;
 „Flieh' nicht vor ihm, o mein Kameel! er verstand es, Wein zu reichen und den Krieg zu entflammen;

1) Abū-l-Maḥāsīn, Annales II, p. 226.

2) Daher auch in der spätern Trauerpoesie die Aufforderung an die vor dem Grab Vorüberziehenden, die Thiere dort zu schlachten und das Grab mit dem Blut zu besprengen. Kitāb al-aḍḍād p. 38, 15.

3) Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 411, 4. 496, 8; vgl. Freytag's Ḥam. Commentar II, p. 89, zu v. 4.

4) Burton, The Land of Midian I, p. 236. 238; z. B. beim Grabe Aron's, Palmer, Vierzigjährige Wüstenwanderung p. 337.

5) Vgl. ein südarabisches Beispiel bei Kremer l. c. p. 167.

„Wäre nicht die Reise und die weite gewaltige Wüste, so hätte ich es zurückgelassen, mit den durchgeschnittenen Schienen sich auf dem Boden fortschleppend.“¹

Dieser Dichter, über dessen Namen die Philologen mit einander im Streite sind, soll der erste gewesen sein, der das Todtenopfer unterliess und der Meinung Ausdruck gab, dass ein Trauergedicht denselben Dienst leisten werde.² In der ersten Zeit des Islam finden wir — wieder nach einer Ueberlieferung des Abû 'Ubejda — dass Lejlâ al-Achjalijja vor dem Grab ihres getödteten Freundes Tauba b. Humejjir (st. 75) vorüberzog, dort zu Ehren des Todten ein Kameel schlachtete die Worte sprechend:

„Ich habe einen Kameelhengst geschlachtet bei den Anşâb des Tauba im Hejda, da seine Verwandten nicht anwesend sind.“³

Ein Doppelgänger dieses Berichtes lässt fast dieselben Worte durch den Maġnûn al-Āmirî am Grabe seines Vaters sprechen, indem er dort eine Kameelstute opfert.⁴

Viel häufiger als solche ausnahmsweise Ehrenbezeugung ist das Opfern eines oder vieler Thiere am Grabe des Verstorbenen unmittelbar nachdem derselbe dem Grabe übergeben wurde. In einer aus dem altarabischen Leben geschöpften Schilderung des Todes eines Liebespaares, welche uns Al-Ġâhiz in seinem Buche „Al-mahâsin wal-addâd“ vorführt, wird erzählt, dass zu Ehren eines Märtyrers der Liebe an seinem Grabe 300 Kameele geschlachtet wurden.⁵ Und noch im II. Jhd. des Islam ist es das alte arabische — noch nicht in muhammedanischem Sinne umgedeutete — Todtenopfer, welches der Vater des Ġa'far b. 'Ulba (st. 125) nach dem Tode seines Sohnes weiht. Der trauernde Vater schlachtete alle in seinem Besitze befindlichen jungen Kameele und Schafe und warf die Leichname derselben den Mutterthieren vor. „Weinet mit mir — so soll er dabei gesprochen haben — über Ġa'far.“ „Und die Kameele brüllten und die Schafe blöckten und die Weiber wehklagten und weinten und der Vater des Ermordeten weinte mit ihnen.“⁶ Dass diese Art der Trauerbezeugung bei den alten Arabern vorkam, davon bietet uns ein alter jüdischer Midrâsch eine Spur. Da heisst es: Die Bewohner von Ninive haben trügerische Bussübungen dargestellt. Sie stellten drinnen junge Kälber auf, und draussen liessen sie die Mutterkälber;⁷ da brüllten jene drinnen und diese draussen, und die Bewohner von Ninive sagten dann: „O Herr der Welt! wenn du dich nicht unser erbarmst, so erbarmen wir uns auch jener Thiere nicht.“ Rabbi Achâ sagt: Auch in

1) Aġ. XIV, p. 131 und oben p. 21 Anm. 7; vgl. auch Perron, Femmes arabes avant et depuis l'islamisme (Paris-Alger 1858) p. 80.

2) Vgl. Ḥam. p. 410. 412. 3) Jâḳût IV, p. 999, 10. 4) Aġ. I, p. 168, 10.

5) Ġirgas-Rosen, Arab. Chrestom. p. 56, 1. 6) Jâḳût III, p. 49.

7) Vgl. Midrâsch Tanchûmâ ed. Buber, Genesis p. 185 unten.

Arabien pflegen sie so zu thun.¹ Die Trauer des 'Ulba wurzelte in heidnischen Gebräuchen.

Das Todtenopfer ist eine so allgemeine Sitte des Araberthums, dass wir füglich erwarten können, dass die Erwähnung desselben in der lebensvollen Beschreibung der Lebensweise und der Sitten der Wüstenaraber im *Sîrat 'Antar* sehr häufig wiederkehre. So oft einer der vielen Helden dieser episodenreichen Wüstenerzählung stirbt, so oft für denselben die mit nahezu regelmässig wiederholten typischen Ausdrücken geschilderte Trauerceremonie abgehalten wird, können wir sicher sein, dem Schlachten vieler Kameele bei der Grabstätte des Betrauerten zu begegnen.² Es muss jedoch, so oft die *'Antar*erzählung als Quelle für die Ethologie der arabischen Wüste benutzt wird, stets daran erinnert werden, dass dieses Werk, ganz abgesehen von seinen geradezu masslosen Anachronismen, voller ausschweifender Hyperbolik ist und dass das auch von Späteren aufrechterhaltene Urtheil Hammer-Purgstall's, wonach diese *Sîra* in Betreff der heidnischen Araber zu denjenigen Werken gehört, „qui nous ont conservé la peinture fidèle de leur moeurs,³ de leur religion, de leurs usages et des élans de leur génie“⁴ durch eingehendere Kenntniss derselben in vielen Beziehungen gemässigt wird. In die Reihe solcher Hyperbeln wird wohl auch die so häufig vorkommende Menschenschlächtereie auf dem Grabe getödteter Helden zu stellen sein. Man schlachtet zur Sühne des Ermordeten Gefangene aus dem Stamme des Mörders hin.⁵ Ein Beispiel hierfür bietet die *Sîra* in der Beschreibung der Trauer 'Antars um seinen von den Banû Fazâra getödteten Sohn Ġaşûb. „Am zweiten Tage — so wird erzählt — da rief er seinen Bruder Shejbûb und befahl ihm, für den Leichnam des Ġaşûb ein Grab zu bereiten. Bald hatten sie auch ein tiefes Grab gegraben, da legten sie den Körper hinein und 'Antars Thränen flossen dabei in Strömen. Als sie nun Erde aufs Grab geschüttet hatten, da setzte sich 'Antar an die Seite des Grabes und befahl, die Gefangenen vorzuführen. Da entblösste er seinen Arm, zog sein Schwert

1) *Pesiktâ des Rabbî Kâhanâ* ed. Buber p. 161^a. Auch aus dieser Parallele kann man ersehen, wie lehrreich der Ueberblick über alle auf arabisches Land und arabisches Volk bezügliche Daten der alten rabbinischen Literatur wäre. Die vollständigste Zusammenstellung derselben findet man bisher in Steinschneider's *Polemische und apologetische Literatur* (vgl. *Literaturbl. für orient. Phil.* 1887, p. 93) und in Hirschensons *Shebhâ Chokhmôth* (Lemberg 1883) p. 189.

2) *Sîrat 'Antar* XXX, p. 89 und an vielen anderen Stellen.

3) Vgl. *Zeitschr. für Völkerpsych. und Sprachwissenschaft*. XIII (1881) p. 251 ff. Die daselbst aus dem *'Antar*buch bezeugte Sitte und Anschauung (Knüpfen des Stricks als Symbol des Schutzes) findet ihre Bestätigung auch in *Mufadd. Amthâl* p. 46 f. = *Al-Mejdânî* II, p. 278.

4) *Fundgruben* I, p. 372—76. 5) *Sîrat 'Antar* XXVI, p. 117.

Al-Dâmî und hieb ihnen einen nach dem andern den Kopf vom Rumpfe. Die Banû 'Abs aber standen dabei, bis dass tausend Fazâriten getödtet waren. Ihr Blut liessen sie auf der Erde erstarren. Dann trat der Emîr Mejsara vor, seine Thränen ergossen sich dabei über die Wangen und er hatte sich der grössten Trauer hingegeben; dieser schlachtete auf dem Grabe seines Bruders 300 der gefangenen Banû Fazâra hin, bis dass der Stammfürst Kejs dieser Schlächtereî Einhalt gebot.“

In der Ordnung derjenigen Sitten und Anschauungen der Araber, die den Gegenstand dieses unseres Versuches bilden, darf auch die Schilderung der Trauer der Banû 'Abs um Shaddâd, den Vater des 'Antar, unsere Aufmerksamkeit beanspruchen. Sie bietet uns eine Illustration der Trauergebräuche der Araber, wie wir sie namentlich in den in der Literatur so reichlich erhaltenen Klageliedern oft erwähnt finden¹ und führt uns ein Moment in der Behandlung des Racheopfers vor, von dem wir allerdings nicht ausmachen können, ob es bloss der Phantasie der Verfasser ihren Ursprung verdanke, oder ob es seine Begründung in den Sitten der alten Araber findet. „Als die Banû 'Abs auf dem Kampfplatze angelangt waren, da stiegen sie, Männer und Frauen, von ihren Reitthieren ab und begannen viel zu klagen² und zu jammern, es schrieten die Knechte, und die Mägde schlugen sich ins Antlitz;³ sie hielten für Shaddâd an diesem Tage die

1) z. B. *Lebîd* bei Ibn Hishâm ed. Guidi p. 183, 4 u. ff.; *Ĥam.* p. 363, 1. 449, 6 ff. 476, 13; *Opusc. arabica* ed. Wright p. 109, 6. 111, 9; Nöldeke, *Beitr. zur K. d. Poesie* p. 179 v. 5. Die Klageweiber schlagen ihr Gesicht mit den Schuhsohlen: *Hud.* 107: 11. 139: 3; statt der Schuhsohle wird auch ein anderweitiges Lederstück verwendet: *miġlad*, *Schol. zu Saḡḡ al-zand* II, p. 58 v. 2 nach *Al-Muthaḡḡab*. In späteren Zeiten unterblieb wohl die Benutzung solcher Lederstücke, eine Geliebte des Abû Nuwâs, die wir bei einem Leichenconduct unter den Klageweibern finden, fasst Schminkstoffe in der Hand, während sie nach alter Art das Antlitz schlägt, *Aġ.* XVIII, p. 6, 8. Zur Erklärung des Gebrauchs, mit Schuhen das Antlitz zu schlagen, wird die Beobachtung dienen, dass diese Art des Schlagens in der *Talmûd*- und *Midrâschliteratur* als Züchtigungs- und Abschreckungsmittel sehr oft erwähnt wird; s. *Ârûkh*, *Art. ṡfeh* nr. 3, *Kohut* hat s. v. (IV, p. 61^a) einige bezeichnende Stellen hinzugefügt (zu ergänzen mit *Mô'êd ḡâṡôn* fol. 25^a). Man vgl. noch Abraham b. David, *Sêfer haḡḡabâlâ* ed. Neubauer (*Anecd. Oxon. Sem. Ser. I: iv*) p. 65, 20.

2) *Ta'dâd*, eigentlich: die Aufzählung der guten Eigenschaften und Tugenden des Verstorbenen (vgl. *Ryssel*, *Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss.* V, p. 107), diese Aufzählung gehört zum Wesen der arabischen Todtenklage; vgl. *Al-Farazdaġ*, *Aġ.* XIV, p. 106, 2. 3; *Fleischer*, *De glossis Habichtianis* I, p. 35.

3) *laṡâmat*. Die Klageweiber in den syrischen Städten heissen noch heutzutage *laṡṡâmât*, d. h. Weiber, die sich ins Antlitz schlagen (s. *Wetzstein* in der unten anzuführenden Abhandlung; vgl. auch *Budde*, *Das hebräische Klagelied*, *Zeitschrift für Alttest. Wiss.* II, p. 26).

Trauer ab. Sie schoren die Mähnen der Rosse¹ und brachen in helles Wehklagen und Jammern aus. Der König Ƙejs sprach: „Fürwahr, es ist eingestürzt eine Säule von den Säulen der Banû ‘Abs, Gott verfluche den Dû-l-chimâr für seinen Verrath“. Dann trat Rabi‘ b. Zijâd hervor und indem er in grosses Wehklagen und Weinen ausbrach, rief er: „Wer blieb noch den Banû ‘Abs, nachdem sie dich verloren haben, o Shaddâd? Bei Allâh! Du warst voller Güte und Thatkraft, und mit dir ist die Klugheit und der gute Rath von uns gezogen.“ ‘Antar weinte hierbei immerfort und wehklagte verzweifelt und schwur, dass er seinen Vater nicht eher begraben wolle, bis er die Juden von Hîsn Chejbar vernichtet habe. Sein Bruder Shejbûb zerriss seine Kleider und streute Staub auf seinen Kopf; dasselbe thaten alle Männer und Frauen. Darauf befahl ‘Antar seinem Bruder, dass er eine Matte aus ƣâif’schem Leder nehme und den Leichnam seines Vaters dareinwickle. So luden sie ihn auf den Rücken eines schlanken Kameels und kehrten unter heftigen Thränen zu ihren Wohnsitzen zurück.“² Unterwegs recitirt ‘Antar eines jener ergreifenden Trauergedichte, von denen dieses Volksbuch eine reichhaltige Fülle bietet, und bei den Wohnsitzen des Stammes angelangt, werden die Trauernden von den Daheimgebliebenen, Männern und Frauen, mit jener herzerschütternden Wehklage empfangen, die Muhammed neben vielen anderen Trauergebräuchen der Araber als specifisch heidnisch seinen Gläubigen strenge untersagte. Nachdem auch diese Klage verklungen war, gab Ƙejs, der Fürst des Stammes, seinem Bruder Mâlik den Befehl, ein Grab zu graben, Shejbûb aber und Ğerîr senkten den Leichnam in das Grab und schütteten Erde darüber. Während dies geschah, ward die Welt finster vor den Augen des ‘Antar und er weinte so lange, bis er ohnmächtig niedersank. Als er wieder erwachte, begann das Wehklagen; das Recitiren von Klagegesängen, das Zerreißen der Kleider von Neuem.³ Mit blutdürstigem Behagen wird nun geschildert, wie Samijja, die Wittve des Verstorbenen, mit entblösstem Arm fünfzig Ritter von den Gefangenen abschlachtet, „um das Feuer ihrer Leber zu löschen“ und wie auch Zabîba neunzig von den gefangenen Juden und Christen hinopfert. ‘Antar beschliesst dies blutige Geschäft mit einem

1) Bemerkenswerthe Analogie zu Plutarch, Aristeid. c.14 Ende.

2) Sîrat ‘Antar XVIII, p.150.

3) Dieselben Ausdrücke des Schmerzes und der Trauer, die wir bei den vorislamischen Arabern finden, werden auch von den Christen des Ostens berichtet; auch das Zerkratzen des Gesichtes (chadash) fehlt nicht. In den Narrationes des hl. Nilus (Migne, Patrologia graeca, Bd.79) p.660 wird eine beherzte christliche Mutter vorgeführt, welche nach dem grausamen Tode ihres Sohnes die gewöhnliche Trauer verschmâht: οὐ κατέσχισα χιτῶνα καὶ γυνὰ χερσὶν ἔτυψα στέρνα οὐκ ἐσπίαραζα κόμας ἐμὰς οὐκ ὄνυξιν ἠφάνισα τὸ πρόσωπον.

Trauergedicht. „Als die Banû ‘Abs die Worte des Helden hörten, da strömten Thränen von ihren Wimpern hervor und sie sprachen: ‚O Vater der Recken, wer einen Sohn, wie du einer bist, hinterlassen hat, der ist nicht gestorben.‘ ‘Antar aber liess nun die Gefangenen von Chejbar vorführen, man brachte die Frauen und Mädchen. Diese liess er sieben Mal um das Grab seines Vaters herumführen und schenkte ihnen das Leben.“¹ Vierzig Tage blieb ‘Antar im „Trauerhause“ (bejt al-aḥzân) und empfing die Condolenzbesuche der arabischen Stämme; nach Verlauf der vierzigtägigen Trauerzeit gab er ein grosses Gastmahl für seine Verwandten und übte Wohlthaten an Wittwen und Waisen.²

In Anbetracht des Umstandes, dass die ‘Antarerzählung übervoll ist von anachronistischer Verwendung specifisch muhammedanischer Sitten und Anschauungen in der Schilderung des heidnischen Lebens — so sehr, dass die Helden oft geradezu wie muhammedanische Theologen reden³ — liegt die Voraussetzung nahe, dass die am Schlusse der oben angeführten Episode erwähnten vierzig Trauertage den Gebräuchen des muhammedanischen Lebens entlehnt sind, wo die Trauerceremonien bis zur neuesten Zeit durch vierzig Tage geübt werden.⁴

Andererseits war das muhammedanische Gesetz, wie in vielen anderen Fällen — wir werden dies gelegentlich der Todtenklage (nijâḥa) noch näher erfahren — auch hinsichtlich der aus der Heidenzeit ererbten Trauergebräuche, nicht stark genug, dieselben vollends auslöschen zu können, und so hat sich denn vieles dem heidnischen Todtencultus Eigenthümliche in die muhammedanische Gesellschaft hineinzupflanzen vermocht. In ihrer Anpassung an das muhammedanische Leben ist besonders der Freitag als Zeit der Ausübung dieser Ceremonien zur Geltung gekommen, wodurch diese alten Gebräuche ein specifisch muhammedanisches Colorit erhielten. Der ‘alidische Dichter Muḥammed b. Şâliḥ ging einst in Surra-man-ra’â vor dem

1) Sîrat ‘Antar ibid. p. 153—157.

2) Unter den in diesem Volksbuch erwähnten Trauergebräuchen sind noch hervorzuheben: das Entblössen des Hauptes und das Umstürzen der Zelte. III, p. 75, 11. 16. 19; vgl. 76, 7.

3) Ausser den fast durchweg muhammedanischen Einleitungsformeln der einzelnen Abschnitte der Erzählungen möge aus der grossen Masse von derartigen Stellen beispielsweise hingewiesen werden auf VI, p. 126—7, XIII, p. 61 (ein heidnischer Stammesfürst wird „Emîr al-mu’minîn“ angeredet), XV, p. 16 (satirische Polemik gegen den Götzendienst), XVI, p. 15—16, XVII, p. 60, 121, XVIII, p. 55 (koranische Phrasen in heidnischem Munde) u. a. m. Vgl. auch ZDMG. XXXII, p. 343.

4) Man kann diesbezüglich auf den Anfang der Geschichte des Juwelenhändlers ‘Alî al-Miṣrî verweisen in Tausend und Eine Nacht (ed. Bûlâk 1279) II, p. 343. 425. S. auch Lane, Manners and Customs II, p. 272.

Grabe eines Prinzen aus dem Geschlechte der 'Abbāsiden vorüber und sah dort Mädchen, die auf ihr Gesicht schlugen. Dieser Anblick veranlasste den Dichter zu folgendem poetischen Ausruf:

„Am Freitagmorgen war's, da sah ich in Sāmarrā' Augen, deren Thränenstrom jeden Zuschauer in Staunen versetzen konnte;
 Sie besuchen Gebeine, die im Erdreich verwesen; sie erwirken Vergebung der Sünden für diese Gebeine;
 Und wäre es nicht auch ohnehin der Rathschluss Gottes, dass der Staub wieder belebt werde bis zum Tage, da in die Šūr-trompete gestossen wird;
 So würde ich sagen, dass sie wieder zum Leben erweckt würden durch die thränenströmenden Augen derer, die sie besuchen u. s. w.“¹

Auf dem Gebiete des Todtencultus ist als eines der Residuen aus dem Heidenthum das bis in die moderne Zeit hineinragende Opfern von Thieren auf dem Grabe des Verstorbenen zu betrachten. Bei dem Begräbnisse des ägyptischen Vicekönigs Muḥammed 'Alī sind 80 Büffel geschlachtet worden; die muhammedanische Umdeutung und Anwendung, die dieses alt-arabische Todtenopfer erhält, besteht darin, dass das Opfer die Bestimmung habe, die kleineren Sünden des Todten zu sühnen und dass das Fleisch der geschlachteten Opferthiere unter die Armen vertheilt wird,² weswegen dies Opfer auch den Namen Al-kaffāra, d. h. Sühnopfer erhalten hat.³ In älteren Zeiten hat man sich noch enger an den altarabischen Gebrauch angeschlossen, indem man als Schlachtthier das Kameel beibehielt.⁴

4.

Unter den arabischen Gebräuchen, welche den Charakter des Todtenopfers nicht verleugnen können, wollen wir hier noch einem andern unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Derselbe wird noch aus der ersten Zeit des Islam erwähnt, wohl ein Ueberrest aus dem Kreise des noch in aller Bewusstseins lebenden Todten- und Heroencultus der Ġāhiliyya: wir meinen das Opfern der Haare zu Ehren von Verstorbenen. Von Lebîd wird ein Gedicht überliefert, das er beim Herannahen seines Todes an seine Töchter gerichtet haben soll:

1) Aġ. XV, p. 90, 4 ff.

2) E. W. Lane, Arabian Society in the middle ages ed. by Stanley Lane-Poole (London 1880) p. 261.

3) Manners and Customs I. c. p. 268. Dahin wird auch die bei Al-Ḳasṭalānî II, p. 527 ob. begründete Sitte zu rechnen sein, nach dem Tode des Muslim sieben Tage hintereinander fromme Mahlzeiten (für Arme) zu veranstalten, eine Sitte, der die muhammedanische Theologie die Erklärung untergeschoben hat, dass die Grabesprüfung des Rechtgläubigen sieben Tage dauert.

4) Aġ. I, p. 168, 9 ff. findet man ein Beispiel hiefür aus der Umejjadenzeit.

„Meine beiden Töchter hätten gewünscht, dass ihr Vater am Leben bleiben möge,
 „Bin ich denn aber ein anderer, als ein Mann aus Rabî'a oder Moḍar?
 „Kommt es eines Tags, dass euer Vater sterben wird,
 „So zerkratzt kein Gesicht und scheret kein Haar.“¹

Diese Nachricht findet ihre Analogie an einer andern Ueberlieferung, nach welcher Kejs b. Mas'ūd seiner Tochter, als sie vom Helden Lakîṭ b. Zurâra heimgeführt wurde, die Lehre gab, dass sie nach dem Tode desselben „weder ihr Gesicht zerkratzen, noch ihr Haupthaar opfern solle“.²

Als der grosse Kriegsheld Châlid b. al-Walîd starb, der im Heidenthume selbst gegen Muhammed und die Muslimen bei Bedr, Uḥud und am „Graben“ gekämpft hatte, da unterliess keine einzige der Frauen des Stammes der Banû Muġîra, ihren Haarschmuck auf das Grab des betrauerten Helden niederzulegen, — man denkt hier unwillkürlich an die griechische Sitte — d. h. — so setzt unsere Quelle erklärend hinzu — alle rasirten ihr Haupthaar und legten es auf das Grab des Châlid.³ In etwas späterer Zeit schneidet der Chalif 'Abd al-Malik beim Empfang der Botschaft vom Tode des 'Abdallâh b. al-Zubejr die Haarlocken seines eigenen Hauptes und die seiner kleinen Kinder ab.⁴ In diesen Fällen wird das Aufopfern der Haare wohl zunächst als äusserer Ausdruck der Trauer zu betrachten sein⁵ — aber das Niederlegen derselben auf das Grab des Hingeschiedenen hat den Anschein einer cultuellen Handlung, deren Ueberreste wir noch heute bei den Beduinen des Ostjordanlandes finden, wo die Frauen eine Zahl von Haarlocken auf das Grab hervorragender Todten legen.⁶ „Als Eigenthümlichkeit der hiesigen Beerdigungen bemerkten wir — so erzählt Palmer aus dem Gebiete des alten Moablandes — dass neben dem Grab öfter zwei Stäbe angebracht waren, über welche ein Seil gespannt war und an diesem hingen geflochtene Haarlocken als Opfer.“⁷ Dasselbe wird auch von den Arabern unweit des Serbâl-berges berichtet.⁸ Diese Thatsachen erklären uns auch die Nachricht aus dem III. Jhd., dass die Chârîgiten bei dem Grabe ihres Häuptlings Şâlih b. al-Muşarriḥ, der sich im Jahre 86 gegen die Chalifenherrschaft auflehnte, ihr Haupthaar zu rasiren pflegten.⁹ Das Rasiren des Haupthaares gilt bereits in früherer Zeit¹⁰ als besonderes Erkennungszeichen der Chârîgiten und darauf bezieht sich

1) Ag. XIV, p. 101. Ibn Hishâm zu Bânat Su'âd ed. Guid p. 183. Im Dîwân findet sich das Gedicht nicht.

2) Mufadd. Amthâl p. 20. 3) Ag. XV, p. 12.

4) Ansâb al-ashrâf p. 74. 5) Vgl. Jerem. 7: 29; Micha 1: 16 u. a. m.

6) Selah Merrill, East of the Jordan (London 1881) p. 511.

7) Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels p. 376. 8) Ebers, Durch Gosen zum Sinai p. 204.

9) Ibn Durejd p. 133. 10) ib. p. 139.

wohl ein apokrypher Traditionsausspruch, in welchem man dem Propheten die Frage vorlegen lässt, ob die Chàrìgiten ein besonderes Erkennungszeichen haben? worauf der Prophet antwortet: Jawohl, das Entfernen des Haupthaares (al-tasbîd) ist unter ihnen verbreitet.¹

Diese Nachrichten deuten auf Ueberreste cultueller Gewohnheiten. Die heidnischen Wallfahrer übten — neben anderen Zeichen der Ehrerbietung — das Scheeren des Haupthaares.² Die traditionelle Kenntniss von diesem Moment des altarabischen Cultus drückt sich auch in dem legendenhaften Berichte aus, dass ein südarabischer Herrscher, der erste, welcher die Ka'ba mit einer zierlichen Decke versehen haben soll, als er durch zwei Rabbiner zum Cultus der Araber bekehrt wurde, denselben Act der Verehrung vollzog. Als der Thakafite 'Urwa b. Mas'ûd, der seinen Wohnort als Heide verliess, um als bekehrter Muhammedaner zurückzukehren, nach fünftägiger Reise eines Abends in Tâ'if eintraf und geradezu in seine Wohnung ging, da fiel es einem Stammesgenossen auf, dass er nicht zuvor der Rabba einen Besuch machte, um bei dem Bildniss der Göttin sein Haupthaar abzulegen.³ Bemerkenswerth ist es noch, dass in einem dem 'Abdallâh b. Ubejj zugeschriebenen Gedicht folgender Schwur gebraucht wird: „bei dem, dem zu Ehren das Haar rasirt wird“, d. h. bei Gott!⁴

Im Zusammenhange dieser und ähnlicher Nachrichten muss dann auch — wie dies bereits Krehl angeregt hat⁵ — der in einigen biblischen Stellen Bestätigung findende Bericht des Herodot III, c. 8 betrachtet werden, wonach die Araber zu Ehren des Gottes Orotal einen Theil des Barthaares — die *κρόταφοι* — kahl schnitten. Es kann dabei nicht unerwähnt bleiben, dass auch Plutarch⁶ von den Arabern die Sitte erwähnt, die Haare am Vorderhaupte abzuschneiden.

Zu der cultuellen Bedeutung des Haaropfers gehören wohl noch zwei Gewohnheiten, die wir aus der Ueberlieferung des arabischen Heidenthums kennen. In erster Linie die altarabische Sitte, dass der in den Kampf ziehende Krieger das Haupthaar rasirt, als Symbol, dass er sich dem Tode für die Ehre des Stammes weihet.⁷ Es kann dies nicht bloss dem Zwecke

1) Kitâb al-aḍḍâd p. 199.

2) Ibn Hishâm p. 15; vgl. p. 749. Vgl. Wellhausen, Arab. Heidenthum p. 117, der eine Erklärung dieser Ceremonie bietet. Das Scheeren des Haupthaares bezeichnet nach seiner Ansicht die Aufhebung des geweihten Zustandes.

3) Wākidi-Wellhausen, Muḥammed in Medina p. 381. 4) *ibid.* p. 182.

5) Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber p. 32, wo noch andere Daten aus arabischen Dichtern zu finden sind.

6) Theseus c. 5.

7) *istibsâlan lil-mauti*, Al-Tebrîzî zur Ḥam. 255, 17; vgl. *jaum tahlâk al-li-mam Ṭarafa* 14: 1. Vgl. meinen Aufsatz in *Rev. de l'hist. des relig.* XIV, p. 49 ff.

eines Erkennungszeichens gedient haben, wie uns von einigen späteren Philologen gesagt wird. Der zur Ehre des Stammes unternommene Kampf war dem alten Araber eine heilige, religiöse Angelegenheit und es ist nicht auffallend, dass er sich zu demselben durch religiöse Handlungen rüstet, ebenso wie uns anderweitig bekannt ist, dass man sich auch zur Ausführung der Pflicht der Blutrache für den Ġâr durch religiöse Uebungen bei der Ka'ba weihet.¹ — Zweitens scheint auch die Gewohnheit, dass man dem Kriegsgefangenen die Haarlocken abschnitt — wie wir hierauf bereits p. 185 hingewiesen haben — nicht bloss die Beschämung und Erniedrigung des besiegten Feindes zum Zwecke gehabt zu haben, sondern sie hatte religiöse Bedeutung: die Haarlocken wurden den Göttern geopfert.² Damit hängt auch zusammen, dass der Stirnlocke (nâşija) noch in späterer Zeit ominöse Bedeutung zugeschrieben wird. Wenigstens deutet hierauf der arabische Sprachgebrauch, der manches Ueberbleibsel alter Anschauungen aufbewahrt hat. Man sagt: *shu'm al-nâşija*,³ *imra'atun mash'umat al-nâşija* (eine Frau von unglückbringender Stirnlocke),⁴ und im Gegensatz dazu: *mubârak al-nâşija*,⁵ selbst von Thieren: *dâbbatun ġadirat al-nâşija*,⁶ ein Sprachgebrauch, der in arabischen Volksbüchern überaus häufig ist.⁷ In diese Gruppe scheint auch der Ausspruch zu gehören: „*al-chejl ma'kûd fî nawâşihâ al-chejr*“ oder *al-baraka*, „an die Stirnlocke des Pferdes ist das Heil (oder der Segen) gebunden.“⁸ Schliesslich möchten wir als späten Nachklang noch den volkstümlichen Schwur bei der Schläfenlocke erwähnen (*waĥajât maḳşûşî*).⁹ In solchen Redensarten scheinen Residuen einer alten Anschauung aufbewahrt zu sein, nach welcher mit der Stirnlocke abergläubische Vorstellungen verknüpft werden. Diese Anschauung hat sich auch in folgendem Ḥadîth bei Mâlik erhalten: Wenn jemand von euch eine Frau heirathet oder eine

1) *Huḍejl*. nr. 198.

2) *Ağ.* III, p. 84 ult., wo der alte Glaube daran vorausgesetzt wird, dass das Darbringen der Stirnlocken die Götter versöhnt.

3) *Ṭab.* III, p. 465, 3; *Ağ.* XXI, p. 122, 15.

4) *Al-Damîrî* II, p. 110; vgl. „seine Stirnlocke ist in der Hand des Satans“ *Muw.* I, p. 171.

5) *Thier und Mensch* ed. Dieterici p. 81, 8; *Ḳarṭâs* ed. Tornberg p. 198, 9 v. u.

6) *Muḥîṭ al-muḥîṭ* s. v. ġdr.

7) *Sîrat 'Antar* V, p. 45, 5 v. u., *ba's nâşijatihâ* IX, p. 21, 7 v. u., *wejlaka jā mejshûm al-nâşija*, XV, p. 38, 8. *Sîrat Sejf.* XIII, p. 22, 3. Man sagt auch: Gott hat meiner nâşija auferlegt, dass u. s. w. *Tausend und eine Nacht* IV, p. 3. 15.

8) *B. Ġihâd* nr. 42.

9) *Dozy, Supplément* II, p. 352^b = *Tausend u. eine Nacht* III, p. 383, 13; vgl. *wa ḥaḳḳ ṭarṭûrî*, *ibid.* I, p. 233, 21.

Sclavin kauft, so ergreife er ihre Stirnlocke und bitte Gott um seinen Segen.¹

Es ist nach alledem die Auffassung nicht abzuweisen, dass das Aufopfern des Haupthaars nicht nur die Trauer um den Todten auszudrücken hatte, sondern ein cultueller Act zu Ehren des Todten war.²

5.

Wie verhielt sich nun der Islam zu jenen Gebräuchen des arabischen Heidenthums, namentlich aber, ausser den bisher erwähnten Trauergebräuchen, zu der Todtenklage (Nijâha), jener festen Institution der Ġâhiliġja, bei welcher schon in alter Zeit nicht nur die weiblichen Anverwandten des Verstorbenen, sondern gewerbsmässige Klageweiber beschäftigt waren und welche, wie es scheint, durch manche Gewohnheitsgesetze³ geregelt war, welche die Art derselben näher bestimmten?⁴

Die Begründer der neuen Religion und Lebensanschauung betrachteten die verzweiflungsvolle Wehklage und die Aeusserungen unbändiger Trauer als unvereinbar mit dem Gefühle der Ergebung in den Willen Allâh's und

1) Muw. III, p. 34. Der Prophet streicht die nâsġja desjenigen, den er segnet, Al-Fâkihî, Chron. d. St. Mekka II, p. 12, 5 v. u., und wo — wie bei neugeborenen Kindern — noch kein Stirnhaar vorhanden ist, berührt er die Stirnbaut, auf welcher später reichlicher Haarwuchs erfolgt, Imâm Aġmed bei Al-Damîrî II, p. 253, 9 v. u.

2) Für das oben ausgeführte Thema ist jetzt auch die Abhandlung von G. A. Wilken, Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indosinesiens, Heft II, Amsterdam 1887, zu beachten. Dieselbe erschien nach Abfassung des obigen Abschnittes, aus welchem einige Punkte der erwähnten Abhandlung vielleicht vervollständigt werden können. — Für das speciell Arabische: Wellhausen, Arab. Heidenth. p. 118.

3) Aus dem Kreise der Nijâha möge hier nur eine merkwürdige Notiz in Aġ. II, p. 138, 8 und X, p. 58, 3 u. erwähnt werden. Nach derselben haben die Frauen die Todtenklage um ihren verstorbenen Gatten stehend abgehalten, wenn sie die Absicht hatten, im Wittwenstande zu verbleiben und sich nicht wieder zu verheirathen. Zu erwähnen ist auch, obwohl nicht ausdrücklich als in die Ġâhiliġja zurückreichend, die Belehrung, die ein Araberfürst in der Sîrat 'Antar XX, p. 113 seiner Tochter in die Ehe mitgiebt: sie möge, wenn ihr Gatte stirbt, weder die Kleider zerreißen, noch die Haare scheeren, das Gesicht nicht zerkratzen und schlagen, sondern in ihren Stamm zurückkehren und erst dann die Trauerkundgebungen beginnen; vgl. oben p. 247 Anm. 1 und 2.

4) Bint al-ġaun nennt sich eine der hervorragendsten Klageweiber der Ġâhiliġja (s. den Vers des Muthakġab in der p. 243 Anm. 1 angeführten Stelle). Der Name ist wohl als Lakab zu betrachten, wörtlich: „Tochter der schwarzen (Trauer-) Farbe“ mit Hinblick auf die Beschäftigung dieser Frau.

der Resignation in seinen Rathschluss, was sie Şabr und İhtisâb nennen. „Mâshâ'a-llâhu, lâ ħaula wa lâ ħuwwata illâ bi-llâhi“, dies sollte der Wahlspruch der Gläubigen in allen Lebenslagen sein. Der Begriff des Şabr als Tugend war auch dem Heidenthume nicht fremd.¹ Vorislamische Dichter rühmen ihren Helden überaus häufig damit, dass er şabûr 'alâ-l-maşâ'ib, d. h. ausdauernd in Unglücksfällen, sei,² und Durejd b. al-Şimma wird von den arabischen Literaturhistorikern als derjenige bezeichnet, der diese Tugend unter allen Dichtern am trefflichsten zu verherrlichen verstand.³ Noch unter den heutigen Beduinen Arabiens ist — wie Doughty hervorhebt — in diesem vormuhammedanischen Sinne Şabr die hervorragendste Tugend (the chiefest beduin virtue).⁴ Aber erst der Islam fasste diese „Ausdauer“ als Ergebung in den Rathschluss Gottes. Während sie dem Heidenthume nur ein Attribut der Seelenstärke war, gilt dieselbe dem Muhammedaner als Act der Frömmigkeit, ganz so, wie die Erfüllung der Gebetspflicht oder des Spendens des Almosen (Sûre 22: 36).⁵ „Was am Körper der Kopf — so heisst es in einer jener apokryphen Chutba's des 'Alî, in welchen man die Ethik des Islam im Zeitalter ihrer Reife zum Ausdruck gebracht hat — das ist im Glauben das Şabr. Wer nicht Şabr hat, hat auch keinen Glauben, so wie ohne Kopf kein Körper besteht.“⁶ Dies ist eine andere Lebensanschauung als jene war, die sich in der Todtenklage und den Trauergebräuchen der Araber ausdrückte. Man müsse Allâh um Vergebung bitten für die Sünden des Verstorbenen,⁷ nicht aber dem letztern übermässige Ehren erweisen oder seinen Tod in überschwänglicher Weise beklagen.

Das Leichengebet (Şalât al-ġinâza) sollte an die Stelle der Todtenverehrung treten. Wir müssen aber beachten, dass diese Grundsätze sich im Islam nicht zu aller Anfang entwickelten und dass die religiösen Aussprüche, welche denselben Ausdruck geben und von denen wir mehrere noch erwähnen werden, erst Producte einer gereifteren religiösen Anschauung sind. Die „Mutter aller Gläubigen“, 'Â'isha nahm es ihrer Nichte noch

1) Vgl. Schrameier, Ueber den Fatalismus der vorislamischen Araber p. 37.

2) Vgl. Mufadd. 36: 11. 3) Aġ. IX, p. 5, 25.

4) Travels in Arabia deserta I, p. 103. Sie verstehen darunter besonders „a courageous forbearing and abiding of hunger“.

5) Bezeichnend ist es, dass der Ausspruch: faşabrûn ġamîlun, d. h. Ausdauer ist schön, der durch den Koran 12: 83 allgemein bekannt ist, bereits bei Al-Shanfarâ, Lâmijja v. 34 (wa lal-şabru in lam janfa'i-l-shakwu aġmalu) zu finden ist. Spätere Dichter haben ihn dann vielfach propagirt (Ĥam. p. 403, 2, Al-Damîri I, p. 248).

6) Al-'Ikḍ II, p. 169. 7) Al-Farazdaq ed. Boucher p. 19, 3 u.

sehr übel, dass sie bei dem Leichenbegängnisse ihres Gatten, mit dem sie in nicht sehr glücklicher Ehe lebte, „ihren Mund nicht aufthat“ zur Todtenklage.¹ In späterer Zeit hätte man diese Unterlassung nicht als Sünde angerechnet. Vielmehr wird eine stattliche Reihe von Traditionssätzen überliefert, in denen Muhammed die Trauergebräuche der Araber verpönt und ihre Uebung verbietet.² „Der Todte wird bestraft für manches Wehklagen der Hinterbliebenen“³ — mit dieser Drohung sollten die Ueberlebenden eingeschüchtert werden. „Wer eines Todten wegen die Kleider zerreisst, gehört nicht zu uns und wer sein Antlitz schlägt oder die Ausrufe der Ġāhiliġġa anwendet, gehört nicht zu uns.“ Auch das Entfernen des Haupthaares und das Bedecken des Hauptes mit Staub wird von Muhammed verpönt und alle diese Lehren werden mit Thatsachen aus der Umgebung des Propheten und seiner nächsten Nachfolger beleuchtet.⁴ Von ‘Omar erzählen sie, dass er die Schwester des Abû Bekr bestraft habe, weil sie für den verstorbenen Bruder die Todtenklage anstimmte.⁵ Der Lohn der Klageweiber wird in der Tradition auf eine Linie mit den verächtlichen Erwerbsgattungen gestellt und gesetzlich diesen vollständig gleich geachtet.⁶ Fromme gottergebene Männer haben denn auch die in den traditionellen Lehren ausgedrückten Mahnungen in den traurigen Lagen des Lebens zur Richtschnur ihrer Führung genommen und in frommen Erzählungen zum Ausdruck gebracht. Den Ĥusejn lässt man vor seinem Tode zu seiner Schwester sagen: O, meine Schwester! Finde Trost in der Tröstung Allāh’s, denn ich und alle Muslimen erblicken in dem Propheten Gottes ein nachahmungswürdiges Muster. Ich beschwöre dich, dass du meinethalben kein Kleid zerreissest, kein Antlitz zerkratzt und keine Wehklage anstimmest.⁷ Der Traditionarier Ibn ‘Abbas, der sonst der Poesie nicht abgeneigt war, verstopfte das Ohr, wenn er den Ton der Todtenklage hörte.⁸ Selbst das Tragen besonderer Trauerfarben wird von den Vertretern der muhammedanischen Anschauung vermieden.⁹

1) Ag. X, p. 56, 21.

2) Ebenso wie das Gesetz des Solon bei den Griechen (Plutarch c. 12), das XII-Tafelgesetz bei den Römern die überschwängliche Todtenklage zu mässigen suchte. Cicero, De legibus II, c. 23.

3) Diese Anschauung stimmt vollständig mit der in wesentlich verschiedenen Kreisen vielfach bezeugten volksthümlich-religiösen Vorstellung überein, dass man den Todten nicht zu sehr beweinen dürfe und dass Thränen, welche auf ihn fallen, ihn wie Feuer quälen, dass dadurch seine Ruhe gestört wird u. a. m. Vgl. Julius Lippert, Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch (Berlin 1882) p. 409.

4) B. Ġanāiz nr. 32—35, 37—39. 5) B. Chuṣûmât nr. 4.

6) Igârat nr. 20. 7) Al-Jaġûbi II, p. 290. 8) Ag. I, p. 35, 9.

9) Burton, A pilgrimage to Mekka and Medina (Leipzig 1874, Tauchnitz) II, p. 160.

In dieser Reihe ist bemerkenswerth, dass der Islam (wohl noch nicht Muhammed selbst) ausser der Todtenklage den Frauen noch verbietet, die in der Ġāhilijja üblichen Trauergebräuche der Frauen (ihdād) nach dem Tode eines andern als des Gatten länger als drei Tage zu üben. Diese Trauergebräuche wurden in neuerer Zeit öfter besprochen¹ und es sei hier nur hinzugefügt, dass das Wegschleudern des Thieres² und des Mistes nach Verlauf des Trauerjahres wohl eine symbolische Handlung sein sollte, um auszudrücken, dass die Trauernde nunmehr alle Gemeinschaft mit dem Verstorbenen gelöst habe.

Es giebt eine ganze Gruppe von Aussprüchen, in welchen der Prophet verbietet, das Schicksal, den Zeitlauf (al-dahr) zu schmähen; diese Aussprüche sind bereits anderwärts zu anderem Zwecke vorgeführt worden.³ Ich glaube, dass der Islam auch mit diesem Verbot gegen die heidnischen Trauergebräuche polemisire. Die Klagegedichte der alten Araber enthalten nämlich häufig die Schmähung des Schicksals ob des betrauten Unglücks; eine grosse Anzahl solcher Gedichte, welche uns überliefert ist, beginnt mit dem Ausruf: „laḥâ-llāhu dahran“ u. s. w., „Gott verdamme ein Schicksal, welches“ u. s. w.⁴ In solchen Worten prägt sich eine Anschauung aus, die der Islam nicht billigen mochte und der Gegensatz des Islam zu derselben ist die Idee der Dahr-traditionen.

Derselbe Protest ist in jener Bestrebung der frommen Anhänger Muhammeds enthalten, alles was einer Todtenverehrung ähnlich ist und als solche im Heidenthum üblich war und auch durch den Islam praktisch nicht überwunden wurde, zu vermeiden und abzulehnen.⁵ Sie gehen hierin so weit, dass sie aller übermässigen Trauerbezeugung in Bezug auf ihre eigene Leiche durch directe Verfügungen vorbeugen. In der ältesten Zeit des Islam scheint es noch Sitte gewesen zu sein und diese Sitte ist wohl

1) Vgl. Wilken, *Het Matriarchaat* p. 45 und desselben Verf.'s *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indosiniens*, Anhang I, p. IV, Anm. 10. Wellhausen, *Arab. Heidenth.* p. 156. Die besten Quellen für den an diesen Stellen erwähnten sonderbaren Gebrauch sind Muw. III, p. 83; B. Ṭalāk nr. 45.

2) Die Worte *taftaḍḍu bihi*, worunter die ältesten Commentatoren das Wegschleudern des Thieres verstehen, ist sprachlich und inhaltlich unklar. Mālik setzt hinzu, dieser Gebrauch wäre *kal-nushra*, eine Art Zauber. Auch andere Erklärungen werden erwähnt, darunter auch die, dass *fḍḍ VIII* ein Denominativ von *fidḍa*, Silber, sei und das Wort darauf Bezug habe, dass sich die Frau wusch und reinigte, um weiss wie Silber zu erscheinen.

3) Die *Zāhiriten* p. 153—55. 4) *Ḥam.* p. 479. 480 u. a. m.

5) Nur gegen das Opfern von Thieren an den Gräbern finden wir merkwürdigerweise kein directes Verbot in den Traditionen; es sei denn, dass man an dem koranischen Verbote des Opfern auf den *Anṣūb* Genüge gefunden habe.

aus dem Heidenthume übernommen worden,¹ dass man über dem Grabe einer verehrten Person ein Zelt aufschlug² und sich in demselben längere Zeit nach der Beerdigung aufhielt. Sehr lebhaft wird diese Trauersitte gelegentlich der Trauer des Dichters Artât (st. im VIII. Jahrzehnt d. H.) um seinen Sohn 'Amr beschrieben. Nach dessen Tode schlug der Vater sein Zelt beim Grabe auf und weilte ein Jahr lang darin. Als der Stamm, dem er angehörte, weiter ziehen wollte, um Weideplätze zu suchen, rief der trauernde Vater dem Verstorbenen zu: „Ziehe mit uns, o Abû Salmâ.“ Und als ihn die Stammesangehörigen bei seinem Verstande, bei seiner Religion beschworen, den eingebildeten Verkehr mit jemand aufzugeben, der schon seit einem Jahre unter den Todten weilt, da bat er noch für eine Nacht um Aufschub der Reise. Früh morgens zog er sein Schwert und schlachtete sein Reithier auf dem Grabe des Verstorbenen. Aber noch immer war er nicht zur Trennung zu bewegen und die Genossen mussten aus Mitleid mit ihm noch länger in der Nähe des Grabes weilen.³ Wir sehen hieraus, was das Aufschlagen der Kubba am Grabe zu bedeuten habe; es sollte damit ausgedrückt werden, wie schwer den Ueberlebenden der Abschied von dem Heimgegangenen ankomme und leicht widerlegt sich, wenigstens mit Bezug auf den Culturkreis, der uns hier beschäftigt, die Theorie des englischen Anthropologen James S. Frazer, der einen grossen Theil der Leichen- und Trauerceremonien der verschiedensten Völker damit erklärt, dass durch dieselben die völlige Lossagung von dem Geiste des Verstorbenen ausgedrückt werden sollte, sowie er auch der Sitte der Verstümmelung des Körpers und der Anlegung von Kleidern, die eine andere Farbe als die gewöhnliche Kleidung haben, die ursprüngliche Absicht unterlegt, durch Veränderung der äussern Erscheinung dem etwa rückkehrenden Todten beziehungsweise dem Geiste desselben unkenntlich zu werden.⁴ Diese Theorie zu beurtheilen ist hier nicht der Ort; wohl aber darf auch bei dieser Gelegenheit ausgesprochen werden, dass eine nähere Betrachtung der Trauergebräuche der Ġâhiliġja dieselben den Verallgemeinerungen Frazers entschieden entziehen muss. Die oben p. 253 angeführte Sitte zeigt ganz besonders, dass die Lossagung vom Todten nicht in den Trauergebräuchen, sondern in dem Abbrechen derselben zum Ausdruck kommt. Ein beliebter Klageruf der Klageweiber und der Dichter von

1) In alter Zeit errichtete man auch zu Ehren hervorragender Gäste, die das Zeltlager besuchten, Ehren-Kubba's, Aġ. VII, p. 170 (Ka'b im Lager der Banû Taġlib).

2) Al-Ja'kûbî II, p. 313: über dem Grab des 'Abdallâh b. 'Abbâs in der Moschee von Ta'if wird ein Zelt (fustât) aufgeschlagen. 3) Aġ. XI, p. 144; Wellhausen p. 162.

4) On certain Burial Customs as illustrative of the primitive theory of the Soul (Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. XV, nr. 1, 1885, p. 64—100).

Klageliedern war: „lâ tab‘ad“, d. h. „entferne dich nicht“, ein Ruf, der in dieser und synonymen Formen in der Marâthî-literatur so häufig wiederkehrt,¹ dass Rückert in den Noten zu seiner Uebersetzung der Ḥamâsa mit vollem Rechte auf denselben als charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Dichtungen besonderes Gewicht legt. Als Al-Ḥasan, der Enkel des Chalifen ‘Alî, starb, da schlug seine Frau ein Zelt (ḡubba, daraus ist später die Benennung für Grabeskapellen geworden) über sein Grab; dieses Zelt hielt sie ein Jahr lang aufrecht und als sie es abbrach, da hörte man — so wird erzählt — eine himmlische Stimme rufen: „Haben sie denn schon wiedergefunden, was sie verloren haben?“ worauf eine andere Stimme entgegnete: „Nein! aber sie haben sich in ihr Schicksal ergeben und haben sich entfernt!“²

Diese Sitte hat schon sehr früh die Missbilligung der Rechtgläubigen erregt; hierauf deutet unter anderem der Bericht, dass Ibn ‘Omar beim Anblick eines Zeltes (fustât) über dem Grabe des ‘Abd al-Raḥmân b. Abî Bekr seinem Diener zurief: „Entferne das Zelt, denn nur die frommen Werke der Verstorbenen werden ihm Schutz und Schatten bieten können.“³ In diese Ordnung gehört auch folgende dem Eroberer ‘Amr b. al-‘Âṣî — allerdings ist dieser nicht Typus eines rechten Muslim — zugeschriebene letztwillige Verfügung: „Wenn ich sterbe, so weinet nicht um mich und es möge meiner Bahre kein Lobredner (mâdiḡ) und kein Klagerufer (nâ‘iḡ) folgen, schüttet nur Staub auf mein Grab, denn meine rechte Seite ist des Staubes nicht würdiger als meine linke. Setzet weder ein hölzernes noch ein steinernes Zeichen auf mein Grab. Wenn ihr mich begraben habt, so setzt euch noch an mein Grab, so lange als das Schlachten eines Kameels und das Verteilen des Fleisches dauern könnte, damit ich mich so lange noch eurer Gesellschaft erfreue.“⁴ In demselben Sinne soll Abû Hurejra (st. 57), wie

1) z. B. im Trauerlied des Ta‘abbata auf Al-Shanfarâ Ag. XIV, p. 130, 18, ib. XXI, p. 137, 3; Ḥam. p. 89 ult., 410, 10 v. u., 454 v. 23, 471 ult.; Jâḡût II, p. 671, 5 u. a. m. Al-‘Iḡd II, p. 11, 19. „Sie sagen: Entferne dich nicht und dabei begraben sie mich; aber wo ist denn der Ort des Scheidens, wenn es nicht mein Ort (Grab) ist?“ so schliesst Mâlik b. al-Rejb das Gedicht, in welchem er sein eigenes Begräbniss schildert. Vgl. auch Kremer l. c. p. 167 und den bei Nöldeke, Beiträge zur Kenntn. d. Poesie d. alten Araber p. 69, 1 angeführten Vers (= Ag. III, p. 18, 4). Es ist nicht auffallend, dass auch die muhammedanischen Marâthî-dichter diese Formel beibehalten, z. B. das Trauergedicht des Kuthejjir auf den Tod seines Freundes Chandak, Ag. XI, p. 48, 15.

2) B. Ġanâ‘iz nr. 62. 3) ibid. nr. 82.

4) Al-Damîrî (s. v. ġazûr) I, p. 243 aus der Traditionssammlung des Muslim; Al-‘Iḡd II, p. 5. Al-Damîrî spricht die Ansicht aus, dass der Schluss dieses Dictums auf das Fleischhauergewerbe zurückzuführen ist, welches ‘Amr in seinen früheren Jahren übte.

dies in mehreren Traditionssammlungen beglaubigt wird, als er sein Ende herannahen fühlte, den Wunsch geäußert haben: „Schlaget kein Zelt über mich, folget mir nicht mit dem Rauchfass, sondern eilet¹ mit meiner Leiche!“²

Das Zelt wurde in späterer Zeit zur Grabeskapelle, zum Mausoleum; den Namen *Ḳubba* behielt auch dieser künstliche Bau. Als nun die Muhammedaner begannen, das Grabmal heiliger und frommer Personen mit monumentalen Bauten zu schmücken, da begegnete auch dieses Bestreben der Missbilligung der Anhänger der Lehre Muhammeds. Ausser den Traditionssätzen, die diese Missbilligung zum Ausdruck bringen, finden wir dieselbe auch in Form der öfter vorkommenden Legende, dass solche Bauten bald nach ihrer Vollendung durch den Heiligen selbst, dessen Grabesstätte sie zu schmücken bestimmt waren, zerstört wurden, so dass sie in Stücke zerfielen. Solcher Zerstörung fiel — so erzählt die Legende — das Mausoleum des *Aḥmed b. Ḥanbal* in *Bağdâd* zum Opfer³ und die *Ḳubba* des algierischen Heiligen *Aḥmed al-Kabîr*, welche die dankbaren Moriskos im Jahre 900 d. H. ihrem Beschützer mit grossem Aufwande errichteten, wurde über Nacht zur Ruine, und diese Selbstzerstörung wiederholte sich, so oft die Baumeister dazu schritten, das zerstörte Denkmal von neuem zu errichten.⁴ Dieselbe Legende wird auch vom Grabe des Stifters des *Naḳischbendî*-ordens, *Bahâ' al-dîn* in dem Dorfe *Baweddîn* bei *Buchârâ*, erzählt. Auch dies Grab liegt unter freiem Himmel, ohne von einer Kuppel umwölbt zu sein; nie wollte es gelingen, eine darüber erbaute *Ḳubba* dauernd zu erhalten.⁵ Die Frommen wollten sich in ihrer Bescheidenheit mit einem einfachen Grabe begnügen. Solche Legenden stehen im Grunde genommen im Dienste jener alten, in vielen Traditionssätzen zum Ausdruck gebrachten muhammedanischen Anschauung, wonach das Grab nicht als Stätte des Gebetes benutzt werden dürfe,⁶ eine Gefahr, die durch das Errichten moscheenähnlicher Grabesdenkmäler — wie die Erfahrung gezeigt

1) Den Wunsch, dass man mit seiner Leiche eile, äusserte auch der Chalif *Al-Ma'mûn* in seiner letztwilligen Verfügung über seine Beerdigung, *Ṭab.* III, p. 1136, 15.

2) *Ibn Baṭûṭa*, *Voyages* II, p. 113. 3) *Ibn Ḥağar* IV, p. 398.

4) *Trumelet*, *Les Saints du Tell* I, p. 246.

5) *Vámbéry*, *Reise in Centralasien*, XV. Abschnitt. Der hier an mehreren Beispielen nachgewiesene sagenhafte Zug von sich selbst zerstörenden Gebäuden ist auch in anderen Kreisen zu finden. *Quaresmius* erzählt, dass die Muhammedaner an Stelle der *Ananiaskirche* in *Damascus* eine *Manâra* für ihren Gottesdienst erbauen wollten; dreimal machten sie den Versuch, doch immer zerstörten unsichtbare Hände das begonnene Bauwerk (*De terra sancta* VII, c. 2).

6) *Muw.* II, p. 12, IV, p. 71; *B. Şalât* nr. 48. 55; *Taṭawwu'* nr. 9; *Al-Bağawî*, *Maşâbîḥ al-sunna* I, p. 37.

hat — sehr nahe gerückt war. Dieselbe Bestrebung sollte auch jener — mit anderen Traditionen allerdings im Widerspruch stehender — Bericht zum Ausdruck bringen, nach welchem der Prophet es gemissbilligt haben soll, vor einem Leichenzuge, und wäre er auch der eines Muslim, zum Zeichen der Verehrung sich zu erheben.¹

Auch das, freilich erfolglose, Bestreben einiger Theologen, das Abhalten der *Ṣalât al-ġanâza* möglichst aus der Moschee zu verbannen,² wollte der Tendenz dienen, von diesem Ritus die Attribute eines scheinbaren Totten-cultus fern zu halten. Schon in der ältern Zeit des Islam hatte dies Bestreben keinen Erfolg. Dass aber eine solche Tendenz seitens einiger Theologen schon in alter Zeit vorhanden war, zeigt folgender Bericht des Mâlik b. Anas: ‘Â’isha gab den Befehl, dass man die Leiche des Sa’d b. Abî Waqqâs vor ihr vorüber in die Moschee trage, damit sie dort für den Verstorbenen beten könne. Die Leute widersetzten sich diesem Befehl (sie wollten einer Leiche den Eintritt in die Moschee nicht gestatten). Da sprach ‘Â’isha: „Wie schnell machen es doch diese Leute?“³ hat denn der Prophet über der Leiche des Suhejl b. Bejdâ’ anderswo gebetet als in der Moschee?“⁴ Es liegt wohl hier die Meinungsverschiedenheit zeitgenössischer Theologen vor, welche nach der in dieser Literatur herrschenden Methode in die älteste Zeit des Islam zurückverlegt wird. Was man vom Propheten anführt, ist allem Anscheine nach die im II. Jhd. im Hîgâz herrschende rituelle Praxis, die man nicht im Unrechte belassen konnte.

In der Geltendmachung der hier dargelegten Anschauungen des Islam haben die öffentlichen Autoritäten das ihrige beigetragen; man bestrebte sich, durch polizeiliche Massnahmen der Wiederkehr heidnischer Trauersitten entgegenzuarbeiten und die Nothwendigkeit der getroffenen Verfügungen zeigt uns erst recht, wie der alten Sitte nur sehr schwer entgegengearbeitet werden konnte. Unter der Regierung des ‘Omar II. untersagt der Statthalter ‘Adijj b. Artât (st. 100) die Todtenklage;⁵ im III. Jhd. erlassen mehrere Statthalter von Aegypten strenge Befehle gegen dieselbe und verschärfen ihr Verbot durch Züchtigungen, welche gegen die Zuwiderhandelnden verhängt werden.⁶ Es ist fast selbstverständlich, dass in den Gesetzcodices, gestützt

1) Vgl. die Stellen in der *Revue de l’histoire des religions* XVI, p. 160f.

2) *Kuṭb al-dîn*, Chroniken der Stadt Mekka III, p. 208—10.

3) „mâ asra’a al-nâs“ wird verschiedenartig erklärt: a) wie schnell vergessen sie die Sunna des Propheten? (diese Erklärung des Mâlik ist auch in die Fassung mancher Texte eingedrungen: *mâ asra’a mâ nasija al-nâs*); b) wie schnell sind sie beim Tadeln und Schmähen! so erklärt Ibn Wahab.

4) *Al-Muwaṭṭa’* II, p. 14. 5) *Al-Farazdaq* ed. Boucher p. 67.

6) Die Stellen aus *Abû-l-Maḥâsin* findet man jetzt bei Karabaeck in den Mittheilungen aus der Papyrussammlung d. Erzherzog Rainer I, p. 100.

auf die vielen dahingehörigen Aussprüche der Tradition, die Todtenklage und alle dieselben begleitenden Ausdrücke der Trauer strengstens untersagt werden.¹ Auch Andersgläubige müssen sich der Todtenklage enthalten. Im sogenannten Bund 'Omars mit den Juden und Christen, in welchem die Bedingungen, unter welchen diese nach dem Staatsrechte des Islam in muhammedanischen Ländern wohnen dürfen, aufgezählt sind, lässt man den Chalifen auch die Bedingung festsetzen: „dass sie bei Unglücksfällen nicht schreien und beim Tod ihrer Verwandten nicht öffentlich wehklagen dürfen.“²

In grossen Städten gehörte die Beaufsichtigung der Kundgebungen der Trauer mit zu dem Wirkungskreis des Polizeivogtes, sowie die Controle über das rituelle Leben überhaupt im muhammedanischen Gemeinwesen diesem Beamten oblag.³ Ibn al-Athîr al-Ġazarî (st. 637), Bruder des gleichnamigen Geschichtschreibers, der unter Saladin das Amt eines Hofsecretärs bekleidete, theilt uns in seinem Werke über Stilistik unter anderen Proben des officiellen Stiles auch ein Decret mit, das er gelegentlich der Ernennung eines Muhtasib aufsetzte,⁴ ein Document, welches uns in die socialen Verhältnisse jener Zeit einen tiefen Blick zu werfen gestattet und von diesem Gesichtspunkte aus einer eingehenden Bearbeitung würdig wäre. In diesem Ernennungsdecret, welches zugleich die Instruction für den neuernannten Beamten enthält, heisst es: „Zu den Dingen, in welchen man der religiösen Summa zuwider zu handeln pflegt, gehört auch das Abhalten von condolirenden Versammlungen⁵ und das Tragen von schwarzen oder blauen Trauerkleidern⁶ und das Nachahmen der Ġâhilijja durch Todtenklage und Jammern,

1) z. B. Minhâg al-ṭâlibîn ed. Van den Berg I, p. 221. In der ḥanaftischen Schule hat sich diesbezüglich eine weniger puritanische Auffassung zur Geltung gebracht, Raḥmat al-umma p. 36, 13.

2) Al-Hamadânî, *Dachîrat al-mulûk* in Rosenmüller, *Analecta arabica* I, p. 22 (Text) nr. 19.

3) Die Oxforder Hschr. Bodl. nr. 315, welche von der Amtsbefugniss des Muhtasib (Polizeivogt) handelt, enthält in ihrem V. Kapitel die Befugnisse dieses Beamten hinsichtlich der Leichenfeier (Nicoll-Pusey, *Biblioth. Bodl. Catalogus* p. 96).

4) Al-mathal al-sâ'ir p. 353.

5) Vgl. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* II, p. 126^b zu d. W. 'azâ.

6) Vgl. *Ansâb al-ashrâf* p. 77. Zur Zeit der Ġâhilijja waren schwarze Trauerkleider üblich. *Ḍamra al-Nachshalî* (ZDMG. XII, p. 63): „Werden wohl meine Kameelweibchen ihr Gesicht zerkratzen oder ihren Kopf mit schwarzen Tüchern umwickeln?“ Eine Frau, welche sich in schwarze Trauerkleider (silâb, sulub) hüllte, nannte man musalliba, ib. p. 67 unten. Labîd p. 37 v. 1 nauḥu musallibin, und die schwarzen Trauerkleider (al-sulub al-sûd) in einem bei Ġauh. s. v. rmḥ angeführten Trauergedicht desselben Dichters. Vgl. auch Ibn Hishâm p. 627, 2 und Bint al-ġaun (oben p. 251 Anm. 4). Die dunkle, besonders schwarze Trauer-

das übermäßige Weinen und die übertriebene Zerknirschung des Herzens, die an die unverhüllte Erzürnung Gottes grenzt. Die Frauen verabreden sich, über den Gräbern Zelte aufzuschlagen und benutzen die Feiertage als Zeiten bestimmt zur Zusammenkunft der Gräberbesucher mit den Besuchten (d. h. den Hingeschiedenen). So werden die Trauerfälle Gelegenheiten zu Gastmählern und die Zeiten der Wehklage Anlässe zu geselligen Zusammenkünften.“ Dies letztere entspricht zumeist der Volkssitte in Aegypten, während die Klage über die Beibehaltung der heidnischen Trauergebräuche auf die weitesten Kreise Anwendung finden kann.

Denn trotz aller entgegengesetzter Bestrebungen der Frommen und ihrer Unterstützung durch die weltliche Autorität hat sich die heidnische Art der Trauer und der Todtenverehrung, wenn sie auch vieles Barbarische abgestreift hat, im Islam dennoch in erheblichen Resten zu erhalten gewusst. Die Trauergedichte aus der ‘Abbâsidenzeit unterscheiden sich nur wenig von jenen, die uns aus dem Heidenthum erhalten sind.¹ Die Abwesenheit der Klageweiber von der Leichenbestattung eines fern von den Angehörigen verstorbenen Theuern wird geradezu unter Ausdrücken des Bedauerns hervorgehoben,² so sehr dachte man sich ihre Anwesenheit als unerlässliche Bedingung eines anständigen Begräbnisses. Gewerbsmässige Klageweiber lassen zuweilen Trauergedichte durch geschickte Poeten für sich in Vorrath anfertigen, um dieselben dann gelegentlich bei Leichenzügen zu verwenden.³ Wie weit man in dem Ausdrücke der Pietät vor ehrwürdigen Todten ging, zeigt z. B. die Elegie des Farazdaq über den Tod des Chalifen ‘Abd al-‘Azîz b. Marwân, wo er unter anderen sagt: „Sie küssen den Staub, der seine irdischen Reste bedeckt,⁴ so wie im Heiligthum, zu welchem die Pilger wallen, der (schwarze) Stein geküsst wird“,⁵ während wieder andererseits

kleidung der Frauen (hidâd) benutzt mit Vorliebe der Dichter des IV. Jhd. Abû-l-‘Alâ al-Ma‘arrî in seinen Vergleichen; er vergleicht mit der Trauerkleidung die dunkle Nacht, die schwarzen Flügel des Raben u. a. m. (Sakṭ al-zand I, p. 67 v. 6, 120 v. 4, 166 v. 2; II, p. 57 v. 6, 58 v. 2), ein Beweis, wie gewöhnlich der Gebrauch solcher Kleidung zu jener Zeit in Syrien und Mesopotamien war.

1) Häufig haben spätere Dichter die Phrasen der älteren nur gedankenlos copirt und dieselben als typische Ausdrucksweise ohne realen Grund angewendet. So z. B. sind die Worte aus dem Trauergedichte bei Wright, Opp. arab. p. 109, 6 (vgl. Ansâb al-ashraf p. 331, 5) in einem Trauergedicht des Muḥammed al-Lejthî über Jezîd b. Mazjad (st. 185) wiederzufinden: „Werden wohl nach dem Tode Jezîd’s die Weinenden die Thränen sparen, oder ihre Wangen schonen? (Ağ. XVIII, p. 116 ult. = Al-‘Iḳd a. a. O. p. 35, 8 v. u.).

2) Ağ. XVIII, p. 20, 26. 3) *ibid.* III, p. 34 unten; VI, p. 48.

4) Vgl. hierzu Al-Mejdânî II, p. 143, 1.

5) Dîwân ed. Boucher p. 19 penult. Die vom Grabe genommene Erde diente manchem Aberglauben. Al-Firûzâbâdî erwähnt (Kâm. s. v. slv) den Volksglauben,

unter den Schmähungen, mit denen zur selben Zeit ein Dichter den Stamm seiner Gegner trifft, auch der Umstand Platz findet, dass der gegnerische Stamm die Gräber der Genossen geringschätzig behandelt.¹

Unter allen Resten des Todtencultus hat aber der Islam keine mit kräftigerer Missbilligung begleitet, als die Institution der Todtenklage. Um der Verpönung derselben mehr Nachdruck zu geben, hat die spätere Exegese in dem Koranverse 60: 12 das Verbot der Todtenklage gefunden. „Wenn die rechtgläubigen Frauen — so heisst es da — zu dir kommen, um dir zu huldigen (sich verpflichtend), Allâh kein Wesen beizugesellen, nicht zu stehen, nicht zu buhlen, ihre Kinder nicht mehr zu tödten und dir in Allem, was gut ist, nicht widerstreben zu wollen, so nimm ihre Huldigung an.“ Die Worte: „dir in Allem, was gut ist u. s. w.“ werden auf das Verbot der Todtenklage, welche zumeist von Frauen geübt wurde, bezogen.

Man weiss aber, wie wenig alle diese Verbote des Islam gefruchtet haben, wie selten es ihnen — trotz einiger vereinzelter Versuche — gelungen ist, die Uebung von Gebräuchen aufzuheben, welche in jenen Ländern, in welchen jetzt der Islam herrscht, seit uralten Zeiten eingebürgert waren und noch jetzt ohne Unterschied der Confession² ausgeübt werden, Gebräuchen, von welchem der Spötter von Samosata mit Recht sagen konnte: „Zu dieser unvernünftigen Gewohnheit der Todtenklage scheinen sich alle Völker des Erdbodens das Wort gegeben zu haben.“³ Noch lange nach Muhammed,

dass einem Grabe entnommene Erde, in Wasser gelöst, den Liebesgram heilt; dieser Trank wird Sulwân genannt; vgl. Trumelet, *Les Saints du Tell* p. 319. Die Schî'iten schreiben bekanntlich der Erde, welche dem Grabe Hasan's, Husejns oder anderer Imame entnommen wird, besondere Heil- und Schutzkräfte gegen allerlei Krankheiten zu. Die Chäk-i-Kerbelâ soll unter anderen Tugenden auch die Kraft haben, die Windbraut zu besänftigen, wenn man von der heiligen Erde ein paar Körner dem heulenden Element entgegenstreut (Abd al-Kerîm, *Voyage de l'Inde à la Mekke*, übers. von Langlès, Paris 1747, p. 113). Um der in Anbetracht der grossen Nachfrage voraussichtlichen Erschöpfung dieser Heilmittel zuvorzukommen, behaupten sie, dass jene Heilkraft nicht ausschliesslich den heiligen Gräbern, sondern dem ganzen Erdreich innewohnt, welches dieselben im Umkreis von vier Quadratmeilen umgiebt. Muhammed b. Ahmed al-Kummî hat diesen Aberglauben in seinem Kitâb al-zijârât ausführlich behandelt und im Keshkûl p. 107 findet man Auszüge aus dieser Darstellung.

1) Ag. II, p. 104, 13.

2) Auch die Juden des Orients haben die Sitte der Todtenklage, von welcher in den biblischen und talmudischen Schriften so oft die Rede ist (Geiger, *Jüdische Zschr.* XI, p. 257), bis zum heutigen Tage aufrecht erhalten. Ueber Klageweiber in Jerusalem berichtet Schwarz, in Geiger, *Wissensch. Zschr. für jüd. Theologie* IV (1839), p. 303, Lunz im *Jahrbuch Jerusalem* I, hebr. Theil p. 11.

3) Lucians sämmtliche Werke, übersetzt von Wieland (Ausgabe von 1798), V, p. 205: „Von der Trauer um die Verstorbenen.“ Sehr belehrend für die

sogar bis in die neueste Zeit herab, finden wir, mit Ausnahme weniger Gegenden, wie z. B. des traditionstreuen Medina,¹ die Todtenklage in voller Geltung. Auch in Südarabien scheint sie früh dem muhammedanischen Gesetz gewichen zu sein. Der Geograph und Historiker Südarabiens im IV. Jhd., Al-Hamdânî, widmet einen eigenen Abschnitt eines nicht zugänglichen Werkes der Beschreibung der südarabischen Todtenklage und ein besonderer Paragraph seiner durch D. H. Müller herausgegebenen „Geographie der arabischen Halbinsel“ zählt jene Orte Jemens auf, an welchen die Todtenklage zur Zeit des Verfassers geübt ward; es ist im Ganzen der kleinere Theil der beträchtlichen Provinz. Aber es ist auch belehrend, zu sehen, in welchen Formen sich dort der altheidnische Gebrauch erhalten hatte. In Chejwân wird die Todtenklage über einen Verstorbenen so lange geübt, bis ein anderer Mann seines gleichen stirbt und sich die Klage um den letztern an jene um den früher Verstorbenen anschliesst. Ausser der durch Klageweiber ausgeführten Nijâha waren dort auch Wechselgesänge üblich, bei denen einestheils Klageweiber, anderntheils Mawâlî-männer mitwirkten.² Das Weichen der Todtenklage vor den Gesetzen des Islam ist aber immerhin nur eine Ausnahme; in den meisten Gebieten, wo sie in vorislamischer Zeit einheimisch war, hat sie sich auch fürder zu erhalten gewusst.³

Am vollkommensten und durch den Islam am mindesten abgeschwächt hat sich dieser Brauch in Syrien erhalten und dem besten Kenner dieses Theiles des Morgenlandes verdanken wir eine ausführliche Darstellung der Todtenklage in Syrien,⁴ welche uns zeigt, wie machtlos die abschreckenden Drohungen der Tradition und der spätern Theologie⁵ gegenüber den uralten Einrichtungen der semitischen Gesellschaft sich erwiesen; hat man doch in Beerdigungsgebräuchen auch sonst uralte Sitten bis in die späteste Zeit festgehalten.⁶ Man hat, um diese Zähigkeit der alten Institution zu charakte-

heidnischen Ueberreste, die sich in der Todtenklage zu erhalten pflegen, ist ein Aufsatz über diese Gebräuche in Grossrussland, *Globus*, Bd. 50 (1886), p. 140, ferner über die Todtenklage in Mingrelien: *Revue de l'histoire des religions* XVI, p. 90 ff.

1) Burton l. c. II, p. 167. 2) *Ġazîrat al-'arab* p. 203.

3) Vgl. Rödiger's Anmerkung zu Wellsted's Reise in Arabien I, p. 150 Anm. 110; Russel, *Naturgeschichte von Aleppo*, übers. von Gmelin (Göttingen 1797) I, p. 433.

4) Wetzstein, „Die syrische Dreschtafel“, *Zeitschrift für Ethnologie* V, (1873), p. 295—300.

5) Die Theologen wussten drastische Mittel gegen sie anzuwenden. Sie erdichteten unter anderen eine Drohung Muhammeds, dass die Klageweiber „am Tage der Auferstehung in Beinkleider aus Theer und Hemden aus Krätze gekleidet sein werden.“

6) In Adolf von Wrede's *Reise in Hadhramaut etc.*, herausgeg. von H. von Maltzan, p. 239—49 findet man ein bemerkenswerthes Beispiel.

risiren, dem Muhammed folgenden Ausspruch untergeschoben; „Vier Dinge sind es unter den Gewohnheiten des Heidenthums, die meine Gemeinde nicht lassen kann: die Prahlerei mit geübten Wohlthaten, das Bemäkeln der Abstammung Anderer, den Glauben, dass die Fruchtbarkeit von den Gestirnen abhängt und die Todtenklage“;¹ lauter Dinge, gegen die Muhammed und die späteren Förderer seiner Lehre energisch ankämpften, ohne jedoch in Bezug auf dieselben heidnische Sitte und heidnischen Glauben verdrängen zu können.

1) Ibn Ḥaǧar I, p. 505; Faḥr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ǧejb* VIII, p. 193.

III.

Heidnischer und muhammedanischer Sprachgebrauch.

(Zu Seite 31 Anmerkung 1.)

Die muhammedanische Tradition verpönt die Begrüßungsarten der Ġāhiliġja (in^{am} ṣabāḥan, Zuhejr, Mu^{all.} v. 6; ^{Ant.}, Mu^{all.} v. 4; Imrġ. 40: 1. 52: 1 ff.; auch ^{im}i ṣalāman, Aġ. XII, p. 50, 10) und will an ihre Stelle den Salām-gruss einsetzen (vgl. Sprenger III, p. 482. 485). Es ist daher ein Anachronismus, wenn Philologen den Salām-gruss aus heidnischen Zeiten überliefern (Hudejl., Einleitung zu nr. 219, p. 52, 7. 8). Hingegen gebrauchen muhammedanische Dichter neben anderen altarabischen Momenten, welche ihre Actualität verloren hatten, in ihren Gedichten auch die heidnische Art der Begrüßung (Jaġ. III, p. 656, 1). Ausser dieser allgemeinen Begrüßung hat die muhammedanische Tradition ihr Augenmerk auch auf specielle Begrüßungsarten ausgedehnt, um dieselben zu verpönen; z. B. die Begrüßung eines neuvermählten Paares mit den Worten: bi-l-rifā'i wal-banīna (in Eintracht und mit Kindersegen), wofür als traditionsgemässer Wunsch die Formel empfohlen wird: ^{alā}-l-chejri wal-barakati wa ^{alā} chejri ṭā'irin (zu Gutem und zum Segen und unter gutem Auspicium, B. Nikāḥ nr. 57, Muslim III, p. 324; vgl. die Formel: ^{alā} bad'i-l-chejri wal-jumni, Al-Mejdāni I, p. 417). Manche Theologen halten allerdings auch den Gebrauch der erstern, angeblich aus der Ġāhiliġja stammenden Wunschformel für unbedenklich; vgl. Al-Tiġānī, Tuḥfat al-^{arūs} (Paris 1848), p. 29 ff. Aġ. XI, p. 90, wird die alte Formel mit diesen Worten erwähnt: bi-l-rifā'i wal-banīna wal ṭā'iri-l-maḥmūdi.

Die Untersagung des Gebrauches gewisser Ausdrücke ist nicht auf blosse Gruss- und Wunschformeln beschränkt. Auch in andere Sphären gehörige Ausdrücke werden untersagt und durch entsprechendere ersetzt. Man dürfe nicht sagen halaka-l-nās (die Menschen sind zugrunde gegangen, Muslim V, p. 263). Statt chabuthat nafsī müsse man sagen: laḡisat n. (B. Adab nr. 99); statt nasi'tu (ich habe vergessen) nusi'tu (man hat mich vergessen

lassen, B. Faḍā'il al-Ḳur'ān nr. 26). Eine Mauer der Ka'ba, welche den Namen Ḥaṭīm führte, dürfe man im Islam nicht mit diesem Wort benennen (Manāḳib al-anṣār nr. 27). Das bekannte Hausopfer müsse man statt dem heidnischen 'aḳiḳa anders nennen: nasīka oder ḍabīḥa (Ḳasṭ. VIII, p. 279), ebenso wie man den Fastenmonat nicht einfach Ramaḍān, sondern shahr Ram. nennen solle (B. Ṣaum nr. 5). Den Weinstock dürfe man nicht karam nennen (Abū Dāwūd, Commentar ausg. Dimnati, p. 232). In B. Adab nr. 99 ff. wird man weitere Beispiele aus der beträchtlichen Anzahl der durch den Islam verpönten Ausdrücke finden. Manche Formeln, wie z. B. der Willkommgruss marḥaban, haben sich durch eine Tradition, welche sie aus dem Munde des Propheten anführt, legitimiren müssen. Soweit erstreckt sich die beabsichtigte Reform mit Hinsicht auf alltägliche Ausdrücke und Redewendungen, dass sie auch geringfügige Interjectionen in ihren Kreis einbezog. Das Kameel, das in seinem Gange stecken bleibt, möge man nicht mit dem Rufe da'da' aufmuntern, sondern durch eine Anrufung Gottes, dem Thiere wieder Kraft zu verleihen (Scholien zu Al-Ḥāḍira ed. Engelmann p. 10, 5). Andere Beispiele für diese Dinge sind zusammengestellt bei Al-Ġāḥiz, Kitāb al-ḥejwān (Wien. Hschr.) fol. 60^a ff. und bei Al-Sujūṭi, Muzhir I, p. 141.

Aus theologischen Gründen hat man auch versucht, den Gebrauch des Ausdrucks rabb zu beschränken. Da durch den Sprachgebrauch des Koran rabbî, mein Herr, als eine speciell auf Gott bezügliche Anrede sanctionirt ist, so möge man dieselbe nicht Menschen zuwenden. Bei Muslim V, p. 70, wird dem Propheten folgender Ausspruch in den Mund gelegt: „Es sage niemand: Gieb deinem Herrn (rabbaka) zu essen oder zu trinken, auch sage niemand von seinem Herrn rabbî, sondern sejjidî maulâja;¹ auch sage man nicht: mein Diener, meine Magd ('abdî, amatî), sondern: fatâja, fatâtî, ġulâmî.“ 'Abd heisst der Mensch nur im Verhältniss zu Gott.² Noch weiter geht eine Tradition bei Abū Dāwūd ibid. p. 216, nach welcher selbst der Prophet die Anrede als sejjid (Herr) ablehnte, da dieselbe ausschliesslich Allāh zukomme. Bekanntlich liess sich der wirkliche Sprachgebrauch durch solche theologische Bedenken nicht massregeln. Gegen die

1) Spitzfindige Philologen haben bei diesem Ausdrücke die Wortfolge: sejjidanâ wamaulânâ als uncorrect verpönt und, gestützt auf logische Argumente, sowie auf einige aus den Poeten angeführte Stellen, als allein richtig die Reihenfolge maulânâ wa sejjidanâ nachgewiesen. Al-Ṣafadî hat hierüber in seinem Commentar zur Risâla ġahwarijja des Ibn Zejdûn eine weitläufige Abhandlung geliefert.

2) Man wird hierbei unwillkürlich an den Galiläer Juda erinnert (Joseph. Flav. Antiqu. XVIII, 1: 6), der die Ansprache *θεσπότης* keinem Menschen zugestehen wollte.

Benutzung des Wortes rabb im stat. estr. in der Bedeutung şâhib, Eigentümer einer Sache, ein Sprachgebrauch, der im Arabischen ungemein verbreitet ist (rabb al-ğabr, der im Grabe Ruhende, Ağ. I, p. 44, 8; auch im Femininum: rabbat al-menzil, rabbat al-sultân, Ağ. IX, p. 86, 14; rabbat al-chidr, Nöldeke, Beiträge p. 85 v. 11; rabbat al-nâr, Abû-l-'Alâ', Sağt II, p. 113 v. 1; rabbat al-dimlig, ibid. p. 193 v. 1), hat man sich im Allgemeinen nicht aufgelehnt (vgl. über diese Anwendung Al-Mağğarî I, p. 481). Aber einige scrupulose Theologen haben auch diesen Sprachgebrauch zu beschränken versucht. Wir erfahren von Al-Mâwerdî, dessen Aeusserung der Lexicograph Al-Firûzâbâdî anführt, in welcher Richtung diese Beschränkung versucht wurde: „Setzt man dem Worte rabb den Artikel vor (al-rabb), so kann das Wort nur mit Beziehung auf Gott angewendet werden, mit Ausschluss der Creatur; bleibt aber der Artikel weg, so kann das Wort auch auf Geschaffenes angewendet werden. Man kann also sagen: rabb al-mâl (der Besitzer des Vermögens), rabb al-dâr (der B. des Hauses). Alles dies ist nach der allgemein anerkannten Lehre (al-ğumhûr) erlaubt. Es giebt aber eine Meinung, welche diesen Ausdruck ausschliesslich für Wortgruppen, wie rabb al-mâl, gestattet, wo rabb mit leblosen Dingen zusammengestellt wird; diese Beschränkung ist aber ein Irrthum und widerspricht der Sunna“ (Kitâb al-ishârât ilâ ma wağğâ fî kutub al-fiğh min-al-asmâ' wal-amâkin wal-luğât, Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. nr. 260, fol. 48^a). Man ersieht aus diesen Beispielen, wie sorgfältig die muhammedanischen Theologen sich bestrebten, auch die Sprache in religiösem Sinne zu discipliniren.

IV.

Der Gebrauch der Kunja als Ehrenbezeigung.

(Zu Seite 120.)

Unter den mannigfachen Arten der Herabsetzung, welche die Fanatiker des arabischen Stammes stolzes den Mawâlî zumutheten, bezieht sich eine auf ihre Benennung. Man möge sie nicht mit einer Kunja (Abû N.), sondern vielmehr mit ihrem blossen Eigennamen (ism) oder mit dem Familien- oder Gewerbenamen (laḡab) nennen.¹

Diese Beschränkung wurde zwar niemals ausgeführt; mindestens finden wir zu allen Zeiten Mawâlî-namen, die eine regelrechte Kunja darstellen. Jedoch ist die erwähnte Beschränkung, wenn auch nur als theoretische Gesinnungsäusserung des Rassenfanatismus jedenfalls charakteristisch. Der Araber fand in den verschiedensten Zeitaltern ein Zeichen der Freundschaft und Hochachtung darin, wenn er jemand mit der Kunja rief. Dafür sind die Worte des Dichters charakteristisch: „Ich benutze die Kunja (aknihi), wenn ich ihn rufe, um ihn dadurch zu ehren (li-akrimahu), und nicht rufe ich ihn mit einem Beinamen (wa lâ ulaḡḡibuhu)“ (Ḥam. p. 510 v. 3). Aḡmed b. Ḥanbal — so erzählt Ṭab. Ḥuffâz VIII, nr. 15 — nannte den Ibn al-Madîni nie beim Namen, sondern immer mit der Kunja; dadurch wollte er seiner Hochachtung Ausdruck geben. Der Chalif Al-Wâthiḡ nannte den Gesangskünstler Ishâḡ b. Ibrâhîm al-Mausîlî — er war von persischem Stamm — immer nur mit seiner Kunja, um ihn dadurch zu ehren (raf‘an lahu, Aḡ. V, p. 60, 5 u.), und dasselbe hatte auch früher Hârûn al-Rashîd gethan, der ihm die Kunja Abû Şafawân verlieh (ib. p. 52, 6). Aus späterer Zeit bietet Ibn Abî Uşejbî‘a (ed. A. Müller I, p. 183, 3 v. u.) ein analoges Beispiel; vgl. auch Al-Ḳaşṭalânî zu B. Adab nr. 113 (X, p. 132) und ZDMG. VI, p. 105, 5 u.

Angesehene Magnaten unter den alten Arabern hatten zur Bezeichnung ihres höhern Ansehens mehrere Kunja's (Laṭâ'if al-ma‘ârif ed. de Jong p. 59). Bemerkenswerth ist auch die Erscheinung, dass Kriegshelden im Kriege eine andere Kunja benutzten als im Frieden, wofür bei Al-Ġâhîz, Bajân fol. 108^b mehrere Beispiele angeführt sind. Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieselbe Person in verschiedenen Ländern verschiedene Kunja's benutzen könne (Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 1001, p. 457, nr. 1285, p. 577 f.).

1) Al-'Iḡd II, p. 90. Vgl. Kremer, Culturgesch. Streifzüge p. 64, 7 v. u.

V.

Schwarze und Weisse.

(Zu Seite 136 Anmerkung 5.)

Die Araber nennen sich im Gegensatz zu den Persern Schwarze oder überhaupt Dunkelfarbige (achḍar, vgl. Al-Tebrizî, Ḥam. p. 282; Al-Mâwerdî ed. Enger p. 300, 4 = Aġ. XV, p. 2, 4); die Perser werden gewöhnlich als Rothe, d. i. Hellfarbige, bezeichnet (aḥmar, oder femin. ḥamrâ'), Al-Balâḍorî p. 280; Ġazîrat al-^ʿarab p. 212, 7; Al-Mubarrad p. 264. Die Banû-l-aḥrâr nannte man in Kûfa: Al-aḥâmira, Aġ. XVI, p. 76, 5. Consequenterweise gilt diese Farbenbezeichnung auch für Mawâlî. B. Ajmân nr. 41: „ein Mann von dem Tejm-allâh, röthlich als wäre er ein Maulâ.“ Roth ist hier die Bezeichnung für die helle Farbe im Allgemeinen. Dasselbe Farbenattribut wird auch von anderen nichtarabischen Rassen angewendet, Ṭab. II, p. 530, 3 von den Rûm; B. Ġîhâd nr. 94. 95 ḥumr al-wuġûh von den Türken (vgl. Jâḳ. I, p. 838, 17). In Spanien nannten die Araber die eingeborenen Christen: Banû-l-ḥamrâ' oder Al-ḥamrâ' (Dozy, ZDMG. XVI, p. 598). Es bedarf nicht der besonderen Hervorhebung, dass Moḍar al-ḥamrâ' (Nâb. 13: 9; Ṭab. II, p. 551 ult.; Al-Jaḳûbî I, p. 255; Al-Mas'ûdî III, p. 236) hier nicht in Betracht kommt, sondern auf einen besondern legendarischen Grund zurückgeführt wird. Eine auf nichtarabische Nationen angewendete Bezeichnung als hellfarbig ist auch Al-Dejlemî al-ashḳar (Sîrat ^ʿAntar III, p. 29, 11), auch die Franken werden zuweilen als shuḳr bezeichnet (ZDMG. II, p. 239, 19).

Zu dieser Gruppe gehört auch Banû-l-aḫfar, eine Benennung der Griechen, die man in einem dem vorislamischen ^ʿAdijj b. Zejd zugeschriebenen Gedichte (Aġ. II, p. 36, 19) findet. Die Literatur über diese Benennung ist bei Steinschneider (Polemische und apologetische Literatur p. 257 Anm. 36) zusammengestellt. Hinzuzufügen wäre noch der Excurs des Ibn Challikân nr. 799 (X, p. 9 ed. Wüstenfeld) über diese Benennung, der wir auch bei Al-Buchârî, Ṣulḥ nr. 7 begegnen. Aḫfar

wird in der That als Gegensatz von aswad gebraucht. Aġ. V, p. 9, 15 al-ṣufr wal-sûd = weisse und schwarze Slavinnen. Genealogen, welchen die richtige Beziehung dieser Benennung als Farbenbezeichnung nicht einleuchtete, haben in Aṣfar den Namen eines Enkels des Esau, Al-aṣfar, Vater des Rûmîl, des Stammvaters der Rûm, erkennen wollen (Jâk. II, p. 861, 18). Es ist dies kein anderer als der Şefô der Genesis 36: 11; die Information der muhammedanischen Genealogen beruht auf der LA. der LXX: Σωφάφ (Rûmîl ist wohl an Re'û'êl, Gen. 36: 10, angelehnt).

Al-aḥmar wal-aswad „Rothe und Schwarze“ bedeutet: Araber und Nichtaraber, d. h. die ganze Menschheit (Ibn Hishâm p. 299, 13) oder alle Welt, ohne den Farbenunterschied der Rassen besonders in Betracht zu ziehen (z. B. ibid. p. 546, 9). Man wendet diesen Gegensatz auch auf Thiere (ḥumr al na'am wa sûduhâ, Aġ. XIV, p. 83, 10) und leblose Dinge an, um zu sagen, dass man eine ganze Species in ihrer Totalität im Sinne hat. Man sagt z. B. ḥumr al-manâjâ wa sûduhâ (Aġ. XIII, p. 38, 1. 12; 167, 6 u.). Auch die Ausdrucksweise al-ṣafrâ' wal bejdâ' (= alles was existirt), verdient in diesem Zusammenhange Beachtung (Kutb al-dîn, Chron. d. St. Mekka p. 91 ult.).

VI.

Traditionen über Türken.

(Zu Seite 151 ff.)

Das Ueberhandnehmen des Türkenthums im Islam ist Gegenstand einiger dem Muhammed zugeschriebenen prophetischen Aussprüche, welche man bei Jâkût I, p. 838, 15 ff. findet, dieselben sind nur die Weiterbildung eines ältern Kerns, B. Manâķib nr. 25.

Der Antagonismus der Araber gegen das türkische Element drückt sich in Sprichwörtern und Legenden aus. Die volksthümliche Etymologie hat den Namen Turk mit dem arab. Verbum taraka in paranomastische Beziehung gebracht (vgl. Fâķihat al-chulafâ' p. 227, 16, dieselbe Legende bei Wetzstein, ZDMG. XI, p. 518) und den Spruch gebildet: Utruk al-Turka mâ tarakûka in aĥabbûka akalûka, wa'in ġadibûka ĵatalûka, d. h. „Verlasse die Türken, so wie sie dich verlassen haben, wenn sie dich lieben, essen sie dich, wenn sie dich hassen, tödten sie dich“, vgl. Abû Dâwûd p. 183; Ibn Ĥaġar I, p. 998. (Diese letztere Alternative findet man in anderer Anwendung in der Waķijja des Loķmân, Al-Damîrî II, p. 50, 8.)

Hinsichtlich des soeben angeführten Spruches ist zu bemerken, dass vom Propheten auch die Mahnung angeführt wird: utrukû-l-Ĥabasha mâ tarakûkum, Aġ. XIX, p. 113, 5 v. u., in einer Variante dieses Ausspruchs ibid. I, p. 32, 7 mit dem Nachsatze: „wenn sie hungrig sind, stehlen sie; wenn sie gesättigt sind, sind sie unzüchtig.“ Es ist nicht unmöglich, dass die Beziehung des Spruches auf die Ĥabash die ursprüngliche Fassung desselben bietet, welche dann, unterstützt durch das etymologische Moment, auf Turk übertragen wurde. Die Verbindung dieses Volksnamens mit dem Verbum taraka hat man in späterer Zeit leicht in selbständigen Wortspielen weitergebildet. Muĥaġġab al-dîn Abû-l-Faraġ al-Mauķilî in Emessa (st. 582) sagt in einem Gedichte von einem aegyptischen Vezir:

A'andahu-l-Turka abġî-l-faġla 'indahumu * wal-shîru mâ zâla 'inda-l-Turki
matrûkâ.

Ibn al-Mulakkin, Hschr. der Leidener Universitätsbibl. nr. 532, fol. 144; vgl. Additamenta zu Wüstenfeld's Ibn Challikân II. p. 118 penult.

Es ist allerdings zu bedenken, dass die meisten in Umlauf befindlichen arabischen Sprüche über und gegen Türken nicht auf jene ältere Zeit des türkischen Uebergewichtes über das Araberthum, von welcher im Text die Rede ist, Bezug haben, sondern auf die durch die Folgen des Tatareneinbruchs unter Hülagu und in weiterer Entwicklung durch die Osmanenherrschaft im Islam hervorgerufenen Zustände gemünzt sind. Mit dieser letztern hat sich das muhammedanische Gewissen auf Grund von Gafr-verkündigungen auseinandergesetzt (Al-Şiddîkî fol. 59^b ff.; ZDMG. XLI, p. 124 Anm. 2), aber das arabische Rassegefühl hat sich auch gegen dasselbe aufgebäumt (Burton, Personal narrative II, p. 20; Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka p. 194; Doughty, Travels II, p. 524 oben, p. 128 Anm. 8). Eine Volkslegende über den Uebergang der Reichsmacht von den Arabern an die Türken findet man bei Urqhardt, The pillars of Hercules I, p. 330, dieselbe Legende wird auch in Léon Roches' Trente-deux ans à travers l'Islam I (1884), p. 130 erzählt. In später Zeit entstand wohl das Sprichwort: *Zulm al-Turk walâ 'adl al-'arab* „Lieber die Ungerechtigkeit der Türken als die Gerechtigkeit der Araber.“

VII.

Arabisirte Perser als arabische Dichter.

(Zu Seite 162 unten.)

Diesem Ideenkreise scheint noch im VI. Jhd. ein Gedicht des aus Nîramân in Persien (Bezirk von Hamadân) stammenden arabischen Dichters Aḥmed b. Muḥammed genannt Dû-l-mafâchir anzugehören. Der Dichter, der wohl sonst nicht sehr viel Localpatriotismus hegte (Jâk. IV, p. 856, 14), hat sich gegenüber der Satire jener, die ihm seine persische Abstammung vorhielten, als berechtigten arabischen Dichter zu vertheidigen:

Fâ'in lam jakun fî-l-'urbi ašlî wamanšibî
 Walâ min ġudûdî Ja'rubu(n) wa Ijâdu
 Faḳad tasmî'u-l-warkâ'u wahja ḥamâmatun
 Waḳad tanṭîku-l-autâru wahja ġamâdu.

Mit dieser Nöthigung, seinen persischen Ursprung gegen die Angriffe der Nationalaraber zu vertheidigen, steht auch ein Epigramm im Zusammenhang, in welchem Dû-l-mafachir nach Art shu'ûbitischer Vorgänger die Ansprüche der Araber auf Anerkennung ihrer edlen Abstammung in frivoler Weise ins Lächerliche zu ziehen sucht. Als wäre dasselbe den shu'ûbitischen Mustern abgelauscht, die wir in unserer Abhandlung kennen zu lernen Gelegenheit hatten (p. 192), wird auch in demselben die Tugend und Treue der Mütter in Zweifel gezogen. Es lautet:

Da'âwî-l-nâsi fî-l-dunja funûnun
 Wa 'ilmu-l-nâsi aktharuhu zunûnu
 Wakam min ḳâ'ilin ana min Fulânin
 Wa 'inda Fulânata-l-ḥabaru-l-jaḳînu.

(Al-Bâcharzî, Dumjat al-ḳaṣr Hschr. d. Wien. Hofb. Mxt. nr. 207 fol. 46^a, 51^a.)

I n d e x.

- 'Abbâs b. Mirdâs 9.
 'Abbâsiden 29. 147. 161.
 Sîdî Abû-l-'Abbâs 238.
 Ibn Abbâs 180. 253.
 'Abd 265.
 'Abd al-'azîz b. Merwân 260.
 'Abd al-ġanî al-Nâbulusî 79.
 'Abdallâh b. 'Abbâs 149.
 'Abdallâh b. 'Aun 128.
 'Abdallâh b. Ġad'ân 32.
 'Abdallâh b. Ġa'far 131.
 Abû 'Abdallâh al-Ġahmî 194.
 'Abdallâh al-Ĥadramî 119.
 'Abdallâh b. Ubejj 249.
 'Abdallâh b. al-Zubejr 98. 248.
 'Abdalmalik 114. 236. 248.
 'Abdalmalik b. Ka'ka' 237.
 'Abd al-Muṭṭalib 95.
 'Abd al-Rahmân b. Ĥassân 94.
 'Abda b. al-Ṭabîb 50.
 Abessynier 157.
 'Abîd b. Sharija 97.
 Al-Abîwardî 172.
 Abraha 100.
 Banû 'Abs 92. 244.
 Abschiedsrede Muhammeds 70. 101.
 R. Achâ 243.
 Al-Achṭal 12. 118. 196. 207.
 'Aḍḍâd 215.
 'Adijj b. Artât 258.
 'Adijj b. al-Nagġâr 96.
 'Adnân 179.
 Âdam b. 'Abd al-'azîz 31.
 Adoption s. tabannâ.
 Aethiopier 74.
 Afschîn s. Hejdar b. Kâwûs.
 Ahl al-mathâlib 206.
 Ahl al-taswija 146.
 Ahwâz 170.
 Aḡġâr 233.
 Aḡmed b. Abî Duwâd 165.
 Aḡmed b. Ḥanbal 257. 267.
 Aḡmed al-kabîr 257.
 Aḡmed b. Muhammed s. Dû-l-mafâchir.
 Aḡnaf 148.
 'Â'im 2.
 'Â'isha 252. 258.
 'Âjât 233.
 Ajjâm al-'arab 183.
 Ajjûb al-Ḍabbî 137.
 Abû-l-'Ajnâ' 204.
 Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî 176. 193.
 'Alî 212.
 Abû 'Alî 139.
 'Alî b. Ġahm al-Sâmî 188. 192.
 'Alî Şâḡib al-zing 142.
 'Allân al-Shu'ûbî 206.
 'Âmir b. al-Ṭufejl 43. 85. 235.
 Banû Âmir b. Şa'sa'a 8.
 'Amr b. Artât 255.
 'Amr b. al-'Âşî 72. 96. 185. 256.
 'Amr b. Kulthûm 16. 222.
 'Amr b. Luḡejj 189.
 'Amr b. Ma'dî Karib 30.
 Abû 'Amr b. Umejja 191.
 'Amr b. Za'bal 83.
 'Amrân b. Ḥusejn 7.
 Ibn al-Anbârî 215.
 Banû-l-'Anbar 193.
 Banû anf al-nâḡa 49.
 Anşâb 231.
 Anşâr 93.
 'Antara 121. 124.
 'Antarbuch XI. 212.
 Antoninus Martyr 1.
 Apokryphe Gedichte 90. 179.

- Araber, ihre Religion 1; ihre Anhänglichkeit an die Ueberlieferung 10; ihre Sonderung in nördliche und südliche 78. 179; ihre Charakteristik von Al-Ġâhiz 173; ihr Rassendünkel 101.
- Ibn al-A'râbî 199.
- Banû Asad 181. 183.
- Al-A'shâ 2. 20. 80. 98. 232.
- Asmâ' b. Chârîga 98.
- Asyl 236. 238.
- Abû-l-Aswad al-Du'alî 108.
- Al-Aşfar 268.
- Aşhâb al-sabt 206.
- Al-Aşma'î 195. 199.
- Abû-l-'Atâhijja 119. 141.
- 'Atâ b. Rabâh 114.
- Atbâk 233.
- Aţlâl 32.
- Ibn al-Athîr al-Ġazarî 173. 259.
- Banû 'Auf 181. 204.
- 'Auf b. Mu'âwija 239.
- 'Auf b. al-Muḥallim 190.
- Aufstehen als Ehrenbezeugung 154.
- Augur ('â'if) 45.
- Aus b. Ḥaġar 16.
- Azditen 99.
- Azkubâd 118.
- Bâbak 150.
- Abû-l-Bachtarî 192.
- Badî' al-zanân al-Hamadânî 213.
- Bâdân 102. 113.
- Banû Baġîla 205.
- Baġdâd 211.
- Banû Bâhila 49.
- Bahrejn 103.
- Al-Baḳḳâlî 216.
- Abû Bakra 137. 141.
- Al-Balâdorî 166.
- Barmakiden 161.
- Barrâd b. Kejs 21.
- Basshâr b. Burd 120. 162. 207.
- Başra 211.
- Ibn Bassâm 142.
- Beduinen 5. 63.
- Beduinenanecdoten 38.
- Bahâ al-dîn al-Naḳishbendî 257.
- Begrüßungsformen 31. 264.
- Bekr b. al-Naţṭâh 81.
- Abû Bekr 117. 180.
- Abu Bekr Muhammed b. Durejd s. Ibn Durejd.
- Berber 143.
- Berr b. Kejs 143.
- Al-Bêrûnî 166. 175. 209.
- Biblische Geschichte 178.
- Bid'a 41.
- Bilâl 128. 136. 206.
- Bint al-ġaun 251. 259.
- Blindheit in einzelnen Familien 204.
- Blutgeld s. Dîja.
- Bogen 169.
- Bornu-Neger 144.
- Al-Buchârî 116. 132. 180.
- Buġejr 11. 12.
- Al-Buḥturî 193.
- Bûjjiden 159.
- Bushkest 113.
- Cha'f 68.
- Ibn Chaldûn 179.
- Chalîl 209.
- Ibn Châlawejhî 215.
- Châlid b. 'Abdallâh al-Ḳasrî 205.
- Châlid b. Kulthûm 194. 200.
- Châlid b. al-Walîd 247.
- Charakterunterschiede zwischen Nord- und Südarabern 86.
- Chârîgiten 138. 154. 197. 248.
- Umm Chârîga 193.
- Chazrag 7.
- Chejwân 262.
- Chejzurân 140.
- Abû Chirâsh 86.
- Chorasân 80.
- Christen 12. 110. 220. 259.
- Chulġ 181.
- Churrachosra 113.
- Al-Churramî s. Işhâk b. Ḥassân.
- Chuzâ'a 187. 189.
- Daġfal 182. 184. 191.
- Dahr-traditionen 254.
- Da'ijj 134. 137.
- Abû-l-Dalfâ' 83.
- Da'wâ 61. 163.

- Banû Dârim 81.
 Al-Dejlemî 170.
 Dejlemiten 151. 152. 159. 210.
 Derî -Dialekt des Persischen 170.
 Dîbil 83. 156.
 Dichter 45.
 Dihkân 108.
 Dîja 107.
 Dîk al-Ġinn 156.
 Dîn 13.
 Dolmen 235.
 Dschôlân 235.
 Du'â 61.
 Durejd b. al-Şimma 232. 252.
 Ibn Durejd 196. 209.
 Dakwân 116.
 Abû Darr 73.
 Dû-Kâr 103.
 Dû-l-mafâchir 272.
 Du-l-rumma 112.
 Daḥḥâk b. al-Muzâḥim 115.
 Dalâl 225.
 Dirâr b. 'Amr al-Ġatafânî 157.

 Ehe, — der Araberinnen mit Mawâlî 127;
 — bei den heidnischen Arabern 70.
 Abû Ejjûb al-Anşârî 27.

 Fadl b. al-Rabî' 200.
 Farasân 66.
 Al-Fârâbî 9.
 Al-Farazdaq 65. 77. 81. 97. 100. 119.
 126. 137. 193. 237, 260.
 Farbe der Trauer 259.
 Farbenbevorzugung bei Kejsiten und Je-
 meniten 86.
 Farbenbezeichnung verschiedener Rassen
 268.
 Farrûch 145.
 Banû Fazâra 183. 244.
 Fâtîmiden 205.
 Felsen der Schmähung 56.
 Al-fidâ 240.
 Firdôsî 171. 173.
 Frauen, ihre Stellung 124.
 Fûla-Neger 144.
 Fustâṭ 256.

 Galenus 173.
 Gastfreundschaft 11.
 Gebet 33; Legende über die Einführung
 desselben 36; Spott der Heiden da-
 gegen 37.
 Geiz 161.
 Genealogen, Genealogie 97. 99. 177.
 Genealogischer Schmuggel 134.
 Gleichheit im Islâm 50. 73.
 Gleichwerthigkeit der Gatten 130. 132.
 Grabsteine und Benennung derselben 233.
 Gräber der Stammväter 230.
 Griechen 155. 170. 172. 173.
 Ġabala b. al-Ajham 75.
 Ġadd 229.
 Ġadath 232.
 Ġadîla 92.
 Ġa'far b. 'Ulba 242.
 Abû Ġahm b. Ḥudejfa 191.
 Ġâhilijja 219.
 Al-Ġâḥiz 157. 165. 169. 195. 241.
 Ġâlijat al-'arab 77. 78.
 Ibn Ġâmi' 119.
 Ġâr 69.
 Ġâr al-ḳabr 238.
 Ġaun s. Bint.
 Ġawwâs 59.
 Ġemîl 59.
 Ġerîr 48.
 Ġiwâr 13.
 Ġubejr b. Muṭ'im 180.
 Ġudâm 97.
 Ġann 227.
 Ġarijj 233.
 Ġassâniden 230.
 Ġilân al-Shu'ûbî 207.
 Al-Ġitrîf b. 'Aṭâ 140.

 Haaropfer 247.
 Al-Hamdânî 79. 183. 262.
 Handkuss 154.
 Ibn Harma 137.
 Banû Hawâzin 56.
 Hâja Ġâ'ôn 184.
 Hârûn al-Rashîd 88. 140. 190. 200.
 Heiligengräber 237.
 Hejtham b. 'Adijj 130. 168. 191. 195.
 Higâ' s. Spottgedichte.

- Abû-l-Hindî 27.
 Hishâm b. al-Kelbî 191.
 Ibn Hishâm 195.
 Huđejliten 20.
 Hûla 169.
 Abû Hurejra 117. 256.
 Habitât 81.
 Hadramautische Araber 99.
 Hagğag b. Jusuf 99. 100. 131. 138. 139.
 Abû Hajjân 161.
 Hakam b. Abdal 98.
 Halîf 9.
 Halîm 221.
 Hamal b. Badr 222.
 Hammâd 236.
 Hammâd al-râwija 190.
 Hamza al-Isfahânî 209.
 Abû Hanîfa 132.
 Banû Hanîfa 100.
 Hasab 41.
 Hasan b. Sahal 168.
 Hasan b. Hasan 115.
 Hassân b. Thâbit 24. 93. 95. 135. 239.
 Hâgib b. Dubjân 82.
 Hâkim b. Abbâs 83.
 Hâritha b. Badr 29. 181.
 Banû Hârith b. Ka'b 140.
 Hârith b. Kalada 201.
 Hârith b. Nâgija 188.
 Hâtîm Tejj 42. 148. 233.
 Hejdar b. Kâwûs 150.
 Hilf 63.
 Hîma 236.
 Himjar 90. 97.
 Banû Himmân 140.
 Himrân b. Abân 128. 139.
 Hulwânische Kaşîde 96.
 Hurejth b. Annab 58.
 Husejn 125. 175. 253.
 Abû-l-Husejn ibn Fâris 213.

 Ibrâhîm al-Anşârî 129.
 Ibrâhîm b. Hilâl 159.
 Ibrâhîm al-Sûlî 114.
 Ichwân al-şafâ 9. 176.
 'Id al-ķurbân 240.
 'Id al-sabu' 35.
 Banû 'Igl 48. 103.

 Banû Ijâd 110.
 'Ijâd s. Kâdî Ijâd.
 Ijâs 148.
 iltâta 134.
 'Imrân b. Hitân 138.
 Imru 'ul-ķejs 52. 89. 213.
 Inder 170. 172. 173.
 Intichâ' 55.
 'Irk 42.
 Isak 144.
 Ishâķ b. Hasan al-Churramî 163.
 Ishâķ al-Mausilî 119. 190. 200. 267.
 Ibn Ishâķ 113. 180.
 Ishâķija 175.
 Ismâ'îl 99. 100. 125.
 Ismâ'îl b. Bulbul 142.
 Ismâ'îl b. Gâmi' 190.
 Ismâ'îl b. Jasâr 160.
 Ismâ'îlija 175.
 istalhaka 136.
 Istiskâ-feuer s. Nâr al-istiskâ'.
 Iştachr 103.

 Jahjâ b. Abî Hafsa 204.
 Abû Ja'ķub, jüdischer Convertit 178.
 Janbu' 34. 82.
 Banû Jashkur 118.
 Jathrib 4, s. auch Medîna.
 Jemeniten 79. 156.
 Jezîd I 97.
 Jezîd b. Abî Habîb 115.
 Jezîd b. al-Muhallab 137.
 Jezîd b. Abd al-Madân 85.
 Jezîd b. Rabî'a b. Mufarriĝ 97. 98.
 Jezîd b. 'Ubejd 135.
 Jezîd b. Unejsa 138.
 Juda der Galiläer 265.
 Juden 57. 59. 99. 110. 154. 171. 178.
 203. 219. 245. 259. 261.
 Jûnus b. Habîb 161.

 Ka'b al-Ashķarî 81.
 Ka'b b. Zuhejr 11.
 Ka'ba 238.
 Kaf'a s. Gleichwerthigkeit.
 Kaffâra 247.
 Karmathen 38. 175.
 Banû-l-Kawwâ' 182.

- Kâzwend 171.
 Kelb 162.
 Ibn al-Kelbî 185. 186. 187. 205.
 Kesîl 227.
 Kiârname 171.
 Banû Kinâna 56.
 Kinda 90.
 Al-Kindî 176.
 Kirwâsh 20.
 Kitâb al-wâhida 202.
 Klageweiber 244. 251. 262.
 Kopten 159.
 Al-Kumejt 83. 236.
 Kunja 267.
 Kurden 143.
 Kurz b. 'Âmir 205.
 Kâbîla 147.
 Kađîb s. Taktstock.
 Kahtân 82. 83. 98. 99.
 Kâ'if 184.
 Kasâma 105.
 Al-Kattâl 122.
 Kâđî 'Ijâd 193.
 Kâ'if 189.
 Al-Kâ'im 129.
 Abû-l-Kâsim 'Alî al-Tanûchî 84.
 Kejs 243.
 Kejs b. 'Aşim 207. 228.
 Kejs al-Dârimî 233.
 Kejs b. Mas'ûd 248.
 Kejs b. Zuhejr 222.
 Kejsiten 79. 110. 132. 156.
 Korân 18. 21. 29. 51. 70.
 Krumm, gekrümmt (mu' wagğ, 'iwagğ) 223.
 Kubba 256.
 Kudâ'a 187.
 Kudâma b. Kurej'î 184.
 Kurejshiten 81. 85. 99. 115. 138. 157.
 181. 188. 229.
 Kurejt b. Unejf 17.
 Kuşşâş 184.
 Kutham b. al-'Abbâs 88.

 Lâ tab'ad 256.
 Lakîţ 111.
 Lakîta 149.
 Lampen der Perser und Mönche 103.
 Latâmât 244.

 Lebîd 2. 247.
 Leichengebet 252. 258.
 Lejlâ al-Achjalijja 242.
 Leopard 154.
 Lu'ejj b. Ğâlib 188.
 Luhma 107.
 Abû Lu'lu' 149.

 Ma'add 89. 94.
 Al-Madâ'inî 86. 205.
 Ibn al-Madînî 267.
 Mafâchir 43.
 Magier 170.
 Maġnûn al-'Âmirî 86. 242.
 Mahrağ 111.
 Al-Mahdî 140.
 Mahmâ 236.
 Majmonides 230.
 Makhûl 109. 115.
 Al-Ma'mûn 149. 161.
 Ma'mar b. Rashîd 157.
 Manâjâ, Manûna, Manawât 3. 34.
 Al-Mansûr, Abû Ğa'far 85. 148.
 Manzûr b. Zabân 26.
 Marabutengräber 235.
 Marâtib 171.
 Al-Mas'ûdî 157. 166. 183.
 Mathâlib 43. 191.
 Maulâ, Mawâlî 99. 104. 139. Verschie-
 dene Arten derselben 105. 106. Die-
 selben betreffende Normen 141. Ihre
 Namen 267.
 Mâlik b. Anas 123. 130. 155. 179. 258.
 Al-Mâwerdî 266.
 Medîna 96. 262.
 Megillôth Jûchasîn 191.
 Mejmûn b. Mihrân 115.
 Mejsân 28. 161.
 Mejsûn b. Bağdal 128.
 Merw 112. 170.
 Merwân, Dichter, 204.
 Merwân II. 148.
 Mesalliancen bei den heidnischen Ara-
 bern 84.
 Michşara 169.
 Midrâsch 241. 263.
 Miğlad 243.
 Mihraġân 210.

- Abû Miḡân 17. 26.
 Banû Minkar 207.
 Miskîn al-Dârimî 182.
 Moḡar 94 ff.
 Al-Mu'arrig 112.
 Mu'âwija 96. 97. 125. 139. 182.
 Mu'âwija b. 'Amr 233.
 Mu'bad 164.
 Muehtâr b. Abî 'Ubejd 100.
 Mu'châjala s. mufâchara.
 Muḡarra' 127.
 Mufâchara 54.
 Muḡazziz 185. [ṣilî 270.
 Muhaddab al-dîn Abû-l-Farâḡ al-Mau-
 Muhallab b. Abî Ṣufra 140.
 Muhammed 4. 51. 58. 96. 122. 228, ihm
 zugeschriebene Sprüche 5. 7. 18. 101.
 104. 115. 116. 135. 136. 212. 263.
 Muhammed 'Alî 247.
 Muhammed b. Beshîr 129.
 Muhammed b. Ḥasan s. Al-Shejbânî.
 Muhammed b. Ishâḡ b. Sarrûḡ 241.
 Muhammed b. al-Lejth 161.
 Muhammed b. Ṣâlih 246.
 Muhâḡât 57.
 Achû Muḡsin 175.
 Ibn al-Muḡaffa' 174.
 Al-Muḡanna' al-Kindî 200.
 Mukarkas 122.
 Muḡrif 127.
 Ibn Munâdir 141.
 Mu'min 227.
 Mu'nâfara s. Mufâchara.
 Munâḡada 57.
 Al-Muntaṣir 151.
 Al-Muraḡḡish 110.
 Muruwwa 13. 40. 224.
 Musarrad 102.
 Musejlîma 37.
 Muslim b. Jasâr 108.
 Muslim b. al-Walîd 137.
 Al-Mustâ'in 151.
 Muṣṭafâ b. Kemâl al-dîn al-Ṣiddîḡî 79.
 Mûsâ b. al-Waḡîh 137.
 Abû Mûsâ al-'Ash'arî 14.
 Abû Mûsâ b. Nuṣejr 114.
 Al-Mu'tamid 142. 171.
 Al-Mutanabbî 78. 159. 190.
 Al-Mu'tasim 150.
 Al-Mutawakkil 141. 151.
 Al-Mu'tazz 151.
 Al-Muzzarid 46.
 Nabatâer 138. 156.
 Nahâr b. Tausî'a 82.
 Namenveränderung der Mawâlî 133.
 Namir b. Kâsiṭ 136.
 Namir b. Taulab 207.
 Nardspiel 168.
 Naṣr b. Sajjâr 148.
 Nâbiga 232.
 Nâbiga al-Ġa'dî 59. 63.
 Nâfi' 116.
 Banû Nâḡija 188.
 Nâhid b. Thaumâ 95.
 Nâr al-istiskâ' 35.
 Nâṣija 250.
 nâṭa 139.
 Negervölker 144.
 Nijâḡa 251.
 Nilus 1. 244.
 Nizâr 99.
 Nîsâbûr 112.
 Nô'mân 127. 233.
 Nô'mân b. 'Adijj 28.
 Nôrûz 210.
 Abû Nucejla 140 156.
 Banû Numejr 48.
 Nuṣejb 128.
 Nuṣub s. Anṣâb.
 Abû Nuwâs 29. 83.
 'Omân 99.
 'Omar 14. 28. 58. 62. 76. 86. 115. 136.
 149. 181. 'Omar's Bund 258.
 'Omar b. Abd al-'Azîz 6. 8. 28. 106. 167.
 'Omar Kesra 198.
 Ibn 'Omar 256.
 Orotal 249.
 'Othmân b. 'Affân 28. 153.
 Abû 'Othmân Sa'îd b. Ḥumejd b. Bach-
 tiḡân 164.
 Particularismus der arab. Stämme 76.
 Perser 102. 109. 117. 136. 142. 144. 160.
 170. 172. 198. Ihre Feste 210.
 Poesie der Araber 45.

- Rabb 265.
 Rabba 249.
 Ibn 'Abdi Rabbihi 165.
 Rabī' b. Chejtham 227.
 Rabī' b. Jūnus 148.
 Rabī' b. Zijād 245.
 Abū Rabī' 5.
 Rabī'a b. Mukaddam 241.
 Rabī'a b. Umejja b. Chalaf 27.
 Al-Rakḫāshī 198. 203.
 Ramaḍanfasten 19. [araber 92.
 Rassenantagonismus der Nord- und Süd-
 Rāma bint al-Ḥusejn 128.
 Rechtsansichten der Araber 14.
 Abū Riḡāl 100.
 Riḡm, ruḡūm 234.
 Rṭn 171.
 Al-Rustamī s. Abū Sa'īd.
 Rustamiden 154.
 Safīh 227.
 Sahl b. Hārūn 14. 161.
 Sa'īd b. al-Musajjab 191.
 Abū Sa'īd 38.
 Abū Sa'īd al-Rustamī 162.
 Salama b. al-Chushub al-Anmārī 14.
 Banū Sāma 188.
 Sāsān b. Bābek 145.
 Schreibkunst 110.
 Schwarze 268.
 Slavinnen 121.
 Slaventhum im Islām 123.
 Sejf b. Dī Jazan 95. 113.
 Sejjid 264.
 Al-Sejjid al-Ḥimjarī 197.
 Selmān 117. 136. 153.
 Shabīb b. al-Barṣā' 204.
 Abū-l-Shaḡb 237.
 Shahwān b. 'Isā 234.
 Shaḡīḡ 233.
 Al-Shanfarā 223. 252.
 Al-Shāfi'ī 132. 156.
 Al-Shejbānī 132.
 Shī'ār s. Dā'wā.
 Shī'b 147.
 Shihāb b. Maḏ'ūr 182.
 Ibn Shihāb 180.
 Shīḡ 205.
 Shu'ūbijja 139. 146.
 Sijar al-mulūk 172.
 Sinān b. Thābit 159.
 Sībawejhī 110.
 Ibn Sīrīn 180.
 Sitten, fremdländische, 154.
 Solteḡin 114.
 Spottgedichte 46. 118.
 Sprachgebrauch im Islam 264.
 Sprichwörter 172. 224.
 Stab 169.
 Stämmewesen der Araber 40.
 Steinhaufen 233.
 Stirnlocke 250.
 Sufjan b. 'Ujejna 141.
 Suḡejm b. Wathīl 60.
 Al-Sujūṡī 211,
 Al-Sukkarī 172.
 Sulejm b. Ribī'ī 234.
 Sulejmān b. Ḳahramān 141.
 Sulwān 261.
 Sunna 41.
 Synonymik 215.
 Ṣabr 252.
 Ṣafā'iḡ 233.
 Al-Ṣafadī 265.
 Ṣalt b. al-'Aṡī b. Wābiṣa 28.
 Ṣamīm 105.
 Ṣarīḡ 105.
 Ṣāliḡ b. Muṣarriḡ 247.
 Al-Ṣejmarī 193.
 Al-Ṣiddīḡī s. Muṣṡafā b. Kemāl al-dīn.
 Ṣirma 96.
 Ṣuhejb b. Sinān 136.
 Al-Ṣūlī s. Ibrāhīm al-Ṣūlī.
 Ta'āḡur 60.
 Tabannā 135.
 Ta'dād 244.
 Banū Taḡlib 12.
 Tahāluf s. Ḥalīf.
 Taḡdīr 230.
 Taktstock 169.
 Taḡwā - tradition 71.
 Tamīmiten 38. 55. 94.
 Abū Tammām 148.
 Tanūch 66.
 Tauba b. Ḥumejjir 242.

- Tâhart 154.
 Banû Tejm 49.
 Al-Tha'âlibî 159. 211.
 Banû Thaḫîf 37. 99. 100. 181.
 Thamûdäer 100.
 Thumâma b. Ashras 157.
 Tobba'fürsten 97.
 Todtencultus 228. -opfer 238. -klage
 251. 261.
 Togrulbeg 129.
 Traditionsliteratur 70.
 Traditionen mit polemischer Tendenz gegen
 Nord- und Südaraber 84. 87. — über
 die Achtung der Araber 153. — zu
 Gunsten genealogischer Theorien er-
 dichtet 189.
 Trauergebräuche 245. -kleider 259.
 Trinkgefäß, in Vergleichen 135.
 Tustar, Etymologie 211.
 Türken 151. 270.
 Ṭâwûs b. Kejsân al-Ġanadî 113. 115.
 Ṭejj 90. 193.
 Ṭirimmâḥ 139. 193.
 'Ubâda b. al-Şâmit 227.
 'Ubejda b. Hilâl 39.
 'Ubejda al-Salmânî 157.
 'Ubejdallah b. Abî Bakra 141.
 'Ubejdallah b. Kejs al-rukejjât 98.
 Abû 'Ubejd al-Kâsim b. Sallâm 193.
 Abû 'Ubejda Ma'mar b. al-Muthannâ 91.
 93. 97. 139. 195. 232. 240.
 'Ûd 163.
 'Uġejr 128.
 'Ujejna b. Hişn 30.
 Abû 'Ujejna 163.
 Ibn Abî 'Ujejna 83.
 'Uḫejbil b. Shihâb 237.
 'Uḫejl b. 'Alafa 131. 202.
 'Uḫejl b. Abî Ṭâlib 180.
 Banû 'Ukejl 20.
 'Uḫl b. 'Urejna 6.
 Banû Umejja 100.
 Umejaden 98. 148. 160.
 'Urwa b. Mas'ûd 249.
 'Urwa b. al-Ward 44.
 Usama b. Zejd 185.
 Waḏḏâḥ 194. 200.
 Wahb b. Munabbih 113.
 Ibn Waḥshijja 158.
 Wâliba 119.
 Weinverbot 21. 123. Ausdrücke für die
 Mischung des Weines 23.
 Welîd I. 200.
 Welîd II. 237.
 Welîd b. al-Muġîra 135.
 Wiedervergeltung 15.
 Al-Zamachsharî 208. 216.
 Zanîm 134.
 Zarr b. Sadûs 75.
 Zauberei 34.
 Zejd b. 'Amr b. Nufejl 227.
 Zejd b. Ḥâritha 185.
 Zejd b. Kejs al-Namarî 184.
 Abû Zejd al-Anşârî 112. 195.
 Zejn al-'âbidîn 125.
 Zejnab bint 'Ar'ara 205.
 Zemzem 145.
 Zemzeme 170.
 Zendîḫ 150. 160. 161.
 Ziâjd 181.
 Zijâd al-a'ġam 118.
 Ibn Abî-l-Zînâd 32.
 Zöllner 19.
 Al-Zubejr b. Bakkâr 189.
 Ibn al-Zubejr 116.
 Zuhejr 17.
 Al-Zuhrî 102. 114. 180.

IGNAZ GOLDZIHNER,
MUHAMMEDANISCHE STUDIEN.

II.

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

ZWEITER THEIL.

HALLE A. S.,
MAX NIEMEYER.

1890.

Meinem lieben

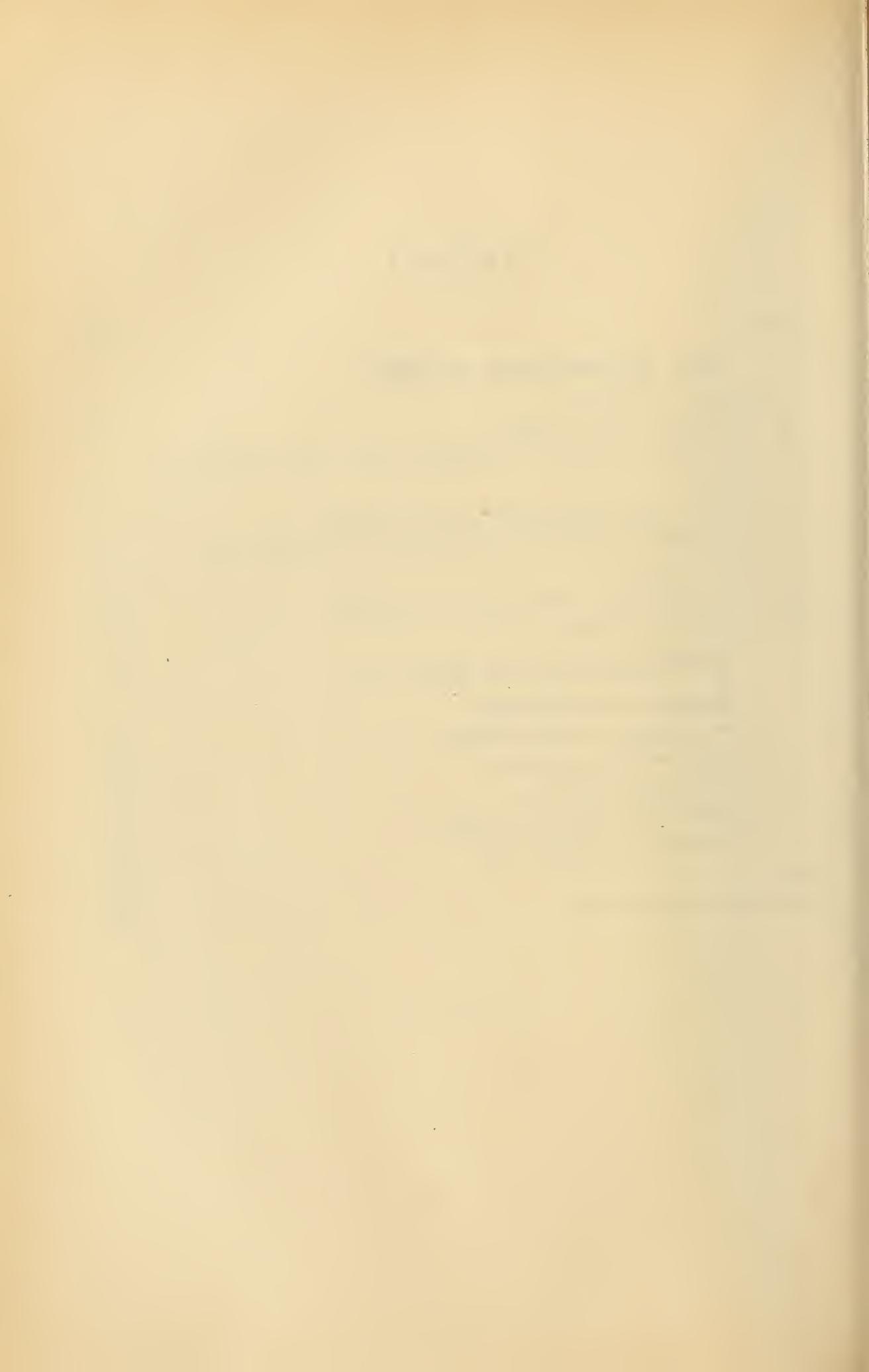
August Müller

in treuer Freundschaft

zugeeignet.

Inhalt.

	pag.
Vorwort	IX
Ueber die Entwicklung des Ḥadīth.	
I. Ḥadīth und Sunna	1
II. Umejjaden und 'Abbāsiden	28
III. Das Ḥadīth in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam	88
IV. Reaction gegen die Erdichtung der Ḥadīthe	131
V. Das Ḥadīth als Mittel der Erbauung und Unterhaltung	153
VI. Ṭalab al-ḥadīth	175
VII. Die schriftliche Aufzeichnung des Ḥadīth	194
VIII. Die Ḥadīth-Literatur	203
Die Heiligenverehrung im Islam (I—X)	275
Excuse und Anmerkungen:	
1. Die Umejjaden als Religionskämpfer	381
2. Ḥadīth und Neues Testament	382
3. Nachahmungen des Koran	401
4. Frauen in der Literatur des Ḥadīth	405
5. Gottesurtheile an heiligen Orten	408
Index	410
Berichtigungen und Nachträge	420



Vorwort.

Der zweite Band der „Muhammedanischen Studien“ führt uns in den Kreis theils theologischer theils volksthümlicher Factoren, welche die hervorragendsten Momente der geschichtlichen Ausbildung des Islam darstellen. — Der bei weitem überwiegende Theil der folgenden Abhandlungen erscheint hier zum ersten male. Der „Heiligenverehrung“ liegt der zuerst in der *Revue de l'histoire des religions* II, p. 257—351 veröffentlichte Versuch „Le culte des saints chez les Musulmans“ zu Grunde; derselbe wird jedoch hier in völlig umgearbeiteter Gestalt erneuert. Neben vielen Weglassungen wurden einige Abschnitte mit erweitertem Material ausgerüstet, andere ganz neu hinzugefügt. In der 2. Nummer der *Excuse* ist mit einigen nicht unwesentlichen Aenderungen meine in der soeben erwähnten *Revue* XVIII, p. 180—199 veröffentlichte Abhandlung „Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam“ reproducirt.

Der Druck des Bandes hatte bereits seinen Anfang genommen, als mir der eben zu jener Zeit ausgegebene 4. Theil der „Skizzen und Vorarbeiten“ Wellhausens zugänglich wurde; sonst wären für die ersten Kapitel der *Hadithstudie* auch die Ergebnisse jenes Werkes benutzt worden. An dieser Stelle möchte ich nur noch darauf hinweisen, dass zu p. 14 (oben) jetzt Wellhausen p. 70 in Betracht zu ziehen ist. — Der II. Band des grossangelegten Berliner Katalogs von Ahlwardt, welchen man mit vollem Recht als das vollständigste Repertorium der Literaturgeschichte des *Hadith* bezeichnen wird, konnte noch knapp vor Absendung des Manuscriptes, gleichsam in letzter Stunde, benutzt werden.

Von den in diesem Bande angeführten Handschriften muss ich hier die nähere Bezeichnung derjenigen angeben, auf welche in den Anmerkungen häufiger hingewiesen wird: Al-Shejbâni's *Kitâb al-sijar al-kabîr* mit Commentar des Sarachsi, Leidener Hschr. Warner nr. 373 (leider kann in dieser Hschr., sowie auch in dem Wiener Exemplar desselben Werkes, der Text vom Commentar nicht immer scharf unterschieden werden); das p. 183 näher charakterisirte Werk des Chaṭîb Baġdâdî, dies. Samml. nr. 353; Ibn Kutejba's *Muchtalif al-ḥadîth*, dies. nr. 882, Abû Bekr al-Chaşşâf's *Adab al-ḳâḏî*, dies. nr. 550, Ibn

al-Ġauzî's Kitâb al-kuṣṣâṣ wal-mudakkirîn, dies. nr. 998; Asânîd al-muḥaddithîn ist der Leidener Codex Amîn nr. 39 (Landberg, Catalogue p. 13). Der Ref'â'ijja-sammlung der Leipziger Universitätsbibliothek gehören an: Al-Nawawî's Takrîb (Bearbeitung des Werkes von Ibn al-Ṣalâḥ, vgl. p. 264) und Al-masâ'il al-manthûra (beide in einem Bande D. C. nr. 189), 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî's Reisewerk (vgl. p. 318): Kitâb al-ḥaḳîḳat wal-maġâz (nr. 362), Al-Munâwî's Al-kawâ-kib al-durrijja (nr. 141), Al-Biḳâ'î's Tabakât al-abrâr (nr. 234—37), Abû-l-fath al-'Aufî's Ibtigâ' al-ḳurba bil-libâs wal-ṣuḥba (nr. 185). — Die seltener angeführten handschriftlichen Werke sind in den betreffenden Noten näher bezeichnet.

Die Ḥadîthwerke sind nach den folgenden Ausgaben citirt: Al-Buchârî und der Commentar des Kaṣṭallânî Bûlâḳ 1285 in 10 Bdn.; Muslim und der Commentar des Nawawî Kairo 1284 in 5 Bdn.; Abû Dâwûd Kairo 1280 in 2 Bdn.; Al-Nasâ'î Lithographie Shâhdra 1282 in 2 Bdn.; Al-Tirmidî Bûlâḳ 1292 in 2 Bdn.; Ibn Mâġa Lithogr. Dehli 1282; das Muwaṭṭa' mit dem Commentar von Al-Zurḳânî Kairo 1279/80 in 4 Bdn.; die Muwaṭṭa'-recension des Shejbânî mit dem Commentar des 'Abd al-Ḥajj Lithogr. Lucknow 1297 (vgl. p. 223); die Sunan al-Darimî nach Lithogr. Cawnpore 1293; Al-Baġawî's Maṣâbih al-sunna Kairo 1294 in 2 Bdn. — Von anderen häufiger citirten Werken ist Al-Damirî nach der Ausgabe Bûlâḳ 1284, Al-Kutubî's Fawât al-wafajât nach Bûlâḳ 1299 (vgl. p. 362), Al-Sujûtî's Ta'rîḥ al-chulafâ' nach der Kairoer Ausgabe 1305 (mit der Marginalausgabe von Al-Ḥasan al-'Abbâsî's Âthâr al-uwal) benutzt.

Lieben Freunden und Fachgenossen, sowie auch liberalen Bibliotheksverwaltungen hätte ich auch bei dieser Gelegenheit meinen Dank auszudrücken für die Ermöglichung der Benutzung literarischer Quellen und Hilfsmittel, die mir sonst unzugänglich gewesen wären. Besondern Dank schulde ich diesmal Herrn Director Vollers für die gütige Bereitwilligkeit, mit welcher er meine Arbeiten durch Auszüge und Mittheilungen aus den seiner Verwaltung anvertrauten Handschriften der viceköniglichen Bibliothek in Kairo unterstützt hat. Den Index hat auch für diesen Band Herr Dr. Schreiner angefertigt.

Juli 1890.

I. Goldziher.

Ueber die Entwicklung des Ḥadîth.

Erstes Kapitel.

Hadîth und Sunna.

I.

Das Wort *Hadîth* bedeutet: Mittheilung, Erzählung. Nicht nur Mittheilungen aus dem Kreise, welcher das religiöse Leben umschliesst, nennt man *Hadîth*, sondern auch historische Nachrichten, ob nun profaner oder religiöser Art, gleichviel ob sich dieselben auf längstvergangene Zeiten oder auf die näherliegende Vergangenheit¹ beziehen. „Soll ich euch mit einem *Hadîth* aus euren *Hadîth*en erfrischen, o Gemeinde der Anşâr?“ — fragt Abû Hurejra die Letzteren, und erzählt ihnen darauf eine Episode aus den Begebenheiten, welche die Eroberung der Stadt Mekka begleiteten; dieselbe sollte zur Stärkung des Selbstbewusstseins dienen in derselben Weise, wie die heidnischen Araber von ihren *Ajjâm* zu singen und zu sagen pflegten.² Im Zusammenhange damit wird *Hadîth* auch von Legenden, Sagen und Fabeln als Gegenständen der Mittheilung angewendet;³ daher auch die Redensart: zum *Hadîth* werden, d. h. zum Beispiel, wovon noch in den spätesten Geschlechtern die Sage geht,⁴ zum *Mâshâl* (*Deut.* 28: 37; *Jerem.* 24: 9 u. a. m.) für die Nachwelt.⁵

1) Auch im alten Sprachgebrauch: Erzählungen aus der Vergangenheit des Stammes: *wamina-l-ḥadîthi mahâlikun wachulûdu* „Es giebt Erzählungen (aus der Geschichte des Stammes), welche Vernichtung (für den *Ḥasab* des Stammes) bringen, andere sichern dauernden Ruhm“, *Ubejj b. Hurejm*, in *Schol. Al-Ḥâdira* ed. Engelmann p. 12, 13. *Zuhejr*, *Mu'allaka* v. 29 (zu *muraġġam* vgl. Ausdrücke wie *Al-Ṭabarî* III, p. 2179, 4 *raġman bil-zunûn*); Erzählungen über alltägliche Ereignisse, *Imrġ*. 40: 1. 2; 50: 1.

2) *Al-Balâdorî* p. 39.

3) *Fragmenta hist. arab.* ed. de Goeje p. 102, 11 *min aḥâdîth al-'arab wamin ash'ârihâ*, *Jâġût* IV, p. 899, 8 *wamin aḥâdîth ahl al-Jaman*.

4) *şâra ḥadîthan*, *Aġ.* XIV, p. 47, 11 oder *uḥdûthatan* XXI, p. 150, 10.

5) Beide Ausdrucksweisen findet man in einem Verse des Abû Kalda vereinigt, *Aġ.* X, p. 120, 22:

*walâ tuşbihû uḥdûthatan mithla ġâ'ilin * bihi jaḍribu-l-amthâla man jatamatthalu.*

Der in religiösen Kreisen zur Geltung kommende Sprachgebrauch hat jedoch, ohne dies Wort aus jenem allgemeinen Kreise herauszuheben, dasselbe bereits in sehr früher Zeit für eine bestimmte Art von Erzählungen und Mittheilungen in Anspruch genommen.¹ ‘Abdallâh b. Mas‘ûd sagt: „Das schönste Ḥadîth ist das Buch Allâh’s und die beste Leitung² ist die Leitung Muhammeds.“³ Man hat, wie es scheint, diesen in der gläubigen Gemeinde gerne aufgenommenen und allgemein verbreiteten Spruch dem Muhammed selbst in den Mund gelegt, indem man ihn in einer Exhorte an die Gemeinde das Wort sagen lässt: „Das schönste Ḥadîth ist das Buch Allâh’s; selig ist, wessen Herz Allâh damit schmückt,⁴ und den er in den Islam eintreten liess nach dem Unglauben und wer es vor allen anderen Ḥadîthen der Menschen bevorzugt. Fürwahr, es ist das schönste und vollkommenste Ḥadîth.“⁵

Hier wird eine bestimmte Art des Ḥadîth als besonders bevorzugt angepriesen und diesem Kreise sollte auch in der spätern Zeit der Name vorzugsweise zukommen. Allerdings wird das „Buch Allâh’s“, dies „schönste und vollkommenste Ḥadîth“, als an der Spitze stehende religiöse Autorität dem Begriffskreise des Ḥadîth entgegengesetzt und dieser letztere auf die infolge eigener Initiative oder auf Befragen erlassenen belehrenden Mittheilungen des Propheten beschränkt. In einer Erzählung des Abû Hurejra berichtet dieser Genosse des Propheten, dass er dem letztern die Frage vorgelegt habe: „Wer wird am Tage der Auferstehung am ehesten durch deine Fürsprache beglückt?“ und darauf die Antwort erhielt: „Ich habe mir’s gedacht, o Abû Hurejra, dass mich niemand früher als du um dies Ḥadîth befragen werde, denn ich habe beobachtet, wie eifrig du auf das Ḥadîth bist.“⁶

Die frommen Anhänger des Propheten haben die belehrenden Aussprüche des Meisters mit frommer Pietät demselben nacherzählt und sich bestrebt, dass Alles, was er hinsichtlich der Ausübung der von ihm vorgeschriebenen religiösen Pflichten, hinsichtlich der allgemeinen Lebensführung und des gesellschaftlichen Verhaltens oder mit Bezug auf Vergangenheit und Zukunft, ob nun in öffentlicher Versammlung oder im privaten Verkehre,

1) Nachrichten aus der Profangeschichte pflegte man achbâr zu nennen: ruwât al-ḥadîth wal-achbâr, Ibn Kutejba, *Shu‘arâ* ed. Rittershausen p. 4, 8 (Text).

2) hadjun oder hudan synonym mit Sunna, womit es zuweilen wechselt, z. B. in der Parallelstelle Abû Dâwûd I, p. 240, Mitte.

3) B. *‘Iṭiṣâm* nr. 2.

4) wörtlich: wem es Allâh ins Herz hineingeschmückt.

5) Ibn Hishâm p. 340. In späterer Zeit hat man es anstössig gefunden, dass der Koran Ḥadîth genannt werde, und hat in diesem Satze das Wort ḥadîth in kalâm (Rede) verändert, Ibn Mâ‘â p. 8.

6) B. *Riḳâḳ* nr. 51.

gelegentlich mitgetheilt, zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde aufbewahrt werde. In fernen Ländern, in welche sie die jäh aufeinanderfolgenden Eroberungen führten, theilten sie diese Ḥadīthe des Propheten denjenigen mit, welche nicht Ohrenzeugen der Mittheilungen waren und nach seinem Tode dichteten sie manches Heilsame aus Eigenem hinzu, was sie als im Geiste des Propheten gedacht, ihm unbedenklich zuschreiben zu dürfen glaubten oder von dessen Heilsamkeit sie im allgemeinen überzeugt waren. Sie gaben Kunde von der Art der Religionsübung und von der gesetzlichen Praxis, wie sie sich unter den Augen des Propheten entwickelte und in der ganzen Welt des Islam als normgebend zu betrachten sei. Dies bildete den Grundstock des im Laufe der Generationen, in Folge von Factoren, deren Darstellung die Aufgabe der nächsten Hauptstücke ist, zu einer gewaltigen Masse anwachsenden Ḥadīthmaterials.

Es wäre ein kühnes Wagniss, in Ermangelung zuverlässiger Berichte, über den ursprünglichen ältesten Bestand des Ḥadīth, auch nur bezüglich der auf den Propheten folgenden Generation eine Meinung aussprechen zu wollen, welche auf annähernde Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben wollte. Eingehender Umgang mit dem gewaltigen Ḥadīthmaterial wird uns eher zur skeptischen Behutsamkeit als zu optimistischem Vertrauen hinsichtlich des in den gewissenhaft angelegten Sammlungen aufgehäuften Materials anleiten. Wir werden kaum das Vertrauen gewinnen können, welches noch Dozy mit Bezug auf einen grossen Theil des Ḥadīth hegte,¹ sondern den überwiegend grössten Theil desselben als Resultat der religiösen, historischen und gesellschaftlichen Entwicklung des Islam in den beiden ersten Jahrhunderten betrachten.

Das Ḥadīth wird uns nicht als Document für die Kindheitsgeschichte des Islam, sondern als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner reiferen Entwicklungsstadien dienen; es bietet uns ein unschätzbares Material von Zeugnissen für den Entwicklungsgang, den der Islam während jener Zeiten durchmacht, in welchen er aus einander widerstrebenden Kräften, aus mächtigen Gegensätzen sich zu systematischer Abrundung herausformt. Und in dieser Bedeutung des Ḥadīth liegt die Wichtigkeit der gehörigen Würdigung und Kenntniss desselben für die Erfassung des Islam, dessen merkwürdigsten Entwicklungsphasen von der successiven Entstehung des Ḥadīth begleitet sind.

1) Wir setzen seine Worte hierher: „Je m'étonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (car cela résulte de la nature même des choses), mais qu'elle contienne tant de parties authentiques (d'après les critiques les plus rigoureux, la moitié de Bokhârî mérite cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ils se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère“ Essai sur l'histoire de l'Islamisme traduit par V. Chauvin p. 124.

II.

Jedes einzelne Ḥadīth besteht aus zwei Theilen. Voran geht die Kette (silṣila) der Gewährsmänner, welche die betreffende Mittheilung vom (ersten) Urheber bis zum jeweilig letzten Vertreter derselben überliefern und auf deren Autorität die Wahrhaftigkeit der Mittheilung gestützt ist. Diese Kette nennt man als Ganzes Sanad oder Isnād, die Stütze oder Stützung des Ḥadīth; sie enthält die Beurkundung des Ḥadīth.¹

Auf dies formale Element folgt der Wortlaut des Ausspruches; diesen nennt man Matn, den Text des Ḥadīth. Es ist zu beachten, dass diese Verwendung des Wortes matn² nicht erst im Islam und zur Be-

1) Zur Erfassung der Natur des Isnād ist auch für die Zwecke unserer modernen Kritik die Kenntniss der zuweilen allerdings sehr subtilen und kleinlichen Unterschiede förderlich, welche die muhammedanische Traditionswissenschaft bietet und in einer geschickten Terminologie veranschaulicht. Auf diese Unterschiede und Termini einzugehen, wäre hier unnütze Wiederholung. Es genüge daher, auf frühere Darstellungen dieses Gegenstandes in chronologischer Reihe zu verweisen:

1. Edw. E. Salisbury, Contributions from original sources to our knowledge of the Science of Muslim Tradition im Journal of the American Oriental Society VII (1862) p. 60—142 (vgl. Zāhiriten p. 22 Ann. 1).

2. Rev. Edw. Sell, The faith of Islam (London und Madras 1880) p. 70—72.

3. Th. P. Hughes, A dictionary of Islam (London 1885), Artikel: Tradition, p. 639 b—646 a.

4. Friedr. Risch, Commentar des 'Izz al-dīn Abū'Abdallāh über d. Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen (Leiden 1885).

Aus diesen Abhandlungen über die Isnād-terminologie wird der Leser alles Wissenswerthe und Nöthige ersehen. Von den Schriften, welche zwar nicht speciell das Isnād behandeln, für die Kenntniss unseres Gegenstandes jedoch von grundlegender Bedeutung sind, verweise ich auf:

5. verschiedene Abhandlungen Sprenger's, welche zu allererst das Ḥadīthwesen wissenschaftlich beleuchteten, namentlich a) Notes on Alfred v. Kremer's edition of Wakidy's Campaigns, Journal of the Asiatic Society of Bengal XXV (1856), p. 53—74, 199—220. — b) On the origin of writing down historical records among the Musalmans ibid. p. 303—329, 375—381. — c) Ueber das Traditionswesen bei den Arabern, ZDMG. X (1856), p. 1—17. — d) seinen Excurs: „Die Sunna“, in: Leben und Lehre des Moḥammad III (1865), p. LXXVII—CIV.

6. William Muir, The life of Mahomet and history of Islam to the Era of the Hegira (London 1858) I, p. XXVIII—CV (anregende Bemerkungen über Tendenztraditionen).

7. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (1875) I, p. 474—504. Ueber Isnād-termini p. 480.

8. C. Snouck Hurgronje: Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Nederl. Indië, 4^e Volgr. 6^e Deel 1883) p. 36—65 des Sonderabdrucks (Begriffsentwicklung von Sunna und Iǧmā').

2) Wir erklären es in diesem Zusammenhange nicht als Namen eines Körpertheiles.

zeichnung des Ḥadīthtextes aufgekommen ist. Der in Rede stehende Terminus der Traditionswissenschaft dient schon in der alten arabischen Sprache zur Bezeichnung geschriebener Texte.

Bekanntlich werden die Spuren der verlassenen Wohnsitze (at̄lāl) in der alten Poesie häufig mit Runen,¹ mit alten, von christlichen Mönchen, den alten Persern aus der Zeit des Kisrā u. a. m. herrührenden geheimnissvollen Schriftzeichen,² mit den Tätowierungslinien,³ ja mit der verwitterten Zeichnung auf einer alten Klinge oder Schwertscheide⁴ u. a. m. verglichen. „Ein jahraltes⁵ Pergament“⁶ nennt einmal Zuhejr die verwischten Spuren der verlassenen Wohnplätze.⁷ In die Reihe der bei solchen Vergleichen angewendeten Ausdrücke gehört nun auch das Wort matn, pl. mutūn.

Waḡalā-l-sujūlu ‘ani-l-ṭulūli ka’annahā * zubrun tuḡiddu mutūnaha aḡlūmuhā.
„Die Giessbäche decken die Spuren der Wohnstätten auf, als wären diese Schriften, deren (verwitterte) Texte die Schreibrohre auffrischen.“⁸

Derselben Vergleichung begegnen wir bei einem spätern Dichter in einem Verse, für welchen die soeben citirten Worte des Lebīd die Handhabe zu einer in graphischer Hinsicht sehr einleuchtenden Textverbesserung bieten. Al-Aḡwaṣ sagt nämlich in einer Beschreibung der verlassenen Zeltlager (nach dem gangbaren Text des Gedichtes):

dawārisu kal-‘ajni-fî-l-mahraḡi.⁹

1) Sehr häufig waḡj (z. B. Zuhejr 15: 5 = ed. Landberg p. 104 v. 3) 17: 3 (L. p. 137 v. 1) oder wuḡijj (Lebīd, Mu‘allaḡa v. 2), das man mit kitāba erklärt, keineswegs aber = Offenbarung.

2) Viele Stellen findet man bei Fränkel, Die aram. Fremdwörter p. 244, vgl. meine Ergänzungen im I. Theil p. 111 Anm. 1; zu erwähnen ist auch Huḡejl. 260: 1 ājātuhā ‘ufru, für das letztere Wort findet sich im Apparat bei Wellhausen die LA. sifru; Aḡ. XXI, p. 148, 22 wird saṭru gelesen.

3) Mufaḡḡ. 30: 2; Huḡejl. 90: 4, 154: 1; Ṭarafa, Mu‘all. v. 1. Al-Mutanachchil, Jāḡūt I, p. 414, 7; Lebīd p. 91 v. 3; Zuhejr, Mu‘all. v. 2; Dîwân 18: 3 (Lbg. p. 166 v. 3); ‘Antara 27: 1.

4) Die Ṭarafa-stellen, Th. I l. c. vgl. Aḡ. II, p. 121, 11.

5) muḡîl. Dies Epitheton wird auch auf die At̄lāl selbst angewendet. Aḡ. III, p. 83, 6 mushhirun (so ist wohl die fehlerhafte LA. der ed. Bûl. zu verbessern) wamuḡîlu. Damit erklärt sich der gegen die At̄lālpoesie gerichtete Spruch: ḡâlû-l-salāmu ‘alejka jā at̄lālu * ḡaltu-l-salāmu ‘alâ-l-muḡîli muḡālu, bei Al-Mejdânî II, p. 235, 22. vgl. al-ṭalal al-muḡwil bei Jāḡūt III, p. 648, 22.

6) raḡḡan muḡîlâ, Zuhejr 11: 2 (Landberg p. 188 v. 2), vgl. ibid. 18: 1 (L. p. 166 v. 1) lahu ḡuḡubun.

7) vgl. Ṭarafa 19: 2 kasuṭûri-l-riḡḡi raḡḡashahu bil-ḡuḡâ muraḡḡishun jashimuh. Mufaḡḡ. 32: 1 kamâ raḡḡasha-l-‘unwâna fî-l-riḡḡi kâtibu; von arabischen Schreibverhältnissen ausgehend Huḡejl. 280: 5. 6, vgl. aus späterer Zeit Aḡ. II, p. 75, 10.

8) Lebīd, Mu‘allaḡa v. 8 (v. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd p. 6 übersetzt mutūnahâ = Umriss).

9) Aḡ. VII, p. 124, 10.

Das Wort ‘ajn giebt hier keinen rechten Sinn, es sei denn, dass man erklären wollte: „wie das an den Schriften Sichtbare“, d. h. vordem sichtbar gewesene.¹ Wenn man das graphische Gerippe ‘ajn in matn verbessert, so fügt sich die Beschreibung in die Gruppe von Vergleichen ein, deren wir hier mehrere angeführt haben.

„Wie der Text auf einer alten Rolle, so sind die Wohnungsspuren verwischt.“

Matn hat demnach in dem hier obschwebenden Zusammenhange die Bedeutung: ein geschriebener Text,² so wie âja eine alte Bezeichnung des in mündlicher Weise mitgetheilten Wortlautes ist.³ Die Wahl des Wortes matn⁴ zur Benennung des Textes eines Ḥadīth im Unterschiede von der Documentirung desselben vermittelt der Kette der Gewährsmänner, kann mit als Anhaltspunkt für die Unrichtigkeit der Voraussetzung dienen, dass im Sinne der Muhammedaner das Ḥadīth seiner ursprünglichen Bestimmung nach die schriftliche Aufzeichnung ausschloss und lediglich auf mündliche Ueberlieferung berechnet war. Man darf vielmehr annehmen, dass das Aufschreiben des Ḥadīth eine sehr alte Form der Aufbewahrung desselben war, während die Scheu vor dem schriftlichen Aufbewahren desselben die Folge von Bedenken ist, welche erst in späteren Zeiten auftauchten.⁵ Als älteste Bestandtheile des Ḥadīthmaterials können

1) ‘ajn opp. ḍimār, Unsichtbares, Huḍejl. 165: 4. Auch dem athar, der Spur, wird ‘ajn, d. h. das Ding selbst, entgegengesetzt: lâ ‘ajna minhu walâ athar, Lebīd ed. Huber 21: 2, vgl. Al-A‘lam ed. Landberg p. 175, 8. Al-Mejdânî I, p. 111 penult. taṭlubu atharan ba‘da ‘ajnin, vgl. ein Beispiel bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser I, p. 88, 8.

2) Man muss der Versuchung widerstehen, diese Bedeutung auch in den Worten des Ka‘b b. Zuhejr hinsichtlich seines Râwî, Aḡ. XV, p. 147, 23, zu finden: juthaḵḵifuhâ (scil. die Gedichte) ḥattâ talîna mutûnuhâ. Das Bild ist hier von der Bearbeitung der Lanze genommen (vgl. Schwarzlose, Waffen der alten Araber im Index unter den betreffenden WW. und p. 139, 5 v. u.) und ist noch klarer ausgeführt bei ‘Adî b. al-Riḳâ‘, Aḡ. VIII, p. 184, 1—4 = Nöldeke, Beitr. zur Poesie d. alten Araber p. 47, 3—4. Auch die angeführte Stelle zeigt uns im Uebrigen, dass die alten Râwî’s nicht blosse Echos der Dichter waren, sondern an der Vervollkommnung der von ihnen tradirten Werke Anderer selbständig theilnahmen. Darum können wir berühmte Dichter als Râwî’s der Werke ihrer Genossen finden (s. bei Zuhejr in Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit der alten arab. Gedichte p. 62. Von einem Dichter, der zugleich Râwî ist, sagt man: iḡtama‘a lahu al-shīr wal-riwâja; sehr bemerkenswerthe Nachrichten über diese Verhältnisse findet man bei Aḡ. VII, p. 78.

3) s. meine Mittheilung bei Fleischer, Kleinere Schriften I, p. 619, vgl. ‘Urwa b. al-Ward ed. Nöldeke 30: 3. Aḡ. XI, p. 94, 22.

4) Es ist mir leider nicht gelungen, das früheste Vorkommen dieses Terminus in der Ḥadīth-literatur bestimmen zu können.

5) s. weitläufiger in unserm VII. Kapitel.

wohl diejenigen betrachtet werden, von welchen wir hören, dass dieselben schon in den ersten Jahrzehnten in schriftlicher Aufzeichnung aufbewahrt wurden.¹ Nichts steht der Voraussetzung im Wege, dass die Genossen und Schüler Aussprüche und Verfügungen des Propheten durch schriftliche Aufzeichnung vor Vergessenheit bewahren wollten. Wie hätte man denn die Fortdauer der Aussprüche des Propheten dem Zufall mündlicher Aufbewahrung überlassen können in einem Kreise, in welchem man — wie dies im I. Abschnitte unseres achten Kapitels speciell dargestellt werden wird — die Weisheitssprüche (ḥikmat) gewöhnlicher Menschen in Ṣaḥîfa's schriftlich aufbewahrte! Gar mancher „Genosse“ wird seine Ṣaḥîfa mit sich geführt haben, aus welcher er seinen Kreisen Belehrung und Erbauung vermittelte. Was in diesen Ṣaḥîfa's stand, nannte man matn al-ḥadîth; die den Text weitergaben bezogen sich in successiver Folge auf ihren unmittelbaren Gewährsmann und so entstand das Isnâd.

Es steht eine ganze Reihe von Daten über solche Ṣaḥîfa's aus der ersten Generation des Islam zur Verfügung. Es muss dahingestellt bleiben, ob die Existenz dieser speciell namhaft gemachten Ṣaḥîfa's und Kutub der Wirklichkeit entsprechen, oder ob dieselben Erdichtungen späterer Generationen sind, durch welche die Berechtigung der späteren Ṣaḥîfa's einer der schriftlichen Aufzeichnung feindlich gegenüberstehenden Opposition gegenüber gleichsam erwiesen werden sollte. Sehr viel Misstrauen wird wohl das Kitâb der Asmâ' bint Umejs (st. 38), welche mit ihrem Gatten Ġa'far b. Abî Ṭâlib die Flucht nach Aethiopien mitmachte und nach dem Tode desselben den Abû Bekr heirathete,² einflößen. In diesem Kitâb sollen verschiedene Aussprüche des Propheten gesammelt worden sein; dasselbe wird von einem shî'itischen Historiker angeführt,³ wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf die Voraussetzung, dass Asmâ', welche sich fortwährend in der Umgebung der Fâtima befand, eine richtige Quelle für die Kenntniss des Ḥadîth sei. Auf Asmâ' werden viele Berichte zurückgeführt, unter anderen die Mittheilung über das Wunder der Mondspaltung (shaḳḳ al-ḳamar).⁴ Aus alter Zeit wird ferner ein Kitâb des Sa'd b. 'Ubâda (st. im Ḥaurân ca. 15) erwähnt, aus welchem ein Sohn des Sa'd Rechtsgewohnheiten des Propheten über-

1) Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen I, p. 475.

2) Man findet einige Nachrichten über diese Frau in Ag. XI, p. 67.

3) Al-Ja'ḳûbî II, p. 114. 128.

4) Es scheint, dass man sich in sunnitischen Kreisen gesträubt hat, die auf Asmâ' zurückgeführten Ḥadîthe anzuerkennen; wenigstens deutet auf eine solche Ablehnung die Bemerkung des Ahmed b. Ṣâlih (180—248): Wer sich auf dem Wege der Wissenschaft bewegt, möge die Bewahrung des Ḥadîth der Asmâ' nicht zurückweisen, da dieselbe zu den Beweisen der Tradition gehört. Kâḍî 'Ijâḍ, Al-Shifâ I, p. 240.

liefert,¹ sowie auch eine Ṣaḥīfa des ‘Abdallāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣī (st. 65), welche dieser „Genosse“ mit dem Namen Al-ṣadīqa (die Wahrhaftige) bezeichnet.² Dies wird die Ṣaḥīfa sein, aus welcher sein Urenkel ‘Amr b. Shu‘ejb (st. 120) sein Traditionsmaterial überlieferte,³ und aus diesem Grunde haben spätere Kritiker seine auf den Urgrossvater zurückgeführten Traditionsdaten nicht als vollgültig anerkannt.⁴ Auch aus der Ṣaḥīfa des Samura b. Ġundab (st. 60)⁵ werden Ḥadīthe geschöpft; diese Aufzeichnungen, hinsichtlich deren allerdings einige Verwirrung herrscht,⁶ sind wohl identisch mit der Risāla des Samura an seine Kinder, „in welcher viel Wissen (‘ilm) enthalten war“.⁷ Schliesslich kann aus der Periode der „Genossen“ noch die Ṣaḥīfa des Ġābir b. ‘Abdallāh (st. ca. 78)⁸ erwähnt werden; wir erfahren, dass der ‘Irāker Kaṭāda (st. 117) den Inhalt dieses Ḥadīthheftes weiter überlieferte.⁹

Die shī‘itische Abzweigung des Islam, deren Anhänger noch mehr als der orthodoxe Islam sich gerne auf alte Schriftwerke und Documente berufen, in welchen die Berechtigung ihrer Lehren enthalten ist¹⁰ und daher auch auf dem Gebiete der pseudepigraphischen Literatur mehr geleistet haben, als die sogenannten Sunniten, haben aus alter Zeit eine ganze Reihe von Kutub nachgewiesen, deren Authentie wohl nicht auf festem Grunde ruht. Die schon oben erwähnte Ṣaḥīfa der Asmā’ bint Umejs gehört ja auch mit in diese Reihe. Shī‘itische Kritiker gestehen selbst ohne Scheu die Thatsache apokrypher Bücher in ihrer Sectenliteratur zuweilen mit anerkennenswerthem Freimuth zu.¹¹ Von einem Buche, welches im Namen eines angeblich den Anṣār affiliirten ‘Umāra b. Zijād überliefert wurde, gestand derjenige, der dies Document unter die Leute zu bringen unternahm, dass ‘Umāra ein Mann ist, der vom Himmel herabgestiegen sei, um ihm die in

1) Al-Tirmidī I, p. 251, 21.

2) Bei Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 230, 5 v. u. gelegentlich erwähnt aber irrthümlich von ‘Abdallāh b. ‘Omar, vgl. W. Muir, The life of Mahomet and history of Islam I, p. XXXIII.

3) Tahdīb p. 479.

4) Al-Tirmidī I, p. 66 ult. 125, 14.

5) Al-Tirmidī I, p. 244, 4 ṣaḥīfat Samura.

6) Abū Dāwūd II, p. 132 ult. wird dasselbe mit einem Kitāb Ibn Sabra (st. 162) confundirt (vgl. Ibn Kutejba p. 246, 16): kitāb Ibn Sabra waḳālū Samura waḳālū Sumejra.

7) Tahdīb p. 304, 7.

8) Tab. Huff. IV, nr. 11 ohne Angabe einer Quelle.

9) Al-Tirmidī I, p. 247, 3 innamā juḥaddith Kaṭāda ‘an ṣaḥīfat Sulejmān al-Jashkurī waḳāna lahu kitāb ‘an Ġābir b. ‘Abdallāh.

10) vgl. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Shī‘a p. 55.

11) Al-Ṭūsī, List of Shī‘a books p. 148, 1 ff.

dem Buche enthaltenen Ueberlieferungen mitzutheilen, und dann sogleich wieder in den Himmel zurückgekehrt sei“, was selbst shī‘itische Kritiker¹ veranlasst, zu bekennen, dass dieser ‘Umāra nie existirt habe, und das an seinen Namen geknüpfte Buch erlogen sei. Als eines der ältesten Bücher, welches in diesen Kreisen hervortritt, wird das Kitāb eines Genossen des ‘Alī, Namens Sulejm b. Kejs al-Hilālī, der zur Zeit der Verfolgung der Umejjadenfeinde unter Al-Ḥaǧǧāg starb,² erwähnt.³ Auf dasselbe berufen sich shī‘itische Theologen noch in späteren Zeiten.⁴

Mit den hier erwähnten alten Schriftstücken ist die Reihe der Ṣaḥīfa’s und Kutub, welche als schriftliche Documente des Ḥadīth aus dem I. Jahrhundert in der Literatur angeführt werden, bei weitem nicht erschöpft. Noch mehrere andere Beispiele dieser Art sind in einer durch Sprenger zusammengestellten Datensammlung,⁵ welche durch obige Nachweise ergänzt werden sollte, geliefert worden.

III.

Von dem Ausdruck Ḥadīth auseinanderzuhalten ist der Ausdruck Sunna. Man hat verschiedene Versuche gemacht, den Unterschied zwischen diesen beiden Termini zu definiren, so wie man auch andererseits die Identität, beziehungsweise den synonymen Werth derselben gelehrt hat. Dies letztere hat allerdings hinsichtlich der spätern Entwicklung der muhammedanischen Terminologie einige Berechtigung. Aber wenn wir den ursprünglichen Werth der beiden Worte Ḥadīth und Sunna in Betracht ziehen, so stellen sie sich uns durchaus nicht als gleichwerthig dar. Der zwischen ihnen festzuhaltende Unterschied ist folgender. Ḥadīth ist, wie wir soeben gesehen haben, eine auf den Propheten zurückgeführte mündliche Mittheilung. Sunna ist, ohne Rücksicht darauf, ob darüber etwas mündlich Mitgetheiltes vorliegt oder nicht, der in der alten muhammedanischen Gemeinde lebende Usus mit Bezug auf ein religiöses oder gesetzliches Moment. Aus einer in einem Ḥadīth enthaltenen Norm folgt nach der Natur der Sache, dass dieselbe als Sunna zu gelten habe;⁶ es ist aber

1) Bei ‘Alam al-hudā, Naḍad al-îḍāḥ p. 236.

2) Flügel verwechselt in seinen Anmerkungen (p. 95) zum Fihrist diesen Sulejm mit einem Manne gleichen Namens, der jedoch bereits zur Zeit des ‘Othmān starb. Vgl. Wüstenfeld, Register zu den Genealogischen Tabellen p. 430.

3) Fihrist p. 219.

4) Bei ‘Alam al-hudā p. 354 penult.

5) Journal of Asiat. Soc. of Bengal 1856 p. 317 ff.

6) Beispielsweise Abū Dāwūd II, p. 48 wird ein Ausspruch des Propheten gelegentlich des Todes eines im Zustand des Ihrām befindlichen Muslim mitgetheilt. Dazu macht Aḥmed ibn Ḥanbal die Bemerkung: fî ḥādā-l-ḥadīth chams sunan,

nicht nothwendig, dass der Sunna ein Ḥadīth entspreche, durch welches dieselbe ihre Sanction erhält. Vielmehr ist es wieder ganz gut möglich, dass der Inhalt eines Ḥadīth mit der Sunna, oder wie wir sagen möchten, dem jus consuetudinis in Widerspruch stehe¹ und da ist es Sache der spitzfindigen Theologen und Harmonistiker, sich zurecht zu finden.

Der Unterschied zwischen Ḥadīth und Sunna, jenem als theoretischer Disciplin, dieser als dem Inbegriff praktischer Momente, welche nur das eine gemeinschaftliche Charakterzeichen mit einander theilen, dass die Kenntniss von beiden auf Ueberlieferung zurückgeführt wird, wird auch in der Literatur festgehalten. Dies ist aus folgenden Beispielen ersichtlich: ‘Abd al-Raḥmān b. al-Mahdī (st. 198) charakterisirt die drei theologischen Autoritäten, Sufjān al-Thaurī, Al-Auzā‘ī und Mālik b. Anas damit, dass der erste ein Imām im Ḥadīth, aber kein Imām in der Sunna gewesen sei (d. h. er habe viel Material über Aussprüche des Propheten gesammelt, sei aber keine Autorität dafür gewesen, was in der praktischen Gestaltung des Lebens in Ritus und Gesetz als traditionsgetreue Norm zu gelten habe), der zweite war umgekehrt: imām fī-l-sunna walejsa bi-imām fī-l-ḥadīth (d. h. dieser habe wohl Bescheid im Gesetz gewusst, sei aber keine Autorität für die überlieferten Aussprüche des Propheten), Mālik war für beides eine unbestrittene Autorität (imām fihima ḡamī‘an).² — Ebenso wird auch von Abū Jūsuf, dem bekannten Schüler des Abū Ḥanīfa gesagt, dass er ṣāḥib ḥadīth wa ṣāḥib sunna gewesen sei.³

Ein treffendes, aus der Ḥadīthliteratur genommenes Beispiel, das uns diesen Unterschied veranschaulichen mag, ist folgendes: Am Schlusse einer Tradition des Abū Dāwūd, welche bis auf den Genossen Anas b. Mālik zurückgeleitet wird, aber nicht bis zu einer mündlichen Mittheilung des Propheten reicht, heisst es: „Würde ich sagen, dass er (der Ueberlieferer) diesen Ausspruch bis zum Propheten zurückgeleitet habe (rafa‘ahu), so würde ich die Wahrheit sprechen, aber er sagte nur: ‘die Sunna ist so’“;⁴ d. h. es ist darüber kein Ḥadīth vorhanden, sondern es hat als Sunna zu gelten.

Damit hängt der Umstand zusammen, dass man es ausdrücklich vermerkt, wenn die Sunna’s durch Ḥadīth-stellen, in welchen jene ihre Be-

d. h. „in diesem Ḥadīth sind fünf Sunna’s enthalten“ fünferlei religiöse und rituelle Gewohnheiten des Propheten, aus welchen für ähnliche Fälle die obligate Norm abgeleitet werden muss.

1) Al-tauḍīḥ ed. Kasan 1883 p. 362 penult. faḥādā-l-ḥadīth muchālif lil-kijās . . . wal-sunna wal-iḡmā‘.

2) Bei Al-Zurḡānī I, p. 4.

3) Jaḥjā b. Mu‘īn in Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 41.

4) Abū Dāwūd I, p. 210 unten.

kräftigung finden, bezeugt werden. Ein Buch z. B. führt in diesem Sinne den Titel: Kitâb al-sunan bishawâhid al-ḥadīth, d. h. Buch der Sunna's mit bekräftigenden Beweisstellen aus dem Ḥadīth.¹

IV.

In jenen arabischen Kreisen, in welchen seit dem Auftreten des Islam eine in muhammedanischem Sinne religionsgerechte Lebensführung und Einrichtung der Gesellschaft Platz griff, war von allem Anfang an der Begriff der Sunna maassgebend als Richtschnur der Correctheit in der Anordnung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens.

Die Muhammedaner hatten diesen Begriff und seine praktische Bedeutsamkeit nicht erst zu erfinden; diese sind bereits den alten Heiden der Gâhilijja geläufig gewesen (s. I. Th. p. 41). Diesen galt als Sunna dasjenige, was den Ueberlieferungen des Araberthums, den Sitten und Gewohnheiten der Altvordern entsprach und in demselben Sinne wird das Wort auch noch zur Zeit des Islam in jenen arabischen Kreisen gebraucht, auf welche die muhammedanische Religion fast gar keine Wirkung ausübte.² Im Islam hat nun der Inhalt, mit dem dieser alte Begriff und das ihm entsprechende Wort ausgerüstet ward, eine Wandlung zu erleben. Den frommen Nachfolgern Muhammeds und seiner ältesten Gemeinde galt als Sunna dasjenige, was als die Uebung des Propheten und seiner ältesten Getreuen nachgewiesen werden konnte. So wie der heidnische Araber der Sunna seiner Vorfahren anhing, so sollte die muhammedanische Gemeinde die neue Sunna hochhalten und befolgen. Der muhammedanische Sunnabegriff ist die Umarbeitung altarabischer Anschauung. „Ihr möget befolgen — so lässt man den Propheten sprechen — den Weg jener, welche vor euch waren, Spanne um Spanne und Elle um Elle, und wenn sie auch in den Schlupfwinkel einer Eidechse³ hineingehen würden.“⁴

Die Sunna scheint zu allererst in den frommen medînensischen Kreisen zur Geltung gekommen zu sein. Der älteste Spruch, in welchem das Festhalten an den Sitten und Zuständen der patriarchalischen Zeit des Islam gelehrt und die Geltendmachung von Neuerungen, welche in dieser Sitte nicht begründet sind, verworfen wird, trägt den Stempel Medînas. Nach

1) Fihrist p. 230, 3.

2) Ag. VII, p. 119, 5 wa'innâ-l-sâ'irûna bil-sunnati; desgleichen das später zu erörternde bid'a ibid. p. 111, 4. 5 v. u. Bei den Leuten, die in dieser Erzählung sprechen und handeln, verspürt man nichts vom Islam.

3) Bei Al-Damîrî I, p. 408, 8 v. u., wo diese Tradition citirt wird, heisst es „in einen Bienenstock“.

4) B. I'tiṣâm nr. 14, vgl. Ibn Mâga p. 296 ult.

diesem Ausspruch hat der Prophet Medîna für heilig erklärt (ḥarrama), es dürfe dort kein Baum umgehauen werden, „man aḥdatha fihâ ḥadathan“ d. h. „wer in dieser Stadt neue Dinge einführt, den möge treffen der Fluch Allâh's und seiner Engel und der Menschen insgesamt.“¹ Unter ḥadath wird ursprünglich allerdings die politische Bid'a, das politische Dissidententhum verstanden.² Für den Muhammedaner fällt jedoch die Anerkennung des gesetzlich eingesetzten Regimentes in demselben Sinne in die Kategorie der Sunna, wie die Befolgung anderer religiöser Gebote. Und in der That wird das Wort ḥadath schon in früher Zeit auch von ritualistischer Bid'a gebraucht. „Jâ bunajji ijâka wal-ḥadath“ „O mein Sohn, hüte dich vor der Neuerung!“ sagt ein Vater zu seinem Sohne,³ als er ihn die Bismillâh-formel am Beginne des Ṣalât laut (gâhran) recitiren hört, während sie nach der vermeintlichen Sunna⁴ leise hergesagt werden soll. In einigen Versionen des hier behandelten Ausspruchs ist vor die Fluchformel noch der Satz eingeschoben worden: „waman âwâ muḥdithan“, d. h. und derjenige, der einem Neuerer Unterkunft giebt.⁵ Demselben Gedanken wird auch in einem andern Zusammenhange Ausdruck gegeben, in einem Spruche, welcher gleichzeitig den Zweck verfolgt, gegen eine Meinung der 'Alî-anhänger (Shî'a) zu polemisieren, welche den Glauben hegten, dass der Prophet dem 'Alî besondere Lehren mittheilte, die er den übrigen Gläubigen vorenthielt. Der orthodoxe Islam bestrebte sich, diese Meinung in einer grossen Reihe von Ḥadithen zu bekämpfen. Der hier in Rede stehende Satz wird an den 'Irâkenser Ibrâhîm al-Tejmî (st. 92) angelehnt, der von seinem Vater Folgendes erzählen soll: „Alî b. Abî Ṭâlib hat uns in seiner Chuṭba gesagt: Wer den Glauben heggt, dass bei uns etwas (zu finden) ist, was wir lesen, ausser dem Buche Allâh's und dieser Rolle da — er meinte eine Rolle, die von der Scheide (kîrâb) seines Schwertes herabhing — der lügt. In dieser Rolle sind die Gesetze über die Vergeltung für die von Thieren zugefügten Schäden und andere Verwundungen enthalten.“⁶ Auch folgendes steht darin: Der Prophet sagt: Medîna ist Ḥaram zwischen den Bergen 'Ajn und

1) B. I'tiṣâm nr. 6.

2) vgl. Aḡ. XXI, p. 144, 22 mâ aḥdathtu fî-l-islâmi ḥadathan walâ achrâḡtu min ṭâ'atin jadan. Ibn Kutejba p. 106, 1. Vgl. hebr. shônîm Prov. 24: 21 Ver-änderer = Rebellen.

3) Al-Tirmidî I, p. 51; und der Sohn sagt vom Vater: walam ara aḥadan min aṣḥâb rasûli-llâhi kâna abḡada ilejhi al-ḥadath fî-l-islâm.

4) vgl. Beitr. zur Literaturgesch. d. Sh. p. 86.

5) B. Faḍâ'il al-Medîna nr. 1. Ġizja nr. 10, 17. Al-Tirmidî II, p. 17.

6) Dieselben werden auch aus anderen Rollen, z. B. aus einem Kitâb âl-Ḥazm angeführt. S. Zâhiriten p. 211 oben. In einer andern Version wird der Medîna-paragraph als Inhalt der Rolle nicht überliefert, Al-Dârimî p. 308.

Thaur,¹ wer darin (auf diesem Gebiete) neue Dinge einführt oder einem Neuerer Unterkunft giebt, den möge treffen“ u. s. w. Noch andere Gesetze — über die Gleichheit der Muhammedaner, das Verbot, sich eine andere als die richtige Genealogie beizulegen² — werden hier als in der Rolle enthalten aufgeführt.³

Wir sehen, dass in dieser Gruppe von Sprüchen hinsichtlich des Verbotes, Neuerungen einzuführen, besonders auf Medîna Bezug genommen wird. Diese Stadt sollte der Hort der Sunna sein, sowie sie auch die älteste Quelle für das Entstehen und Wachsthum derselben ist. In Medîna lebten jene Menschen, welche zu allererst die Aussprüche des Propheten, welchen man das Leben accomodiren sollte, lehrten;⁴ darum wird auch Medîna das Heim der Sunna, dâr al-sunna, genannt.⁵ Aber dabei blieb man nicht stehen. Als man begann, die bislang vernachlässigte Sunna in alle Welt zu tragen, wurde das Privilegium Medînas, eine Warte der patriarchalischen Lebensführung zu sein, verallgemeinert. Man tradirte bereits in der allerfrühesten ‘Abbâsidenzeit die Nachricht, dass ‘Omar in seinem Friedensvertrage mit jeder eroberten Stadt den Punkt aufnahm, dass die Bewohner lâ ju’wû lanâ muḥḍithan, keinem Neuerer Zuflucht bieten.⁶ Wie diese Verallgemeinerung vor sich ging, ersieht man am besten, wenn man in Betracht zieht, dass in einer gekürztern, aus anderer Quelle citirten Version der eben vorgeführten Rede des ‘Alî (in welcher übrigens aus der Scheidé des Schwertes, kirâb, ein Horn, ḵarn,⁷ geworden ist) im allgemeinen von solchen Leuten geredet wird, „welche neue Dinge einführen und Neuerern Unterkunft geben“; von Medîna ist dort gar keine Rede mehr.⁸ Diese Tendenz, den Fluch gegen die Neuerer auf die weitesten Kreise auszudehnen, hat sich aber auch an dem ältesten Text zur Geltung gebracht. Man hat in dem Spruche des ‘Alî einfach das Wort „darin“ (fiha, in Medîna)

1) Dieser Berg, der sich gar nicht im Gebiete Medîna's vorfindet, hat den Erklärern viel Sorge gemacht, man hat sein Vorkommen als Grenzbestimmung des medînensischen Territoriums verschieden gedeutet. Al-Nawawî z. St. und bei Jâḵût s. v. I, p. 939; bejna lâbatejhâ, zwischen ihren beiden Lavagebieten (ḥarra) ist eine andere Abgrenzungsweise.

2) s. Th. I, p. 134.

3) Muslim III, p. 291.

4) Zu beachten ist die Bemerkung des Nawawî, Tahḍîb p. 362, 2.

5) Al-Ṭabarî I, p. 1820, 18. B. I'tiṣâm nr. 16.

6) Kitâb al-charâġ p. 22, 16.

7) Vielleicht erklärt sich jedoch dies Wort aus folgender Fassung der Erzählung: kataba kitâban fi-l-ṣadakati fakaranahu bisejfihi. Kit. al-charâġ p. 43, 16.

8) Aġ. III, p. 159.

getilgt. So erhielt denn der Satz seine Beziehung über Medîna hinaus auf den gesammten Islam.¹

V.

Aḥdatha² ist der gangbarste Terminus des ältern Islam für die That-
sache, dass man Neuerungen, welche in der alten Sitte der patriarchalischen
Zeit nicht begründet sind, zur Geltung bringt. Von 'Â'isha wird der Spruch
des Propheten angeführt: „man aḥdatha fî amrina hâdâ mâ lejsa minhu³
fahuwa riddun, d. h. Wer neue Dinge einführt in diese unsere Sache, solche,
die in derselben nicht vorhanden sind, der ist verwerflich“,⁴ oder in einer
andern Fassung: „man 'amila 'amalan lejsa 'alejhi amruna fahuwa riddun,
d. h. Wer etwas thut, was nicht unserer Sache gemäss ist, der ist verwerf-
lich.“⁵ Daraus folgt die Lehre: „sharr al-unûr muḥdathâtuhâ, d. h.
das Schlechteste unter den Dingen sind die neuen Einrichtungen“,⁶ oder,
wie man den Dichter Ḥassân b. Thâbit sagen lässt:

inna-l-chalâ'ika fa'lam sharruhâ-l-bida'u.

„Wisse, dass unter den Eigenschaften die bösesten die Neuerungen sind.“⁷

In demselben Maasse, in welchem von neuen Formen und Einrich-
tungen abgerathen wird,⁸ wird die Befolgung der traditionellen Sitte, der
Sunna, empfohlen. Der Maassstab aber für die Sunna ist zunächst die directe
Anordnung, die stillschweigende Billigung oder die unzweideutige Uebung
des Propheten. Was der Prophet, ob nun spontan, oder bei Gelegenheit

1) In dieser Fassung ist die Tradition bei Abû Dâwûd I, p. 202, II, p. 162,
ohne fîhâ.

2) Auch mit Bezug auf Gott wird dieser Ausdruck gebraucht. Vor der Aus-
wanderung der Gläubigen nach Aethiopien herrschte die Sitte, dass der Prophet den
Gruss auch während des Gebets erwiderte. Nachher unterliess er dies mit der Moti-
virung, dass ihm Gott darüber ein anderes Gesetz geoffenbart habe: (inna-llâha juḥ-
dithu min amrihi mâ jashâ'u wa'inna-llâha ġalla wa'azza ḡad aḥdatha an lâ tukallimû
fî-l-ṣalâti) Abû Dâwûd I, p. 92 unten.

3) Variante: fîhi.

4) Muslim IV, p. 169. B. Ṣulḥ nr. 5. Abû Dâwûd II, p. 169. Ibn Mâġa
p. 3. Dieses Ḥadîth wird von Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar al-kabîr fol. 49^a (var.
adchala) angeführt mit Beziehung auf jemanden, der eine fromme gottesdienstliche
Uebung verrichtet, welche nicht in der Sunna begründet ist.

5) B. I'tiṣâm nr. 20. Bei Abû Dâw. ib. man ṣana'a amran 'alâ ġejri amrinâ.

6) B. ibid. nr. 2. Dieser Satz findet poetische Verwendung in einem polemischen
Gedicht des sh'itischen Dichters Abû Hurejra al-'Iġlî, Fragm. hist. arab.
p. 230, 4 v. u.

7) Ibn Hishâm p. 936 ult. = Aġ. IV, p. 9, 8.

8) Eine Zusammenstellung vieler dahin gehöriger Aussprüche findet man bei
Al-Gazâlî, Ihjâ' I, p. 78—80.

eines obschwebenden Falles angeordnet, *şâra* oder *kâna sunnatan*,¹ das ward zur Sunna, oder wie man sagt *ğarat*² oder *mađatal-sunna* *‘alejhi*³ oder *bihi*,⁴ d. i. danach richtet sich die Sunna, das wird als gültige Sunna anerkannt. In Fällen, für welche sich kein festes Gesetz herausgebildet hatte, suchten fromme Männer nach Daten darüber, wie der Prophet die betreffenden Verhältnisse beurtheilt habe. Wenn man ein solches Datum produciren konnte, so war man in der Lage, die Sunna hinsichtlich des zweifelhaften Falles festzustellen. Zur Zeit ‘Omars II. hatte man noch immer keine feste Entscheidung darüber, welches die Grenze der Mündigkeit und Unmündigkeit sei; da gelang es dem Nâfi^c ein Ḥadîth zu erforschen, aus welchem ersichtlich war, dass der Prophet einem Vierzehnjährigen die Rechte des Mündigen verweigerte, die er demselben Jüngling ein Jahr später, als er das funfzehnte Lebensjahr erreicht hatte, unbedenklich zuerkannte. Da sprach ‘Omar, der in allen Dingen die Sunna zur Geltung zu bringen bestrebt war: Dies ist also die Altersgrenze zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit.⁵ Nur auf Grund solcher Documentirung konnte eine Rechtsanschauung oder Einrichtung im Sinne des frommen Muhammedaners auf gesetzliche Geltung Anspruch machen. „Ist dies eine Sache, die du vom Propheten gehört hast, oder aber deine eigene Ansicht?“⁶ dies war die Frage, die der fromme Sunna-anhänger jeder auftauchenden Einrichtung entgegenstellte.

Nicht nur in den wichtigen Institutionen des gesellschaftlichen Lebens und der socialen Führung war der Maassstab solcher Sunna für die Uebung maassgebend. Die frommen Muhammedaner suchten in den kleinlichsten Verhältnissen und Gebräuchen des privaten Lebens und Verkehrs nach der Sunna, nach einer einschlägigen Spur aus den Lebensgewohnheiten des Propheten, um ihr nachzuahmen oder dem Widerspruch gegen dieselbe aus dem Wege gehen zu können. Ob man goldene Siegelringe tragen dürfe, dafür konnte lediglich die Nachforschung über den Umstand maassgebend sein, ob der Prophet solchen Zierrathes sich bedient habe.⁷ Selbst in Fragen

1) B. Libâs nr. 6. Tafsîr nr. 183. Ajmân nr. 28.

2) B. I’tișâm nr. 4. nafidat sunnatan: Abû Dâwûd II, p. 167.

3) Al-Muwaţţâ’ III, p. 54, ibid. IV, p. 33. Tahdîb p. 284, 5: „Wenn Sa’îd b. al-Musajjib ausspricht: mađat al-sunna, so muss man sich dabei beruhigen.“

4) Ağ. XV, p. 94, 16: *naţaka-l-kitâbu lakum bidâka muşaddikan * wamađat bihi sunanu-l-nabijji-l-ţâhiri*. In dem Zâhiriten p. 220, 7. 8 mitgetheilten Texte ist demgemäss *kâđija* zweimal in (sunna) *mâđija* zu verbessern.

5) B. Shahâdât nr. 18. Abû Jûsuf, Kitâb al-charâğ p. 106.

6) Abû Dâwûd I, p. 233.

7) B. I’tișâm nr. 4.

der Höflichkeit und des gesellschaftlichen Lebens war die Sunna maassgebend. Sie regelt die Begrüssungsarten und Wunschformeln; will jemand wissen, was man dem Niesenden zuzurufen habe, so findet er Anweisungen dafür in der Sunna, und er ist kein guter Muhammedaner, wenn er in solchen Dingen seine eigene Erfindungsgabe oder gar fremde Sitten zur Geltung bringen wollte. Der fromme muhammedanische Historiker nimmt es demnach den 'abbâsidischen Herrschern nicht wenig übel, dass sie in Sachen der Hofetiquette nicht die Sunna, sondern die feineren Sitten und Gewohnheiten der 'Aġam zum Muster nahmen und dem gemeinen Manne nicht erlaubten, Wünsche und Bitten vor dem Fürsten in der gewohnten Weise vorzubringen.¹ Als der barmekidische Hofbeamte einen Araber bestrafte, weil er vor dem niesenden Chalifen den gewohnten Zuruf anwendete, billigte der Chalife das Vorgehen seines Beamten mit den Worten: aṣāba al-raġul al-sunna waachṭa'ā al-adab „der Mann hat wohl vom Standpunkte der Sunna richtig gehandelt, aber gegen die Etiquette gesündigt“. Der fromme Historiker aber kann nicht umhin zu bemerken: Die feine Sitte ist nicht anderswo zu finden, als in der Sunna des Propheten.²

Die Kapitel Adab (gute Sitten) und Libâs (Kleidung) in den verschiedenen Traditionssammlungen bieten hierfür eine Menge von Beispielen. Wir möchten der Kürze halber nur eine Stelle hervorheben.³ Da wird dem 'Abdallâh b. 'Omar von seinem Genossen 'Ubejd b. Ġurejġ die Frage vorgelegt: Ich sehe dich vier Dinge üben, welche ich von keinem deiner Genossen üben gesehen habe: du berührst von den Ecken der Ka'ba⁴ nur die

1) Al-'Ikd I, p. 165 unten, beleuchtet die Erzählung des Maḡrîzî vortrefflich; dort wird die Ansicht des Barmekiden Jahjâ b. Châlid über das Königen gegenüber nothwendige Verhalten ausführlich angeführt.

2) Al-Maḡrîzî ed. Gerh. Vos p. 56, 53 f. Auch ihre hohen Beamten umgaben sich mit grösserem Nimbus als dies in der vorangegangenen Periode üblich war, Abû-l-Maḡâsin I, p. 379, 9.

3) Al-Muwaṭṭa' II, p. 164 = Al-Shejbânî p. 222. B. Libâs nr. 37. Abû Dâwûd I, p. 177.

4) Es war altarabischer Brauch, allen vier Ecken diese Ehre zu erweisen (Al-Muwaṭṭa' II, p. 211), was man auch in der früheren Zeit des Islam beizubehalten scheint (Huḍejl. 286: 37 wamustalimum arkânahu mutatauwifu, damit zu vgl. Ibn Kutejba, Shu'arâ' p. 9, 6, Rittershausen = Nöldeke, Beiträge Poes. p. 44, 1), ehe die Sunna zur Geltung kam, nach welcher nur die beiden Jamâniġân dieser Ehre theilhaftig werden. In diesem Sinne lässt man Mu'âwija gegenüber der dem Propheten zugeschriebenen Uebung sagen: „Kein Theil des (heiligen) Hauses darf ausgeschlossen bleiben“ (Al-Tirmidî I, p. 163). Nach einer bei Al-Azraġî p. 259 oben mitgetheilten Version ging die Frage nicht darauf, warum 'Abdallâh nur diese beiden Ecken, sondern dass er überhaupt welche berühre, vgl. die Parallelstellen bei Al-Nasâ'î I, p. 265.

beiden südlichen¹ Ecken; ferner sehe ich, dass du gegerbte Sandalen benutzt; dann, dass du (dein Haar) gelb färbst;² endlich, wenn du nach Mekka kommst, so rufen die übrigen Menschen die Ihlâl-formel, sobald sie den Neumond erblicken,³ du aber rufest das Ihlâl erst am Tarwija-tag (am 8. des Pilgermonats)? Darauf erwiderte 'Abdallâh: „Was nun die Ecksteine betrifft, so habe ich den Propheten nur diese beiden Ecken berühren sehen; was die gegerbten Sandalen anlangt, so habe ich gesehen, dass der Prophet haarlose Sandalen anlegte und in denselben die Waschung an sich vollzog,⁴ darum ziehe ich es vor, auch solche anzulegen; auch dies habe ich gesehen, dass sich der Prophet mit gelber Farbe färbte,⁵ darum liebe ich es, dasselbe zu thun; was aber das Ihlâl anbetrifft, so habe ich den Propheten diese Formel nie früher aussprechen hören, als bis sein Reitthier für den Zug bereit stand.“

VI.

Die Macht, welche der Sunna als normativem Principe im Leben des Muhammedaners zugeeignet wurde, ist so alt wie der Islam. Ende des I. Jahrhunderts hatte sich bereits der Grundsatz herausgebildet: *al sunna kâdija 'alâ-l-ḡur'ân walejsa al-ḡur'ân biḡâdin 'alâ-l-sunna*, d. h. „die Sunna ist der Richter über den Koran, nicht umgekehrt.“⁶ Jedoch kann man aus einer vergleichenden Betrachtung der Daten aus verschiedenen Zeiten die Ueberzeugung gewinnen, dass die Allmacht der Sunna — wir haben hier immer die theoretischen Anschauungen der frommen Kreise im Auge — mit dem Fortschritte der Zeiten in stetiger Zunahme begriffen ist. Dass man sich in alter Zeit noch manches freie Wort hinsichtlich der praktischen Geltung der Sunna vergönnt hat, zeigt uns das Beispiel des Makḡûl (st. 112). In einem Ḥadîth wird die Entscheidung des Propheten überliefert, dass ein Mann, der nicht im Stande ist, dem Mädchen, um deren Hand er anhält, eine Morgengabe zu geben, „auch nicht einen eisernen Siegelring“, der Pflicht der Morgengabe — bekanntlich ein unerlässlicher Faktor für die Gültigkeit der Ehe im Islam — sich dadurch gültig entledigen könne, dass

1) *al-jamâniyyejn*, Dual a potiori, d. h. den südlichen und östlichen (Snouck, Mekka I, p. 2 unten) oder besser: den jemenischen und 'irâḡischen. Dies Beispiel wäre der Abhandlung Grünerts über Die Begriffspräponderanz im Altarabischen (Wien 1886) hinzuzufügen.

2) vgl. *Tahḡîb* p. 83, 3.

3) Snouck, *Het Mekkaansche Feest* p. 75, Anm. 1.

4) vgl. *Al-Nasâ'i* I, p. 12 unten.

5) *ibid.* II, p. 215.

6) *Al-Dârimî* p. 77 oben. Der Ausspruch wird dem Jahjâ b. Kathîr (st. 120) zugeschrieben, bei *Chaḡîb Baḡdâdî* fol. 6^a.

er seiner Braut einige Koranverse lehrt. Nun erklärt Makḥūl ohne Zögern, dass diese Entscheidung des Propheten keine allgemeingültige Norm bilden könne.¹ Ebenso nimmt sich noch Al-Zuhrî (st. 124) die Freiheit heraus, gegenüber einer höchst toleranten Entscheidung des Propheten bezüglich des Fastengesetzes zu erklären, dass eine solche Entscheidung zu den Sonderprivilegien (chaṣâ'is) des Propheten gehöre und für sonstige Fälle kein Praecedens bilden könne.² Die späteren Gelehrten haben wohl aus solchen Andeutungen Nutzen geschöpft, indem sie die ins Lächerliche gehende Sunna-manie der Uebertriebenen zu mässigen und zu disciplinieren sich oft berufen fühlten.³ Im allgemeinen kann man jedoch die Beobachtung machen, dass das Bestreben, die Sunna zu einem völlig gleichberechtigten Factor des Gesetzes neben dem Gottesbuche zu erheben, sich immer mehr hervordrängt. Was der Prophet in religiösen Dingen als Sunna anordnete — der theologische Terminus lautet: sunan al-hudâ⁴ —, das hat er auf Gottes Befehl angeordnet, es wurde ihm ganz so wie der Koran offenbart, oder wie sich der muhammedanische Gläubige ausdrückt, vom Engel Gabriel auf Befehl Allâh's gebracht. „Nimm meine Mittheilungen an“, lässt man den Anas b. Mâlik sprechen, „denn ich habe dieselben vom Propheten erhalten, dieser vom Engel Gabriel, dieser von Gott“.⁵ Dass dieser göttliche Ursprung der traditionellen Gesetze und Uebungen in älterer Zeit nicht als ganz selbstverständlich galt, ist daraus ersichtlich, dass noch 'Omar II. dem 'Urwa b. al-Zubejr, der ihm die Geschichte von der Offenbarung über die richtigen Gebetszeiten — welche zur Umejjadenzeit noch schwankend waren — erzählt, die Ermahnung zuruft: „Bedenke was du sprichst“.⁶ Solche Bedenken hatte man zur Zeit der in Entwicklung begriffenen Ḥadīth-theologie (II. III. Jahrhundert) nicht mehr. Sunna und Koran wurden als vollständig gleichwerthig nebeneinander gestellt. Die strittige Frage, ob Gebote der Sunna solche des Korans abrogiren können, wurde bereits in der Mitte des II. Jahrhunderts von Al-Shejbânî in bejahendem Sinne beantwortet,⁷ und auch Al-Shâfi'î findet an dieser Anschauung nichts Auffallendes.⁸ Im III. Jahrhundert setzt es der Kâḍî Al-Chaṣṣâf (st. 261) als eine selbstver-

1) Abû Dâwûd I, p. 209.

2) ibid. p. 238 wa'innamâ kâna ḥadâ ruḥṣatan lahu chaṣṣatan.

3) Zâhiriten p. 81—85.

4) Abû Dâwûd I, p. 47 unten: inna-llâha shara'a linabijjihi sunan al-hudâ.

5) Al-Tirmidî II, p. 314 unten.

6) Abû Dâwûd I, p. 15, vgl. p. 41.

7) Al-sijar al-kabîr fol. 24^b wanasch al-kitâb bil-sunna al-mashhûra allatî talakḳâhâ al-'ulamâ' bil-ḳabûl ḡâ'iz.

8) bei Al-Sujûtî, Itḳân II, p. 25; über die verschiedenen Ansichten hinsichtlich dieser Frage s. Al-Taftazânî, Talwîḥ ed. Kasan 1883, p. 416.

ständige Lehre voraus, dass die Sunna mutawâtira (d. h. in ununterbrochener Folge der Generationen anerkannte Sunna) dem Koran gleichgestellt sei¹ und sein Zeitgenosse Ibn Kutejba vertheidigt und begründet die These vom göttlichen Ursprung der Sunna.²

Immer mehr und mehr gestaltete sich die Nachahmung der Salaf, der frommen Altvordern, welche ihre Lebensgewohnheiten unter dem Auge und nach dem Muster des Propheten bildeten, zum Ideale des frommen Muhammedaners.³ Salafî, d. h. ein den Altvordern Nachahmender,⁴ wird mit der Zeit ein unübertrefflicher Ruhmestitel in der frommen Gesellschaft. Diese Lebensanschauung züchtete geradezu jene Fanatiker der Sunna, welche den Daten über die Lebensgewohnheiten des Propheten und der Genossen nachstöberten,⁵ um dann Gelegenheit zu suchen, diese Gewohnheiten auszuüben, sie der Vergessenheit zu entreissen. *Iḥjâ' al-sunna*⁶ „Wiederbelebung der Sunna“ nannte man es, wenn jemand eine antiquirte Gewohnheit, die aus der Uebung des Lebens geschwunden war, weil sie den veränderten Verhältnissen weichen musste, wieder auffrischte.⁷ Dies war der grösste Ruhm in den Augen der Frommen, und man rühmt von Fürsten, deren Frömmigkeit man anpreisen will, dass „sie die Sunna derer, die früher gelebt, wieder belebt und erneut haben.“⁸ Und solche Wiederbelebung wurde als sehr verdienstlich betrachtet; wer sie veranlasst, genießt den Lohn aller derer, welche in Folge dieser That die bereits erstorbene Sunna wieder befolgen.⁹ Alle Theile der muhammedanischen Welt haben ihre Curiosa hinsichtlich der Sunna-belebung hervorgebracht. Reicher aber an Extravaganzen zeigen sich gegenüber des östlichen Islam die magribinischen Provinzen. Ein Gelehrter von Cordova im IV. Jahrhundert frischt die ausser Gebrauch gekommene Rechtsgewohnheit des *Lî'ân* auf, indem er sich selbst

1) *Adab al-kâḍî* fol. 7^a oben.

2) *Muchtalif al-ḥadîth* p. 194. 232 wird diese Anschauungsweise durch viele Beispiele beleuchtet.

3) *Abû-l-Mahâsin* I, p. 739, 15 *tashabbaha bil-ṣaḥḥâba*.

4) *Ṭab. Ḥuff.* XVIII, nr. 21. vgl. *Al-Mushtabih* ed. de Jong p. 269, 9.

5) Eine satirische Anspielung auf diese Pedanterie der Lebensrichtung ist in der XXIX. *Makame* des *Ḥarîrî* (ed. de Sacy² p. 358, 1. 363, 8) zu finden: eine Familie, welche die Höhe der Morgengabe ihrer Tochter nach der Summe bestimmt, welche der Prophet für seine Braut gegeben hat.

6) In alter Zeit ist die Wiederbelebung der Sunna häufig nichts anderes, als die erste Entstehung oder Fixirung derselben; vgl. darüber meine Abhandlung: *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit* (Ztschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft VIII, p. 409 ff.).

7) Man sagt auch: *an'asha sunnatan*, *Tahḍîb* p. 468, 5. 10.

8) *Ibn Mâga* p. 19.

9) *Ağ.* XV, p. 94, 18.

dazu hergiebt, diesen Eidfluch gegen sein Weib in öffentlicher Moscheeverammlung auszusprechen, und als die Zeitgenossen dies seiner unwürdig fanden, antwortete er: Ich beabsichtige damit nur ihjâ'a sunnatin.¹ Der andalusische Umejjadenfürst Al-Ḥakam sucht in seinem Kriege gegen die Christen die Tageszeit einzuhalten, in welcher einmal der Prophet gegen die Ungläubigen kämpfte, und der Erzähler bemerkt hierzu, dass er dies wahrscheinlich nur deshalb so that, um an dem Ḥadīth des Propheten² ein Beispiel zu nehmen (ta'assi'an bi-ḥadīth al-nabī).³ Ganze Dynastien des Mağrib suchten ihren Rechtstitel in der Wiederherstellung der Sunna, keine in stärkerem Maasse als die der Almohaden,⁴ deren einzelne Vertreter in diesem Punkte Uebertriebenes leisteten. Abû Ja'qûb lässt im Jahre 693 das bis dahin übliche Hohlmaass ausser Gebrauch setzen und durch seine Faḳīḥe das zur Zeit des Propheten in Medīna übliche Mudd (al-mudd al-nabawī)⁵ als Einheit einführen.⁶ Solche Dinge nannte man Ihjâ' al-sunna.

Der Gegensatz von Ihjâ' al-sunna ist Imâtat al-sunna, d. h. die Tödtung der Sunna, s. v. a. die Vernachlässigung der durch die Sunna festgesetzten Modalitäten der Gesetzesübung. Das Object des Wortes amâta ist in diesem Zusammenhang zuweilen der Name jener Gesetzübung, deren Modalitäten und sunnagemässen Bedingungen, bei sonstiger Aufrechterhaltung der gesetzlichen Institution selbst, vernachlässigt werden. Man sagt z. B. idâ kânat 'alejkuun umarâ' jumîtûna al-şalât, d. h. wenn ihr Herrschern unterworfen seid, welche das Şalât tödten.⁷ Hier ist nicht von solchen Herrschern die Rede, welche etwa die Institution des Şalât abschaffen, sondern solchen, welche ju'achchirûna al-şalât, die im Sinne der Sunna eingesetzten Zeiten des Şalât-ritus nicht genau einhalten.

VII.

Mit der „Wiederbelebung der Sunna“ läuft parallel die „Ertödtung der Neuerungen“: imâtat al-bida'. Bid'a ist der Gegensatz von Sunna, und ein Synonym von muḥdath oder ḥadath (plur. aḥdâth),⁸ mit dem es

1) Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 19, p. 15 und vgl. B. Şalât nr. 44.

2) B. Ġizja nr. 1.

3) Al-bajân al-muğrib II, p. 76.

4) ZDMG. XLI, p. 106 f.

5) vgl. Snouck Hurgronje, Mekka II, p. 98.

6) Kartâs p. 266, vgl. über dieses Maass Al-Maḳḳarî I, p. 810 f.

7) Abû Dâwûd I, p. 45. In einer andern Version wird umschrieben: juşallûna al-şalât liğejr mîḳâtiḥâ.

8) Al-Ja'qûbî ed. Houtsma II, p. 295, 3 v. u. amâta abûka-l-sunnata ġahlan wa'ahjâ-l-bida'a wal-aḥdâtha-l-muḍillata 'amdan.

auch im Parallelismus des arabischen Stils zusammen vorzukommen pflegt.¹ Unter Bid'ā versteht der muhammedanische Theologe sowohl praktische Neuerungen, — also „jede Sache, welche ohne entsprechendes Beispiel aus älterer Zeit geübt wird, speciell in der Religion alles, was nicht im Zeitalter des Propheten geübt wurde“² — als auch dogmatische Neuerungen,³ die nicht in den traditionellen Quellen der Religion ihren Grund haben: Ketzereien.⁴ Im allgemeinen ist Bid'ā soviel als etwas Willkürliches, aus individueller Einsicht Erwachsenen, dessen Zulässigkeit in den Quellen des religiösen Lebens nicht documentirt ist.⁵ Eine arabische Evangelienübersetzung, welche bei Faḥr al-dīn al-Rāzī angeführt wird, übersetzt die Worte Johannes 16: 13 *οὐ γὰρ λαλήσει ἑαυτοῦ* mit den Worten: „li'annahu lejsa jatakallamu bid'atan min tilkâ'i nafsihî“.⁶

Dem übertriebenen, auch in ganz gleichgültigen Dingen sich offenbarenden Sunna-fanatismus entspricht ein paralleler Fanatismus mit Hinsicht auf Bid'ā. Der Wahhabismus neuerer Zeit hat seine Vorbilder in früheren Perioden hinsichtlich des Bestrebens, nicht nur dasjenige als Bid'ā zu brandmarken, was dem Geist der Sunna widerspricht, sondern alles, was in derselben nicht nachzuweisen ist. Man weiss, dass ultraconservative Kreise sich jeder neuen Einrichtung, dem Gebrauche von Kaffee und Tabak ebenso wie der Buchdruckerei unter diesem Titel widersetzen und dass muhammedanische Gottesgelehrte sich auch heute noch nicht mit dem Gebrauch von Messer und Gabel ganz ausgesöhnt haben.⁷ Diese Richtung hat ihre Wurzeln in der Anschauung rigoristischer Vorgänger. Solchen Kreisen entstammen die gegen Bid'ā gemünzten strengen Aussprüche der Traditionen. An einem 'Īd lässt man den Propheten folgende Chutba halten: „Wen Gott leitet, den kann niemand irre führen, wen er irre leitet, den kann niemand auf den

1) Ḥassân b. Thâbit bei Ibn Hishâm p. 936 ult. in einem Verse des A'shâ Hamdân: aḥdathû min bid'atin.

2) Al-Ḳaṣṭallânî X, p. 342.

3) achû-l-abdâ'i (vgl. achû-l-islâmi, Al-Ṭabarî II, p. 150, 3) nennt ein Dichter zur Zeit des Mutawakkil den Bekenner der durch diesen Chalifen (dû sunnatin) zurückgedrängten Lehrmeinungen. Al-Sujûtî, Ta'rîḥ al-chulafâ' (Kairo 1305) p. 138, 9. Der Form abdâ' liegt der Singular bid' zu grunde, Sure 46: 8.

4) Mishkât al-maṣâbih, Einleitung. vgl. Journ. of American Orient. Society VII, p. 65.

5) Walîd b. Jezîd, Aġ. IX, p. 41, 18. Fragm. hist. arab. ed. de Goeje, p. 121, 4 v. u. wamâ atejnâ dâka 'an bid'atin * aḥallahu-l-furqânû lî aġma'â = Aġ. VI, p. 109 penult. mit anderen LAA.

6) Mafâtîḥ al-ġejb VII, p. 197. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet bereits Muhammed selbst (Sure 57: 27) den Coelibat der Mönche ibtadâ'uhâ.

7) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten p. 23.

richtigen Weg führen. Fürwahr, die wahrhafteste Mittheilung (aşdağ al-ḥadīth) ist das Buch Allāh's, die beste Leitung ist die Leitung Muhammed's, das schlechteste der Dinge sind die Neuerungen,¹ jede Neuerung ist Ketzerei, und jede Ketzerei ist Irrthum und jeder Irrthum führt in die Hölle“ (washarrû l-umûri muḥdathâtuhâ wakullu muḥdathatin bid'atun wakullu bid'atin ḡalâlatun wakullu ḡalâlatin fî-l-nâri).² In einer anscheinend später entstandenen Darstellung desselben Gedankens wird dies alles etwas weitläufiger, aber um so bestimmter zum Ausdruck gebracht.³ Der Prophet betete das Morgengebet mit der Gemeinde; darauf hielt er eine Exhorte. Die Augen der Zuhörer strömten von Thränen und aller Herzen erbebten. Ein Zuhörer sprach: O, Prophet Gottes, es ist als ob dies die Ermahnung eines sich Verabschiedenden (mau'izatu muwaddi'in) wäre. So gieb uns denn eine letzte Lehre! Der Prophet aber sprach: „Ich ermahne euch in diesem Abschiedsworte zur Gottesfurcht (taḡwâ) und zum unbedingten Gehorsam (Hören und Gehorchen) und wäre es auch ein äthiopischer Slave. Denn wer von euch mich überleben wird, wird viel Meinungsverschiedenheit sehen. Euch obliegt denn meine Sunna und die Sunna der gerechten wohlgeleiteten Chalifen, beisset sie (diese Sunna) mit den Zähnen⁴ (d. h. haltet unverbrüchlich fest an ihr). Ich warne euch vor den Neuerungen, denn jede Neuerung ist Bid'a (Variante: denn jede Bid'a ist Irrthum).“

Eben solche Lehren hören wir auch im Namen der ältesten Lehrer des Islam verkünden. 'Abdallāh b. Ma'sûd sagt: Befolget (ittabî'û)⁵ und machet keine willkürlichen Neuerungen (walâ tabtadî'û), denn ihr habt euer Genügen (an der Sunna).⁶ Abû Ḳulāba (st. c. 104 — 8) lehrt sogar, dass derjenige, welcher Bid'a's einführt, das Leben verwirkt habe (ustuḥilla al-sejf).⁷ Diesem Anschauungskreise entspricht auch die von Al-Tha'labî citirte

1) Man sieht, dass dieses Ḥadīth eine erweiterte Parallelversion des oben p. 4 angeführten Ausspruches ist.

2) Al-Nasâ'î I, p. 143.

3) Abû Dâwûd II, p. 169. Al-Dârimî p. 26. vgl. Al-Tirmidî II, p. 113. Ibn Mâğâ p. 5.

4) Zu diesem Ausdruck vgl. Al-Ṭabarî I, p. 1944, 3.

5) Dies ist praegnante Construction, das weggelassene Object ist: al-sunna, vgl. in einer Ansprache des Abû Bekr, Al-Ṭabarî I, p. 1845 ult. wa'innamâ anâ muttabî walastu bimubtadî; dieselben Worte lässt man 'Omar II. in einer Chuṭba sprechen. (Die franz. Uebersetzung zu Al-Ma'sûdî V, p. 421 ult. ungenau: „je ne suis pas un novateur, mais un disciple.“) Al-Dârimî p. 62. Dasselbe Object pflegt auch hinter anderen Verben weggelassen zu werden, z. B. ġajjartum = ihr habet verändert (die Sunna des Propheten) B. 'Îdejn nr. 6. Sehr häufig ist aşâba in der Bedeutung: die richtige Sunna üben, oder wie dies ebenso häufig heisst: aşâba sunnatan (in indeterminirter Form) opp. aḥṭa'a al-sunna, Al-Jâḡûbî II, p. 213, 7.

6) Al-Dârimî p. 38.

7) ibid. p. 26.

Exegese zu Sure 1: 7, wonach unter denen, welchen Gott zürnt, solche Leute zu verstehen seien, „bei denen Bid‘a’s zur Herrschaft gelangen und die Irrenden jene seien, welche von der Sunna abweichen“. ¹ In der That hat man den Şâlib bid‘a im Islam von der ältesten Zeit an stets mit Abscheu betrachtet. Selbst seine Religionsübungen hat man als vollends ungültig erklärt, es nützen ihm die guten Werke nicht, wenn er sich der Bid‘a schuldig macht. ²

Diese extreme Fassung des Bid‘abegriffes, deren Herrschaft die freie Bewegung der Gesellschaft vollends unmöglich gemacht hätte, forderte die Reaction der Theologen in demselben Maasse heraus, als sie auch die Uebertreibung des Sunnafanatismus zu mässigen sich berufen fühlten. Diese beiden Bestrebungen sind im Grunde genommen mit einander identisch, indem sie denselben Gedanken auf das positive und negative Moment derselben Geistesströmung zur Geltung brachten. Es entstand bald die Aufgabe, die muhammedanischen Ideen mit den Anforderungen des praktischen Lebens auszugleichen. ³ Bei der consequenten Durchführung dessen, was man über Bid‘a theoretisch lehrte, wäre ein Leben unter anderen Verhältnissen als unter den patriarchalischen Zuständen der ersten drei Jahrzehnte des Islam in Medîna unmöglich geworden. Denn alles, was man zu jener Zeit nicht kannte, übte oder gebrauchte, musste als Bid‘a gestempelt werden, und in diese Kategorie fielen alle möglichen Behelfe des alltäglichen Lebens, welche jene an primitive Lebensverhältnisse gewöhnten Leute gar nicht kannten. Den Gebrauch der Siebe, ⁴ die Verwendung von alkalischen Stoffen (al-ushnân) beim Waschen, ⁵ der Gebrauch von Tischen u. a. m. werden ausdrücklich als die ältesten Bid‘a’s bezeichnet, die nach der Zeit Muhammeds aufkamen. ⁶

Der Bid‘a-begriff musste demnach den Anforderungen der Zeiten accommodirt werden, und es entsteht nun die Unterscheidung zwischen guter,

1) al-mağđûbu ‘alejhim bil-bid‘a wal-đâllûna ‘an al-sunna.

2) Ibn Mâğa p. 6.

3) Zâhiriten p. 59.

4) Al-Tirmidî II, p. 58 wird ausdrücklich erwähnt, dass solche zur Zeit des Propheten nicht verwendet wurden und erzählt, wie man sich behalf, um die Spreu von der Gerste zu sondern. Auch Ibn Chaldûn, Muğaddima p. 170, 4 u. vermerkt die Abwesenheit von Sieben (manâchil) in seiner Beschreibung der primitiven Einfachheit der Lebensweise der Araber.

5) Da sieht man gelegentlich, was diese Theologen vom arabischen Alterthum wussten. Das Benutzen des Ushnân = ħuruđ in alter Zeit ist durch Zuhejr 1: 29 (ed. Landberg p. 158) bezeugt. „Das Glänzen eines jemenischen Kleides, welches mittelst ħuruđ und Wasser blinkend gemacht wird.“

6) Al-Ġazâlî, Ihjâ I, p. 126, 5.

lobenswerther und schlechter, verwerflicher Bid'a (b. ḥasana oder maḥmûda¹ und b. sajj'a oder maḍmûma). Für diese Unterscheidung besitzen wir Daten aus der Zeit der alten Lehrer des Islam. Bereits Mâlik b. Anas überliefert gelegentlich einer Neuerung im Ṣalât-ritus die dem 'Omar zugeschriebenen Worte: „nîmat al-bid'atu ḥâḍihi“: fürwahr, eine gute Bid'a ist diese!,² Al-Shâfi'i formulirt unzweideutig die eben ange-deutete Unterscheidung zwischen guter und verwerflicher Bid'a. „Eine Neuerung, die dem Koran, einer Sunna, einem Athar³ oder dem Iğmâf widerspricht, ist die ketzerische Bid'a; wenn aber etwas Neues eingeführt wird, was an sich nicht schlecht ist und den erwähnten Autoritäten des religiösen Lebens nicht widerspricht, das ist eine lobenswerthe, nicht verwerfliche Neuerung.“⁴ Das Vorhandensein dieser Concession wird, wenn auch nicht in so scharfer, theoretischer Ausprägung, bei einem in das kanonische Ḥadîth hineingerathenen Ausspruch vorausgesetzt werden müssen. Man lässt den Propheten folgende Lehre aussprechen: Wer im Islam eine gute Sunna (s. ḥasana) einrichtet, welche man nach ihm befolgt, der genießt den Lohn aller derer, die diese Sunna befolgen, ohne Einbusse an ihrem eigenen Lohn, wer aber im Islam eine schlechte Sunna⁵ einführt u. s. w.⁶ Es wird also in diesem Satze, welcher den Anschein hat, als ob er gegen übertriebene Bid'a-verfolgung polemisieren solle, die Thatsache vorausgesetzt, dass man bis an das Ende der Zeiten neue Sunnas einführen dürfte.

Die Unterscheidung zwischen guter und schlechter Bid'a ist bald Gemeingut der muhammedanischen Welt geworden, sie ist dem gewöhnlichsten Menschen geläufig und sogar in die Volkspoesie eingedrungen.⁷ Die Erzähler des 'Antarromans und anderer Volksbücher und Märchen⁸ dürfen Verständniss für diese Distinction bei ihren nicht eben theologisch gebildeten Hörern und Lesern voraussetzen. „Meine Meinung ist — sagt Mâlik zu

1) Auch bid'a mubâḥa, erlaubte Bid'a, ein Beispiel siehe in den Manthûrât al-Nawawî fol. 9^a. vgl. Sell, The faith of Islam p. 15 oben.

2) Al-Muwatṭa' I, p. 214.

3) Nicht auf Muhammed, sondern auf einen Genossen (oder Nachfolger — tâbî —) zurückgeführte Ueberlieferung.

4) Al-Bejḥakî, Manâḳib al-Shâfi'i, bei Kaṣf. X, p. 342. vgl. Muḥammed al-'Abdarî, Al-madchal (Alexandrien 1293) III, p. 295.

5) vgl. al-sunnat al-shan'â'u Lebîd 28: 5 ed. Huber.

6) Kitâb al-charâğ p. 43, 10. Muslim V, p. 287. Al-Dârimî p. 70. Al-Nasâ'i I, p. 229. Ibn Mâga p. 18 unten.

7) Auch in der Kunstpoesie werden die Begriffe Sunna und Bid'a zu poetischen Vergleichen verwendet. Mehren, Rhetorik der Araber p. 21, 16.

8) Sîrat Sejf XV, p. 59: „Dies ist wohl eine Bid'a, aber eine schöne, völlig unschädliche“. vgl. Tausend und eine Nacht ed. Bûlâk 1279, II, p. 273, 1.

dem Vater des 'Antar, den er bestimmen will, den letztern als seinen Sohn offen anzuerkennen — dass du diese Sunna unter den Arabern einführen und sie zur Befolgung derselben veranlassen mögest. Denn die guten Eigenthümlichkeiten sind des Dankes werth, wenn sie nur keine Bid'a's und verwerfliche Dinge sind.“¹ Einzelne Rigoristen haben nicht aufgehört, für ihr privates Leben von der soeben erwähnten Distinction abzusehen, im öffentlichen Leben aber ist sie — trotz einiger Opposition dagegen — durchgedrungen,² und in der Theologie hat sie die Motive für die Billigung völlig neuer Einrichtungen liefern müssen. Es gehörte nur einige Weitherzigkeit dazu, um unter dem Titel Bid'a ḥasana die dem Islam am schroffsten zuwiderlaufenden Dinge frei zu dulden und zu billigen.

1) Sîrat 'Antar II, p. 63 oben: in lam takun bid'a walâ munkar.

2) vgl. meine Mittheilung in ZDMG. XXVIII, p. 304 f.

Zweites Kapitel.

Umejjaden und 'Abbâsiden.

I.

Man würde sich eine unrichtige Vorstellung von der Entwicklung des Systems der muhammedanischen Religion bilden, wenn man voraussetzen wollte, dass das religiöse Leben im Sinne des Islam sich von allem Anfang an inmitten der grossen Massen der muhammedanischen Bevölkerung von Syrien bis Transoxanien festgesetzt hat. Es wäre zunächst eine ganz unge-rechtfertigte Meinung, dass das religiöse Leben in der muhammedanischen Welt von allem Anbeginn sich auf Grundlage dessen, was man mit mehr oder weniger Recht „die Sunna“ nennen konnte, aufbaut hat. Dies mag in Medîna der Fall gewesen sein, wo man sich von Anfang an viel mit religiösen Dingen abgab, und aus den Elementen des kirchlichen Gesetzes und Lebens einen bestimmten Usus entwickelte, der dann als Sunna kano-nische Geltung erhielt. Von einer solchen Entwicklung konnte jedoch in den entfernten Provinzen mit ihrer zumeist aus kolonisirten arabischen Krie-gern und einheimischen Neophyten bestehenden muhammedanischen Bevöl-kerung kaum die Rede sein. Es fanden sich wohl unter den in die öst-lichen Provinzen verpflanzten Arabern für das religiöse Leben wirkende „Genossen“ und „Nachfolger“, welche die Frömmigkeit von Medîna in die Provinzen trugen. Aber zur Zeit der ersten Eroberungen war ja auch aus Medîna selbst noch kein fertiges System mitzunehmen, es war ja auch dort die neue Ordnung erst in Entwicklung begriffen; und dann stand ja in den eroberten Landstrichen das religionskundige Element der Ueberzahl der Gleich-gültigen und Unwissenden als verschwindende Minorität gegenüber.

Die Erwägung dieser Umstände erklärt uns die sonst unfassbare Un-wissenheit und den Mangel aller Orientirung, welche im I. Jahrhundert — dies allein bildet hier den Gegenstand unserer Betrachtung — hin-sichtlich religiöser Dinge im ausserarabischen Bereiche der für den Islam eroberten Länder herrschen. Von regierungswegen ist sehr wenig zur Festi-gung der religiösen Angelegenheiten geschehen. Die umejjadischen Herrscher

mit ihren nicht eben muhammedanisch gesinnten Statthaltern, waren nicht die Leute, um ein der Sunna entsprechendes Leben in Kirche und Gesellschaft anzuregen und zu fördern. Es waren Sunna's ganz anderer Art, welche diese Regenten pflegten. Recht gerne beruft sich Mu'awija I. auf die „Sunna des 'Omar“,¹ dass nach dem Tode eines hohen Staatsbeamten die Hälfte seines hinterlassenen Vermögens für den Fiscus annectirt werde. Für solche Maassregeln forschten wohl die damaligen Machthaber nach Sunna-titeln. Das religiöse Leben der Bevölkerung machte ihnen wenig Sorge. Als echte Araber kümmerten sie sich um dasselbe wenig, weder hinsichtlich ihrer eigenen Führung noch auch mit Hinsicht auf ihre Unterthanen. Erblickte man jemand in der Moschee in andächtiges Gebet versunken, so konnte man, ohne erst zu untersuchen, voraussetzen, dass der Andächtige kein Anhänger der Umejjadendynastie, sondern etwa ein 'alidischer Parteigänger sei.² Der von frommen medînensischen Ideen erfüllte 'Omar II., welcher die eigentliche religiöse Periode eröffnet, die sich dann später in officieller Form unter den 'Abbäsiden entfaltet, hatte nach den verschiedenen Provinzen seines Reiches Emissäre zu entsenden, welche den Leuten beibringen sollten, wie ein Muhammedaner und eine muhammedanische Gesellschaft sich einzurichten und zu gestalten habe.³

Aus einzelnen Andeutungen können wir ersehen, wie es in den Provinzen in diesen Beziehungen bestellt gewesen sein mag. Die muhammedanische Ueberlieferung selbst, die es wahrlich nicht darauf abgesehen hat, Zustände zu zeichnen, aus welchen der Mangel einer continuirlichen Ueberlieferungskette der muhammedanischen Gesetze gefolgert werden könnte, giebt uns diesbezüglich bezeichnende Beispiele an die Hand, aus welchen wir schliessen können, welche Unwissenheit im I. Jahrhundert mit Bezug auf den bereits festgesetzten religiösen Ritus, auf die in Entwicklung begriffene religiöse Lehre herrschte und welche Unsicherheit und Schwankung an Stelle jenes Gesetzes zu finden ist, das sich viele Systematiker gerne von vorneherein als den Kanon der muhammedanischen Welt vorstellen.

Als Ibn 'Abbâs die Leute in Bašra aufforderte, der Pflicht des Fastenalmosens (zakât al-fiṭr) zu entsprechen, da steckten sie die Köpfe zusammen und suchten nach Medînensern, die ihnen über diese ihnen völlig unbekanntes Religionspflicht Aufschluss geben könnten.⁴ Dieselbe Gemeinde hatte in der ersten Zeit ihres Bestandes keine Ahnung davon, wie man das Ṣalât zu verrichten habe, Mâlik b. al-Ḥuwejrith (st. 94) musste ihr in der Moschee

1) Al-Ja'kûbî II, p. 264 oben.

2) Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 249, 9.

3) vgl. ZDMG. XLI, p. 39.

4) Abû Dâwûd I, p. 162. Al-Nasâ'î I, p. 143.

erst die Modalitäten der Liturgie praktisch vorzeigen.¹ Freilich wusste alle Welt, dass sie die Eroberungen im Namen des Islam machten, und wohin die erobernden Horden kamen, errichteten sie Moscheen für Allâh;² aber dies hinderte sie nicht, in den Elementen des Cultus völlig unwissend zu sein. In Syrien war es in alter Zeit noch nicht allbekannte Thatsache, dass es nur fünf obligate Şalât's gebe, und um dessen sicher zu sein, musste man sich an einen noch am Leben befindlichen alten „Genossen“ um Auskunft wenden.³ Es ist nicht auffallend, wenn der arabische Stamm der Banû 'Abd al-Ashhal in seiner Mitte niemand als einen Sklaven (mukâtab) dieses Stammes, Abû Sufjân, findet, der ihm als Vorbeter dienen kann;⁴ der hatte wohl viel mehr Sinn und Empfänglichkeit für religiöse Observanzen als die Araber, die — zumal in der ältern Zeit — wenig Geschmack für diese Seite ihrer neuen Lebensart bekundeten.⁵ Die Leute hatten sich noch so wenig in die muhammedanische Anschauungsweise eingelebt, dass man in dieser Zeit die Muhammedaner darüber erst belehren musste, dass man nicht sagen könne: „al-salâm 'alâ Allâh“!⁶ Wie mag es um die Kenntniss der muhammedanischen Elemente zu einer Zeit ausgesehen haben, in welcher Leute die Kanzel bestiegen, welche arabische Verse als Koranstellen citirten!⁷ Zur Zeit des Ḥaǧǧâg und des 'Omar II. hatte man noch keine Ahnung von den richtigen Gebetszeiten; die frömmsten Muhammedaner waren hinsichtlich der elementarsten Bestimmungen schwankend.⁸ Die Frommen bestrebten sich allerdings, im Namen des Propheten die Befolgung einer festen Sunna zu fordern, und als sie von der Regierung in diesen, vom Gesichtspunkte derselben nicht eben wichtigen Bestrebungen nicht unterstützt wurden, da liessen sie folgende Prophezeiung des Muhammed vom Stapel: „Es werden nach mir Emire kommen, welche das Şalât tödten (jumîtûna) werden,⁹ aber bete nur trotzdem das Şalât zu seiner Zeit“.¹⁰ Die späteren Historiker,

1) B. Ađân nr. 46. Al-Nasâ'î I, p. 100 unten.

2) Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 125, 2. 141, 2.'

3) Al-Dârimî p. 195. Abû Dâwûd I, p. 142. Al-Nasâ'î I, p. 42.

4) Tahđîb p. 726 unten. Dies charakteristische Detail scheint um so glaubwürdiger, als es in Widerspruch steht mit den herrschenden Vorurtheilen jener Zeit, in welcher die Traditionsfabrikation im Schwange war. Einen Maulâ als Vorbeter zu bestellen, galt als ein Act frommer Selbstdemüthigung. Al-'Ikd bei Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 64, nr. V, Anf. Hinzuzunehmen ist auch die im Tahđîb p. 798, 8 angeführte Stelle.

5) Th. I, p. 33 ff.

6) Al-Nasâ'î I, p. 102, vgl. p. 112. 114.

7) Fihrist p. 91, 10 ff.

8) Al-Nasâ'î I, p. 46. 47.

9) oben p. 22.

10) Al-Tirmidî I, p. 37.

welche sich diese Zustände nicht zu erklären wussten, konnten dafür keinen andern Grund voraussetzen, als dass die gottlosen Umejjaden die richtigen Zeiten des Ṣalât willkürlich veränderten.¹ Thatsache ist hingegen, dass während der ganzen umejjadischen Periode die unter dem Einfluss dieser für die Religion wenig begeisterten Regierung lebende Bevölkerung wenig von den Gesetzen und Regeln der Religion verstand; diese hatten ihr Heim und ihre Pfleger im frommen Medîna; unter den von den Umejjaden beeinflussten Kreisen hätte man dieselben vergebens gesucht. „Das Königthum ist bei den Kurejsh, der Urtheilsspruch (im Sinne der Religion) ist bei den Anṣâr.“² Dies ist ein Spruch, der vielleicht die soeben geschilderten Verhältnisse widerspiegeln will.

II.

Das Königthum — al-mulk³ —, dieser Ausdruck charakterisirt die Richtung der umejjadischen Herrschaft. Sie ist völlig weltlich und kümmert sich gar wenig um das Religionsgesetz, welches die Frommen pflegen; sie legt wenig Gewicht darauf, eine Macht auszuüben, deren Urheber der Prophet war. Den wirklichen Anhängern der Umejjaden ist auch die Verehrung für den Begründer der theokratischen Herrschaft kein Bedürfniss. Solche werden es ja gewesen sein, deren Nasenrümpfen den Zubejriden abhielt, in seinen Anreden dem Andenken des Propheten den üblichen Segensgruss zu weihen.⁴ Der Begründer der Dynastie ist der erste, der sich König nennt, und darüber macht der fromme Sa'îd b. al-Musajjib die bittere Bemerkung:⁵ „Allâh vergelte es dem Mu'âwija, denn er war der erste, der diese Sache (die Herrschaft über die Rechtgläubigen) zum Mulk gestaltet hat“.⁶

Die Frommen vom Schlag des Sa'îd machen wohl ein böses Gesicht zu dem Stande der Dinge unter dieser Herrschaft; sie verlästern die tyran-

1) Al-Maḵrîzî ed. Vos p. 6, 2.

2) Al-Tirmidî II, p. 329.

3) vgl. Fragm. hist. arab. p. 113, 13.

4) Al-Maṣ'ûdî V, p. 184, 7.

5) Al-Ja'ḳûbî II, p. 276, 13 auwal man áâda hâdâ-l-amra mulkan.

6) Das vorangehende Chalifat wird chilâfat al-nubuwwa genannt, ZDMG. XLI, p. 126, 1 (des Textes), vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidenth. p. 204 Anm.; auf diese Wandlung bezieht sich Abû Dâwûd II, p. 171: das prophetische Chalifat dauert dreissig Jahre, thumma ju'tî-llâhu-l-mulka man jashâ'u. Im Musnad des Ahmed b. Hanbal wird der Ausspruch angeführt: Das Chalifat (al-chilâfa) dauert dreissig Jahre, nachher wird es zum Mulk (bei Al-Sujûtî, Ta'rîch al-chulafâ p. 5, 2), vgl. aus anderen Traditionswerken ibid. p. 77, 7 ff. Al-Tirmidî II, p. 35 unten sagt Sa'îd b. Ġabahân: „Die B. Umejja wâhnen, dass die Chilâfa bei ihnen ist, es lügen die Banû-l-Zarḳâ, sie sind Könige von der schlechtesten Sorte der Könige.“

nische Regierung, setzen ihr passiven Widerstand entgegen, ja sie geben offene Beweise ihrer Unzufriedenheit,¹ die sich zuweilen bis zur Verweigerung der Huldigung versteigt.² Dafür werden sie von den regierenden Kreisen gehasst und geringe geschätzt. Man betrachte nur die Art und Weise, wie Al-Ḥaǧǧâg b. Jûsuf mit Anas b. Mâlik umgeht, wie er ihn gleich einem Missethäter anfährt und ihm droht, „ihn zu zermalmen, wie man unter dem Mühlstein zermalmt wird und ihn zur Zielscheibe der Pfeile zu machen“.³ Der Chalife Jezîd b. ‘Abd al-Malik nennt den frommen Ḥasan Baṣrî verächtlich einen Shejeh ġâhil, einen trottellaften Greis, den er gerne tödten möchte, weil er ihm mit seiner pietistischen Opposition zuwider und unbequem ist.⁴ Dieser Ḥasan hatte es als einen verhängnisvollen Schritt des Statthalters Muǧîra bezeichnet, dass er das Erbchalifat der Umejjaden durch die Huldigung, die er bei Lebzeiten des Mu‘âwija für dessen Sohn Jezîd durchsetzte, angeregt hat: dem Geschmack der Frommen entsprach das Wahlchalifat (shûrâ) der patriarchalischen Zeit.⁵ Die Scheidewand der Actualität trennt die Bestrebungen dieser Frommen von den herrschenden Zuständen.

Während der Zeit ihrer Zurückdrängung durch die Machthaber beschäftigen sie sich, wie die jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit der römischen Oberhoheit, mit der Ergründung des Gesetzes, welches für die wirklichen Zustände des Lebens keinen Werth hatte, aber für sie selbst das Gesetz ihrer Idealgesellschaft darstellte. Die gottesfürchtigen Elemente der Gesellschaft blicken auf sie als auf ihre Führer und selbst mancher lockere Mensch wendet sich zuweilen an sie um Rath in casu conscientiae.⁶ Unbekümmert um die wirklichen Zustände begründen sie die Sunna des Propheten, auf welcher Gesetz und Recht des muhammedanischen Staates beruhen sollte. Die unter ihnen lebenden „Genossen“ und „Nachfolger“ boten ihnen das geheiligte Material, das den Inhalt und die Grundlage ihrer Bestrebungen bildete. Was ihnen diese nicht bieten konnten, suchten sie in der Ferne. Man reiste nach der Pflanzstätte des Ḥadîth, nach Medîna, von wo der Born der Religion während dieser gottlosen Zeit in die muhammedanische Diaspora ausströmt.⁷ Eifrige Männer reisen auch weiter in die muhammedanische Welt, wo sie „Genossen“ oder „Nachfolger“ derselben zu finden hoffen, die

1) Al-Ja‘kûbî II, p. 339, 11. 340 unten.

2) Auch diesbezüglich begegnen wir demselben Sa‘îd b. al-Musajjib. Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 224, 1.

3) Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 367, 6 ff. Eine vielfach erweiterte Fassung dieser Erzählung findet sich bei Al-Damîrî (s. v. al-ṣadâ) II, p. 71 f. vgl. Al-‘Iqd III, p. 17 f.

4) Fragm. hist. arab. p. 66, 15.

5) Bei Al-Sujûṭî, ibid. p. 79 unten, ohne Angabe der Quelle.

6) A.ğ. X, p. 54, 18 ‘A’isha bint Ṭalḥa lässt den Sha‘bî kommen, um ihn in einer Gewissensfrage zu consultiren.

7) Al-Dârimî p. 75.

ihnen über die Dunkelheiten des Gesetzes Auskunft geben können. Ein Bild von der Ausdehnung solcher Forschungsreisen im I. Jahrhundert bietet uns die bei Abû Dâwûd gelegentlich aufbewahrte Aeusserung des Makhûl (st. 112, vgl. Th. I, p. 115 Anm. 1): Ich war in Aegypten Slave einer Frau aus dem Stamm Hudejl, die gab mir die Freiheit; aber ich verliess Aegypten nicht, ehe ich nicht alles Wissen, welches dort zu finden war, zusammenraffte; dann zog ich nach dem Hîgâz, von dort nach dem 'Irâk, mit demselben Zweck und Erfolg. Hernach reiste ich nach Syrien, auch dies Land siebte ich durch (ġarbaltuhâ). Auf allen diesen Reisen forschte ich (nach einer authentischen Nachricht) über das Gesetz der Kriegsbeute (al-nafl), aber ich fand niemand, der mir eine solche hätte geben können. Endlich fand ich einen alten Mann, Namens Zijâd b. Ġârija al-Tamîmî; den fragte ich: Hast du etwas über das Nafl gehört? „Jawohl — antwortete er — ich hörte von Ḥabîb b. Maslama al-Fihri, dieser sagte: ich war zugegen, als der Prophet den vierten Theil bei Beginn und den dritten bei der Rückkehr vertheilte“.¹ Dies sind die ersten Anfänge der Reisen fî ṭalab al-'ilm, von deren Aufschwung in den späteren Perioden wir in einem besondern Kapitel zu sprechen haben werden.

So entstehen nun neue Träger für die dem Propheten zugeschriebenen Worte; aber auch Neues wird hervorgebracht. Was dem Frommen als religiös wünschenswerth erscheint, dem giebt er eine beglaubigende Stütze, die bis auf den Propheten zurückreicht; dies konnte man in einer Generation leicht thun, in welcher der Genosse nicht mehr am Leben war, den man als Vermittler des Prophetenwortes hinstellte. Der Umstand, dass man durch die Verbreitung dieser Lehren der gottlosen Strömung der Zeit entgegensteuern zu können glaubte, beschwichtigte das Gewissen der frommen Traditionsschmiede, die ihre eigenen Lehren und die ihrer unmittelbaren Lehrer auf die Autorität des Meisters zurückführten, der Allen, auch den Leichtgesinnten, als unanfechtbare Gesetzesquelle gelten musste. Da die frommen Gegner der Dynastie auf die 'alîdischen Prätendenten als die berufenen Retter des Reiches hinaufblickten, so ist ein grosser Theil dieser Fälschungen, ohne directen Angriff auf die Umejjaden, der Lobpreisung der Familie des Propheten gewidmet. Es konnte niemand so einfältig sein, nicht die negative Folgerung daran knüpfen zu können.

III.

So führte das Ḥadîth im I. Jahrhundert in stiller Opposition gegen das in entgegengesetzter Richtung wirkende herrschende Element ein kümmerliches Leben; die Frommen hegten und verbreiteten in ihren Kreisen

1) Abû Dâwûd I, p. 274, vgl. Tahdîb p. 572.

das Wenige, was sie aus alter Zeit bewahrten oder durch Mittheilung erreichten; sie zimmerten auch neues Material, für welches sie nur in einer kleinen Gemeinde Anerkennung beanspruchen konnten. Die Regierung des 'Omar II., der in Medina den Sunna-geist in sich eingesogen, ist eine flüchtige Episode inmitten der religiösen Geschichte der Dynastie, der er selbst angehörte. Wir könnten ihn den Chizkijjâh des umejjadischen Hauses nennen. Er versuchte es, der stillen Arbeit der Theologen des I. Jahrhunderts praktische Wirkung zu verleihen. Das Schlagwort „Sunna“ erhielt während seiner Regierung officiële Bedeutung, und er bestrebte sich, derselben in den entferntesten Provinzen des Reiches Geltung zu verschaffen. Wenn er einen Erlass in die Provinzen hinaussendete — diesen Eindruck hatte die Nachwelt von den Tendenzen seiner Regierung¹ — so handelte es sich gewöhnlich um eins von drei Dingen: entweder um die Auffrischung einer Sunna, oder die Ausmerzung einer Bid'a, oder um die Vertheilung der obligaten Almosensteuer (ṣadaqa), oder endlich um die Rückgabe eines durch den Fiscus unrechtmässig angeeigneten Gutes.² Darum wird er auch von der orthodoxen Kirche als fünfter der Reihe der Chulafâ' râshidûn angefügt.³ Es war nicht Mulk, was seine Herrschaft darstellen wollte. Unter seinen Nachfolgern ist der sunnafeindliche Geist nicht mehr so grell hervorgetreten, wie unter den Regenten, die sich durch Statthalter vom Schlage des Ḥaġġâġ vertreten liessen; aber eine Beschützung der Pietisten ist auch unter ihrer Herrschaft nicht zur Geltung gekommen.

Wir dürfen deshalb nicht glauben, dafs in dieser Epoche die widerstrebenden Theologen allein das Feld der Ueberlieferung bebauten. Auch die regierende Macht blieb nicht unthätig. Wollte sie einer Ansicht allgemeine Anerkennung verschaffen und die Opposition der frommen Kreise verstummen machen, so musste auch sie die Form des Ḥadîth für ihre Tendenzen zu finden wissen. Sie musste thun, was ihre Gegner thaten: auch sie musste Ḥadîthe erdichten oder erdichten lassen. Und das hat sie nicht unterlassen. Es steht uns eine Reihe von Thatsachen zur Verfügung, aus welchen es genügend ersichtlich wird, dass der Impuls zu jenen Erdichtungen und Fälschungen häufig auch von den höchsten Regierungsstellen ausging; und wenn wir dabei erfahren, wie gefügte Werkzeuge die Regierung in der Förderung ihrer Absichten an den frömmsten Theologen fand, so wird es uns nicht wundern dürfen, dass es innerhalb der einander schroff gegenüberstehenden politischen und dogmatischen Streitfragen des Islam keine

1) Fragm. hist. arab. p. 63 unten.

2) vgl. oben p. 29.

3) Abû Dâwûd II, p. 170 von Suffân: Al-chulafâ' chamsa, vgl. Journ. asiat. 1850, I, p. 168, Note 2.

einzig giebt, die zu ihrer Begründung nicht eine Reihe von Traditionen aufweisen könnte, die an prunkend imponirende Isnâd's angeknüpft ist.

Die officielle Beeinflussung der Traditionserdichtung, -verbreitung und -unterdrückung hat sehr früh ihren Anfang genommen. Umejjadisch gedacht ist die Instruction, die man Mu'âwija I. seinem willigen Statthalter Al-Muġîra ertheilen lässt: Werde nicht überdrüssig, den 'Alî zu schmähen und zu beschimpfen und Gottes Barmherzigkeit für 'Othmân anzurufen, die Genossen des 'Alî zu lästern, sie zu entfernen und das Hören von ihnen (d. h. dessen, was sie als Ḥadîthe mittheilen und propagiren) zu unterlassen, hingegen die Sippe des 'Othmân zu rühmen, dieselbe in deine Nähe zu ziehen und von ihnen zu hören.¹ Darin liegt eine offizielle Aufmunterung, das Entstehen und die Verbreitung 'alifeindlicher Ḥadîthe zu er-muthigen und solche von 'alifreundlicher Tendenz zu hintertreiben und hintanzuhalten. Die Umejjaden und ihre politischen Anhänger waren nicht die Menschen, denen die Beförderung tendenziöser Lügen in religiös geheiligter Form viel Scrupel gemacht hätte; es handelte sich nur darum, fromme Autoritäten zu finden, welche den Fälschungen den deckenden Mantel ihres unangefochtenen Namens umzuhängen bereit waren. Und solche fanden sich zu allen Zeiten. Wir haben bei der Kenntniss des Mechanismus des muhammedanischen Ḥadîth keine Ursache, den Stimmen aus dem feindlichen Lager zu misstrauen.

Als der umejjadische Chalife 'Abdalmalik aus Besorgniss darüber, dass sein in Mekka herrschender Rivale 'Abdallâh b. Zubejr die nach den heiligen Stätten im Ḥigâz pilgernden Syrer² zwingen könnte, ihm den Huldigungseid zu leisten, die Wallfahrt nach Mekka hintanzuhalten wollte, da griff er zu dem Auskunftsmittel der Lehre vom stellvertretenden Ḥaġġ zur Kubbat al-şachra in Jerusalem.³ Er verordnete, dass an der geweihten Stätte in Jerusalem der obligate Umzug (ṭawâf) mit ebensolcher Giltigkeit geübt werden könne, wie ihn das muhammedanische Gesetz um die Ka'ba üben lässt. Dem frommen Theologen Al-Zuhrî wurde die Aufgabe zu theil, die Berechtigung dieser durch politische Motive veranlassten Reform des religiösen Lebens durch die Erdichtung und Verbreitung eines auf den Propheten

1) Al-Ṭabarî II, p. 112.

2) Während der Kriegführung selbst war die Pilgerfahrt nach dem Ḥaram vom Norden aus nicht möglich; die belagerten Syrer liessen keinen Pilger passiren. Einen bemerkenswerthen Bericht darüber findet man bei Abû Dâwûd I, p. 186.

3) Wollten ja umejjadische Fürsten (nach einigen bereits Mu'âwija I.) auch die Kanzel des Propheten von Medîna nach Syrien übertragen; die Vereitelung dieses sacrilegischen Bestrebens wurde in späterer Zeit durch verschiedene Wunderereignisse motivirt. Al-Ṭabarî II, p. 92. Ibn al-Faķîh al-Hamadânî p. 24, I. Al-Ja'ķûbî II, p. 283. Al-Mas'ûdî V, p. 66.

zurückgeführten Ausspruches zu erweisen, wonach es drei Moscheen gebe, zu welchen die Menschen wallfahrten mögen: die mekkanische, die medinensische und die in Jerusalem.¹ Dieses Ḥadīth weist seine tendenziöse Schärfe in einem Zusatz auf, welcher — wie es scheint — zur ursprünglichen Fassung desselben gehört, aber später von der nivellirenden Orthodoxie in diesen und verwandten Sprüchen vernachlässigt wurde: „und ein Gebet im Bejt al-maḳdis von Jerusalem ist besser als tausend Gebete in anderen Heiligthümern)“,² also auch in Mekka oder Medīna. Auch späterhin berief man sich auf ‘Abdalmalik, wenn man die jerusalemische Wallfahrt der mekkanischen gleichsetzen wollte,³ und die Syrer werden nicht müde, Ḥadīthe zu erdichten, in welchen die besondere Vorzüglichkeit des Besuches der syrischen Heiligthümer und die Gleichwerthigkeit derselben mit den heiligen Orten des Higāz dargethan werden sollte. Unter Zusicherung des Paradieses wird beispielsweise empfohlen, das Ḥagǧ mit der Wallfahrt zum Chalīl zu verbinden⁴ u. a. m. Die Fabel, dass alljährlich in der ‘Arafāt-nacht der Zemzembrunnen der Siloah-quelle einen Besuch abstattet,⁵ gehört wohl in diese Gruppe von tendenziösen Anschauungen, durch welche für Jerusalem ein Aequivalent des Wunder wirkenden Zemzem geschaffen werden sollte.

Daran hängt jene grosse Reihe von Ḥadīthen, welche die Aufgabe haben, die besondere Würdigkeit des Heiligthums in Jerusalem, welche in der Umejjadenzeit in den Vordergrund gestellt wurde, zu erweisen. Mejmūna, eine Frau aus der Umgebung des Propheten, lässt man folgende Frage an denselben richten: Gebe uns eine Entscheidung über das Heiligthum in Jerusalem (bejt al-maḳdis)! worauf der Prophet antwortet: „Wallfahrtet zu demselben und betet darin — es herrschte damals Krieg in den Ländern⁶ —

1) Al-Ja’ḳûbî II, p. 311. vgl. Clermont-Ganneau im Journal asiat. 1887, II, p. 482. Es ist nicht auffallend, dass orthodoxe Berichtstatter die Rolle des Zuhrî bei der Einsetzung der Ḳubbat al-ṣachra als Wallfahrtsort verschweigen. Al-Damîrî (s. v. al-shât) II, p. 51.

2) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 95, 3. Ibn Mâḡa p. 102.

3) Al-Ja’ḳûbî ibid. p. 358 ult.

4) Manthûrât al-Nawawî fol. 22^a. Von den an dieser Stelle kritisirten Ḥadīthen wird ausdrücklich bemerkt, dass sie unter dem gewöhnlichen Volke in Syrien (‘awâmm ahl al-Shâm) gangbar sind.

5) Jâḳût III, p. 726, 7. Vielleicht übte auch diese Richtung ihren Einfluss auf die Entstehung der Ṣachra-legenden; die Ṣachra sollte in denselben mit dem „schwarzen Steine“ in Mekka wetteifern. Es ist nicht unmöglich, dass auch dem ‘Abdalmalik diese Rücksicht vorschwebte, als er die Aḳṣâ-moschee erweiternd die Ṣachra in das Gebiet derselben einbezog.

6) Aus dieser Parenthese ist die Tendenz des Ḥadīth ersichtlich. In anderen Versionen ist auch hier der Zusatz: denn das Gebet in demselben ist so viel werth wie tausend Gebete (anderwärts). Ibn al-Faḳîh p. 96, 10; vgl. oben.

und wenn es euch nicht möglich ist, dahin zu gehen, um dort zu beten, so sendet Oel, um die Lampen zu erleuchten.“¹ Im allgemeinen werden wohl alle jene Traditionen, in welchen die Frage: ob Syrien oder Medîna der Vorrang gebühre,² behandelt und zu Gunsten Syriens entschieden wird, auf umejjadischen Einfluss zurückzuführen sein. In der That wird die Entscheidung dieser Frage mit der andern: ob Banû Umejja oder Banû Hâshim? in Zusammenhang gehalten.³ Die Umejjaden nannten die Stadt des Propheten Al-chabîtha, die Schmutzige,⁴ ein Statthalter des Jezîd I. gab ihr den Namen Al-natna, die Uebelriechende,⁵ ein Gegensatz zu dem Beinamen ʤajba, Wohlriechende, welcher der ehrwürdigen Stadt von frommen Muhammedanern gegeben war⁶ und von welchem sie behaupteten, dass mit demselben die Prophetenstadt bereits im Taurât bezeichnet sei.⁷ Dafür konnte man zur selben Zeit in den Strassen Medîna's diese Stadt auf Kosten der Rivalin, Damaskus, in verbreiteten Volksliedern verherrlichen hören, so dass der Chalife Al-Walîd II. erklärte, sich des Ḥaġġ enthalten zu müssen, weil ihm im Ḥiġâz stets solche Lieder vor den Ohren gesungen werden.⁸ Und in den Widerstreit dieser beiden Strömungen gestattet uns folgende Nachricht einen Einblick: Abû-l-Dardâ' (der in Syrien als Richter wirkte) fordert Selmân al-Fârisî auf, nach dem „heiligenden Lande“ — er meint Syrien — zu kommen (halumma ilâ-l-ard' al-muġaddisa); darauf lässt man Selmân antworten: Das Land kann niemand heiligen, nur die guten Thaten heiligen den Menschen.⁹

1) Abû Dâwûd I, p. 48; die Tradition hinsichtlich der drei Moscheen ibid. p. 202 'an al-Zuhrî 'an Sa'îd b. al-Musajjib 'an Abî Hurejra 'an al-nabî. vgl. B. Ġumu'a nr. 26. Al-Tirmidî I, p. 67.

2) Zu Gunsten Syriens erdichtete Ḥadîthe wird man wohl in grösserer Anzahl aufbewahrt und gesammelt finden in einem dies betreffenden Abschnitt der Damascusmonographie des Ibn 'Asâkir; leider ist mir das Werk nicht zugänglich. Die Aufschriften der hierher gehörigen Kapitel bei Kremer, Ueber meine Sammlung orientalischer Handschriften p. 16.

3) s. besonders Aġ. XV, p. 30, 11 und vgl. Jâġût III, p. 243, 9.

4) Al-'Iġd II, p. 140, 8 v. u.

5) Al-Mas'ûdî V, p. 161, 3.

6) Wie eine Polemik gegen den Spottnamen al-chabîtha klingt der Spruch B. Tafsîr nr. 61 (zu Sure 4: 71) innahâ ʤajibatun tanfî-l-chabatha kamâ tanfî-l-nâu (Var. kîru) chabatha-l-fidḡati „diese Stadt ist wohlriechend, sie entfernt den Schmutz, so wie das Feuer den Schmutz vom Silber (Var. ḡadîd, Eisen) entfernt. vgl. Al-Muwaṡṡa' IV, p. 61. Ursprünglich scheint al-balad al-ʤajjib dem b. chabîth in dem Sinne entgegengesetzt worden zu sein, dass jenes den fruchtbaren, dieses den sterilen Boden bezeichnet: Sure 7: 56.

7) ZDMG. XXXII, p. 386. vgl. Ḥassân, Ibn Hish. p. 1022, 5.

8) Aġ. I, p. 21, 6 ff. vgl. p. 22, 25 ff.

9) Al-Muwaṡṡa' III, p. 245.

Wie es sich die Umejjaden angelegen sein liessen, ihnen wünschenswerthe Ḥadīthe in Verkehr zu bringen und wie sich ihnen dabei Leute von der Art des frommen Al-Zuhrî — die aber dabei gewiss nicht von eigennütigen Motiven,¹ sondern nur von Rücksichten der Staatsraison geleitet waren — fügten, ist uns aus einigen Daten ersichtlich, welche beim Chaṭīb Baġdādî aufbewahrt sind und in diesem Zusammenhange betrachtet zu werden verdienen. Da finden wir eine Nachricht, welche auf verschiedenen „Wegen“ von ‘Abd al-Razzāk (st. 211), einem Hörer des Ma‘mar b. Râshid (st. 153), im Namen des letztern mitgetheilt wird; Ma‘mar selbst gehörte zu dem Hörerkreise des Zuhrî. Diese Nachricht belehrt uns darüber, dass der Umejjade Ibrâhîm b. al-Walîd (nicht angegeben, ob der nachmalige Herrscher dieses Namens,² st. 126) zu Al-Zuhrî mit einem fertigen Hefte kam, ihm dasselbe vorlegte und ihn bat, die in diesem Hefte stehenden Aussprüche als von ihm mitgetheilte Ḥadīthe verbreiten zu dürfen. Al-Zuhrî gab ihm ohne viel Aufhebens die Erlaubniss dazu: „Wer könnte dir dieselben sonst mitgetheilt haben?“³ So konnte dann der Umejjade den Inhalt seines Manuscripts als ihm von Al-Zuhrî beigebrachte Texte in Umlauf bringen. Diese Angabe stimmt vollständig zu der bereits oben durch ein Beispiel beleuchteten Willfährigkeit des Zuhrî, die Interessen der Dynastie mit theologischen Mitteln zu fördern. Seine Frömmigkeit wird ihm wohl zuweilen Scrupel eingeflösst haben, aber dauernd konnte er dem Einfluss der regierenden Kreise nicht widerstehen. Der soeben erwähnte Ma‘mar hat uns ein in dieser Hinsicht sehr bezeichnendes Wort Al-Zuhrî’s erhalten, wonach „diese Emire die Leute gezwungen haben, Ḥadīthe zu schreiben“ (akrahanâ ‘alejhî ha’ulâ’i-l-umarâ’).⁴ Diese Nachricht ist nur durch die Voraussetzung der Gefügigkeit Al-Zuhrî’s, die Wünsche der Regierung

1) Gerade die Uneigennützigkeit des Zuhrî wird gerühmt; sein Zeitgenosse ‘Amr b. Dînâr sagt von ihm: „mâ ra’ejtu aḥadan al-darâhim wal-danânîr ahwan ‘alejhi minhu, kânat al-darâhim wal-danânîr ‘indahu bi-manzilat al-ba‘ar“, bei Al-Tirmidî p. 104 unten.

2) Dagegen spricht wohl der Wortlaut unserer Erzählung: ra’ejtu raġulan min Banî Umejja, so („einen Mann von den B. Um.“) hätte man den Prinzen nicht bezeichnet. Allerdings wird dieser Ibrâhîm unter jenen Leuten erwähnt, welche von Al-Zuhrî Ḥadīthe übernahmen, Ibn ‘Asâkir bei Al-Sujûtî, Ta’rîch al-ehulafâ p. 99, 11.

3) Chaṭīb Baġdādî fol. 73^b.

4) Journal of Asiatic Soc. of Bengal. 1856, p. 322 nr. 71. Sprenger erklärt diese Worte nicht richtig: „we induced also those chiefs (who are not mentioned) to disapprove of it“. Es ist aus den obigen Ausführungen ersichtlich, wer „diese Emire“ sind. Sprenger’s Erklärung beruht auf der unrichtigen Lesung akrahnâ statt akrahanâ; vgl. W. Muir, The life of Mahomet I. p. XXXIII.

mit seinem in der muhammedanischen Gemeinde allgemein anerkannten Namen zu decken, verständlich.

Wir werden uns im nächsten Kapitel mit der Betrachtung des Verhältnisses der intransingenten Frommen zu der umejjadischen Regierung eingehender zu beschäftigen haben. Al-Zuhrî gehörte nicht zu diesen Unversöhnlichen, sondern zu jenen Kreisen, welche einen modus vivendi mit der Regierung für erwünscht hielten. Er mied den Hof nicht, sondern bewegte sich unbedenklich in der Umgebung der Herrscher,¹ wir finden ihn sogar auf einer Pilgerfahrt des Ḥaġġag im Gefolge dieses Schreckbildes aller Frommen;² von Hishâm lässt er sich als Erzieher des Prinzen anstellen³ und unter Jezîd II. liess er sich selbst zur Annahme eines Richteramtes herbei.⁴ Unter solchen Umständen musste er wohl die Gabe besitzen, zu manchen religionswidrigen Maassregeln ein Auge zuzudrücken, und konnte nicht jenen Kreisen angehören, welche den Chulafâ' al-ġaur oder al-zalama⁵ — so nannten die Frommen die Herrscher der Dynastie, unter deren Statthaltern „die Welt mit Ungerechtigkeit erfüllt ward“⁶ — passiven Widerstand entgensetzten. In diesen Kreisen, in welchen es Männer gab, die es selbst den armen Koranlesern übel nahmen, ihr frommes Handwerk am Hofe irgend eines Mächtigen der Zeit auszuüben,⁷ galt jeder wie immer geartete Anschluss an die regierende Gewalt und die herrschende Strömung als verpönt. „Wer der Regierung folgt, kommt in Versuchung“ (man ittaba al-sultân iftatana).⁸ Man hielt es für unzulässig und weigerte sich in der schroffsten Weise, in die Dienste der Regierung zu treten und ein von derselben abhängiges Amt, zumal das Amt eines Kâdî anzunehmen,⁹ und da es der Regierung nicht entging, dass solche Weigerung auf prinzipiellem Widerwillen gegen die Machthaber beruhte, hat man die Ablehnung nicht selten in der grausamsten Weise geahndet oder gar die Annahme des Amtes

1) Al-'Ikd II, p. 310.

2) Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. ibid. p. 326 nr. 93.

3) Bei Sprenger in dem Aufsätze: Alfred von Kremer's edition of Wâkidy, Journ. ibid. p. 210.

4) Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 239, 9.

5) vgl. Journal asiat. 1850, I, p. 178.

6) Abû-l-Mahâsin I, p. 243, 9.

7) vgl. die Erzählung über Ḥasan Baṣrî bei Al-Ġawâliḳî ed. Derenbourg, Morgenländische Forschungen p. 140 unten; damit im Zusammenhange steht wohl das Ḥadîth, dass „vor Allâh die verächtlichsten Koranleser jene sind, welche die ruchlosen Emire besuchen (jazûrûn al-umarâ', Var. al-ġawara) Ibn Mâġa p. 23.

8) Al-Nasâ'î II, p. 139.

9) z. B. Ibn Kûtlubuġa p. 4 nr. 11. vgl. das von der Ecole des langues orientales vivantes herausgegebene Recueil de textes et de traductions 1889, I, p. 280.

durch Zwangsmaassregeln durchzusetzen versucht.¹ Um solcher Nöthigung zu entgehen, kleidet sich 'Âmir al-Sha'bî (st. ca. 103—10) in bunte Kleider, treibt verächtliche Spiele und mengt sich unter die Strassenjugend; er legte es darauf an, des ernstesten Amtes eines Kâdî unwürdig zu erscheinen.² Dieser Sha'bî war ein Feind der Regierung; hat er doch an dem Aufstand des Ash'ath gegen Al-Ḥaġġâġ thätigen Antheil genommen.³ Die Annahme eines Richteramtes unter der ruchlosen Regierung galt solchen Leuten als verpönt⁴ und diesen Grundsatz haben die Frommen auch unter den 'Abbâsiden nicht aufgegeben. „Wer ein Richteramt annimmt, ist wie jemand, der ohne Messer geschlachtet wird“ (faḡad ḡubiḡa biġejr sikkîn).⁵ Es waren dies viel consequentere und sittlich ernstere Leute als jene Dichter, die — wie Al-Ṭirimmâḡ (st. 100) — sich zu den Chârîgiten⁶ oder einer andern feindlichen Partei bekannten und es dennoch nicht verschmähten, den umejjadischen Statthaltern für schnödes Geld mit lobredenden Kaşiden aufzuwarten.⁷ Al-Zuhri konnte bei seiner der regierenden Macht entgegengebrachten Willfährigkeit von den Bedenken gegen die Annahme eines öffentlichen Amtes unter den Umejjaden absehen.⁸

Die auf officiellen Wunsch erdichteten, oder wie das letzte Beispiel gezeigt hat, sanctionirten Ḥadîthe bezogen sich wohl nicht immer auf die grossen politischen und dynastischen Interessen des umejjadischen Hauses. Die regierenden Männer hatten hin und wieder Wünsche hinsichtlich des Ritus, welche mit dem frommen medînensischen Herkommen nicht immer in Einklang waren und leicht die Opposition jener düstern Kreise erregten. Auch solchen kleinlichen Rücksichten sollte die officielle Traditionserdichtung unter den Umejjaden dienstbar sein. Fromme Aussprüche sollten den Widerstand der frommen Leute besiegen und die letzteren entwaffnen. Hier ein Beispiel.

Bekanntlich werden am Freitag gelegentlich der wöchentlichen allgemeinen Versammlung vom Imâm zwei Ansprachen (cluṭba) an die versam-

1) Ein Beispiel Aġ. V, p. 137 oben.

2) Al-Sarachsî, Sharḡ kitâb al-sijar al-kabîr fol. 7^b.

3) Aġ. V, p. 153, 4.

4) Sehr belehrend für diese Gesinnung ist die Erzählung bei Al-Mas'ûdî V, p. 458.

5) Al-Tirmidî I, p. 249, 4. Aġ. VIII, p. 45, 14. vgl. Jâḡût III, p. 80, 5.

6) vgl. die Stelle Th. I, p. 139 Anm. 1.

7) Aġ. X, p. 159, 3 v. u. 160.

8) Die versöhnlichen Theologen haben sich bemüssigt gefühlt, die Zulässigkeit eines Richteramtes unter einem sulṭân ġâ'ir durch theologische Argumente zu beweisen. Die Einleitung des Kitâb adab al-ḡâdî von Al-Chaşşâf (st. 261), der selbst ausübender Richter war, beschäftigt sich mit der Darlegung dieser Beweise.

melte Gemeinde gehalten. In alter Zeit wurde dieser Ritus in der Residenz durch den Chalifen selbst versehen und es ist sehr wahrscheinlich, dass die demüthigen Herrscher der patriarchalischen Epoche diese Function auf dem primitiven Katheder (minbar) stehend vollzogen; es wäre kaum denkbar, dass man von alters her die Verfügung getroffen habe, dass der Redner während seiner gottesdienstlichen Ansprache vor der Gemeinde in sitzender Stellung verbleibe. Das Stehen vor der Gemeinde scheint aber dem Geschmack stolzer Umejjadenfürsten nicht recht entsprochen zu haben. Sie haben zwar sehr viel Werth darauf gelegt, als Häupter des Volkes das Minbar zu besteigen, und als welch auszeichnendes Moment ihrer Herrscherwürde sie dies Privilegium betrachteten, ersehen wir aus den Ruhmgedichten über die Herrscher dieser Dynastie. Mu'âwija wird nach seinem Tode als „rakûbu-l-manâbiri watthâbuhâ“ gerühmt,¹ und dasselbe Bild, in welchem die Kanzel als Reitthier und der dieselbe besteigende Fürst als kühner Reiter dargestellt wird,² erscheint in einem Gedichte, welches Jahjâ b. Abî Ḥafsa an Al-Walîd nach dem Tode seines Vaters 'Abdalmalik richtete:

„Die Kanzeln weinten am Tage da er ('Abdalmalik) starb; die Kanzeln beweinten den Tod ihres Ritters;

„Als Al-Walîd dieselben bestieg als Chalife, da sagten sie: ‚Dies ist sein Sohn, sein Ebenbild‘ und sie beruhigten sich;

„Hätte nach ihm (dem Vater) ein anderer an den Kanzeln gepocht, so hätten sie sich unter ihm aufgebäumt und ihn herabgeschleudert.“³

Aber ihr aristokratischer Uebermuth — man vergegenwärtige sich nur die Sinnesrichtung jener kurejshitisch dünkelfhaften Männer — scheint sich gegen den Gedanken empört zu haben, gedungenen Lohnpredigern gleich vor ihren Unterthanen zu stehen. Aristokratischer Dünkel war es ja auch, der, gefördert durch die Furcht vor einem Attentat gegen sein Leben, dem ersten Mu'âwija den Gedanken eingab, dem Herkommen zuwider für sich und den Hof eigene Logen (makṣîra) neben den grossen Moscheen herstellen zu lassen, um sich nicht unter das Volk mengen zu müssen.⁴ Unter den ersten 'Abbâsiden, nach einigen bereits unter Al-Mahdî, nach anderen erst

1) A. g. XVI, p. 34, 20. vgl. ibid. X, p. 62, 1 über den schönen Anblick, den Mu'âwija I. bot, als er das erstemal das Minbar betrat.

2) vgl. A. g. X, p. 142, 2.

3) A. g. IX, p. 38, 18 ff. Auch ihre Statthalter legten viel Gewicht auf das Besteigen der Kanzel und in den an dieselben gerichteten Ruhmeskaṣiden wird demnach auf ihre Minbarfunction oft Bezug genommen. Zijâd al-a'ġam geht so weit, einen Statthalter zu nennen „den besten der die Kanzeln bestieg in Gottesfurcht nach dem erwählten Propheten“ ibid. X, p. 155, 7 v. u. „Zejnu-l-manâbiri justashfâ bichuṭbatili“ wird ein Emir von Mekka gerühmt, Huḍejl. 256: 46.

4) Al-Ṭabarî II, p. 70 ult.

unter Al-Ma'mûn, wurde diese umejjadische Einrichtung aufgehoben.¹ Aus derselben Rücksicht wurde auch die Art der Chuṭba abgeändert. Der höchste Vertreter der Macht sollte sich von bezahlten Chaṭib's unterscheiden und die Würde des Regenten vor dem Volke auch bei dieser feierlichen Gelegenheit veranschaulichen. Machte ihnen ja die Chuṭba selbst, trotzdem sie diese Gelegenheit, an der Spitze des Volkes zu paradiren, nicht vernachlässigen mochten, nicht wenig Sorge. 'Abdalmalik lässt man in einem witzigen Wort sein frühes Ergrauen damit motiviren: „Wie sollte ich nicht grau werden, wenn ich alle Woche einmal den Leuten meinen Esprit preisgeben muss“.² So wollten sie zum mindesten äusserlich in einer ihrer herrschenden Stellung entsprechenden Weise erscheinen. Die ersten Umejjaden haben, von solchen Rücksichten geleitet, an der Chuṭba-ceremonie und dem Schauplatz derselben verschiedene Aenderungen vorgenommen, welche dieselbe ihrem alten demokratischen Charakter entkleiden sollten. Mu'âwija liess die Stufen des Minbar mit einigen vermehren, damit der Repräsentant der Regierungsgewalt während des Actes, der dieselbe in feierlicher Weise versimbildlichen sollte, sich auf einem höhern Standpunkte befinde, als dies in den demokratischen Zeiten üblich war.³ Man begann allenthalben künstliche Minbar's, sogar aus Erz,⁴ zu bauen,⁵ um hierdurch dem Chalifen und seinen Statthaltern auch durch den mit Luxus ausgestatteten Schauplatz der Chuṭba Gewicht zu verleihen; in früheren Zeiten hielt man es einfacher,⁶ 'Omar I. lässt ein Minbar zerstören, welches sein Statthalter 'Amr b. al-Âṣî in Fostâṭ erbauen liess (vielleicht ist dies Detail eine polemische Erdichtung, durch welche das Bestreben späterer Zeiten bekämpft werden sollte).⁷ In alten Zeiten folgte die Chuṭba dem allgemeinen Gebet. Während der Umej-

1) Al-Ja'kûbî II, p. 571, 15. Fragm. hist. arab. p. 272, 14. 273, 8. Ibn Chaldûn scheint an die Aufhebung der Maḳṣûra's unter den 'Abbâsiden nicht zu glauben; vielmehr betrachtet er diese Neuerung der Umejjaden als eine berechtigte Einrichtung, welche zu den verschiedenen Vorrechten der Chalifenwürde gehört; er nennt dieselbe sogar: sunnat Allâh fî 'ibâdihi, Muḳaddima p. 225, 2.

2) Ansâb al-ashrâf p. 177. vgl. Al-'Iḳd I, p. 295.

3) Al-Ja'kûbî II, p. 283, 15.

4) Abû-l-Maḥâsin I, p. 78 ann. 93, p. 350 ann. 132.

5) Eine Reaction dagegen ist der dem Propheten zugeschriebene Ausspruch, wonach er seinen Genossen verboten habe, steinerne Minbars zu errichten, Ibn Hîḡar IV, p. 188.

6) Ueber den primitiven Zustand des Minbar, welches 'Alî in Kûfa bestieg, s. Al-Ḥarîrî, Durrat p. 133.

7) Abû-l-Maḥâsin I, p. 76. Im Jahre 161 lässt der 'Abbâside Al-Mahdî die durch die Umejjaden erbauten Kanzeln abbrechen und dieselben auf das in der patriarchalischen Zeit übliche bescheidene Maass reduciren. Al-Ṭabarî III, p. 486.

jadenherrschaft¹ begannen die Chalifen die Chuṭba des ‘Īd vor dem Ṣalāt zu halten, angeblich aus Besorgniß, dass das Volk sich zerstreuen könnte, bevor es von ihm gehört hätte, was er der Versammlung zu sagen hatte. Es hätte als eine Herabwürdigung der Regierung betrachtet werden können, wenn die Kanzelenunciation des Herrschers oder seiner Repräsentanten die Leute nicht ebenso an die Moschee gefesselt hätte, wie die Liturgie selbst. Aus Rücksichten der Herrschsucht sollte der Chalife nun auch die eine Chuṭba sitzend abhalten. Dass sie diese Aenderung des Chuṭba-ritus vornahmen, wird von den Historikern häufig bezeugt.² Dies scheint aber den Unwillen der sunnatreuen Frommen erregt zu haben, und es musste sich ein offizieller Theologe finden, der übrigens als fromme Autorität gepriesene Raġā’ b. Ḥajwa (st. 112) — welcher am Hofe mehrerer Umejjadenherrscher als eine Art Gewissensrath betrachtet wurde³ —, sie zu belehren,⁴ dass auch einer der alten Chalifen, ‘Othmān, auf welchen bekanntlich die Legitimitätsansprüche der Dynastie gegründet wurden, während der ersten Chuṭba aufrecht stand, aber die zweite sitzend vortrug.⁵ Selbst dem ‘Alī wurde in denselben Kreisen nachgesagt, dass er die Chuṭba sitzend abgehalten habe; aber es ist merkwürdig, zu sehen, dass die Bedeutung dieser Mittheilung schon im III. Jahrhundert, als der Sieg der Sunna das kecke Unabhängigkeitsgefühl der alten arabischen Herrscher bereits zu etwas Unverständlichem gemacht hatte, vollends verwischt war, und dass ihr selbst Al-Ġāhiz nur eine höchst einfältige Erklärung geben kann.⁶

1) Nach einem Berichte bei Al-Tirmidî I, p. 105. II, p. 26 hat zuerst Merwān diese Veränderung eingeführt. Al-Ja’ḡūbî II, p. 265, vgl. Abû-l-Farāġ, *Historia Dynastiarum* ed. Pocock p. 194 nennt bereits Mu’āwija als den Begründer derselben. Der ‘alifreundliche Historiker giebt als Grund dieser Veränderung den Umstand an, dass die Leute gewöhnlich nach beendigtem Ṣalāt die Moscheen zu verlassen pflegten, um nicht der Beschimpfung ‘Alī’s in der Chuṭba beizuwohnen.

2) Al-Ja’ḡūbî II, p. 341, 4. Auch die Statthalter, Ibn Ḥaġar III, p. 142 (in eine frühere Zeit zurückversetzt).

3) *Fragm. hist. arab.* p. 64, 2. Es ist bemerkenswerth, welcher Antheil diesem Raġā’ bei dem zur Zurückdrängung der Mekkafahrten dienenden Moscheebau in Jerusalem zugeschrieben wird, *ZDPV.* XII, p. 183. vgl. *Orient und Occident* I, p. 448.

4) *Fragm. hist. arab.* p. 7 anna R. b. Ḥ. rawā lahum hādā fa’achadū bihi, vgl. *ibid.* p. 187.

5) Bei Abû-l-Maḡâsin I, p. 249 wird die Sache anders dargestellt; nicht Raġā’ habe die Tradition erdichtet, vielmehr hat er selbst constatirt, dass dieselbe von andern Leuten fingirt wurde, um der Praxis der Umejjaden als Stütze zu dienen.

6) *Bajân* fol. 20^a jurīdu bikaulihi „ḡāidan“ chuṭbat al-nikāḡ; ebendasselbst wird von Al-Hejtham b. ‘Adī berichtet, dass die Chuṭba niemals sitzend abgehalten wurde.

Wie weitgehende Fälschungen die Umejjaden im Interesse des Sieges des von ihnen beanspruchten Privilegiums inspirirten, ist aus der Thatsache ersichtlich, dass sie nicht nur 'Othmân, sondern den Propheten selbst als ihr Vorbild hinstellen liessen und dass die Gegner dieser Fälschungen den Ġâbir b. Samura, einen Genossen des Propheten, seine Schilderung mit den Worten schliessen lassen: „Wer euch aber mittheilt, dass der Prophet die Chutġba sitzend abgehalten habe, ist ein Lügner“.¹

IV.

Wenn man sich nun so viel Mühe gab, für nebensächliche ritualistische Kleinigkeiten theologische Stützen von Amtswegen produciren zu lassen, um wie viel mehr muss die Regierungsmaschine nach dieser Richtung hin gearbeitet haben, wenn es sich darum handelte, für das politische und dynastische Interesse traditionelle Autoritäten in die Massen zu tragen und unter denselben in Umlauf zu setzen! Die zu diesem Zwecke geschmiedeten Traditionen sind wohl zum grossen Theil nicht ohne officiële Initiative und Beeinflussung entstanden. Wird doch von dem grossen Feldherrn Al-Muhallab, der Geissel der chârigitischen Dissidenten, (st. 83), ausdrücklich berichtet, dass er sich mit Traditionsfälschungen zur Aufmunterung seiner Krieger gegen jene Empörer beschäftigte.² Wir finden unter den höchsten Staatsbeamten der Umejjadendynastie mehrere, welche als Muhaddithûn gerühmt werden; wir nennen Ĥafṣ b. al-Walid al-Ĥadramî (st. 128), 'Abd al-Rahmân b. Châlid (st. 124).³ Unter den Traditionen, welche der Maulâ Lejth b. Sa'd von letzterem verbreitete, wird wohl manche sein, welche der herrschenden politischen Tendenz zu gute kommen sollte; denn dieser 'Abd al-Rahmân war Jahre hindurch ein hervorragender Staatsbeamter umejjadischer Fürsten. Die strenge Kritik des Nasâ'î ist nachsichtig gegen ihn; sie wäre es vielleicht nicht gewesen, wenn Al-Nasâ'î den Verhältnissen näher gestanden wäre. Recht eigenthümlich wird dieser Umstand durch eine naive, unbeabsichtigte Aeusserung des Ibn 'Aun (st. 151) beleuchtet. Dieselbe bezieht sich auf Shahr b. Ĥaushab (das Datum seines Todesjahres schwankt zwischen 98 und 112); man hielt diesen Ueberlieferer für unzuverlässig in seinen Mittheilungen, weil er ein Regierungsamt angenommen hatte.⁴ Diese Anschauung ist ein beredtes Zeugnis für die Thatsache, dass man von Amtswegen ten-

1) Abû Dâwûd I, p. 109, Al-Nasâ'î I, p. 125: faman ĥaddathakum anna rasûla-llâhi kâna jaĥtubu ħâ'idan faĥad kaġaba.

2) Al-Mubarrad p. 632, 14. Ansâb al-ashraf p. 106, 2.

3) Abû-l-Mahâsin I, p. 293. 309, vgl. p. 325.

4) Bei Al-Tirmidî II, p. 117.

denziöse Traditionen einschmuggeln liess. In entfernten Zeiten¹ hatte man keinen rechten Sinn mehr für diese Erscheinung und Al-Buchârî konnte den Shahr für glaubwürdig erklären, da ihm nichts Nachtheiliges über seinen Charakter bekannt wurde.² Ganz anders konnten Leute darüber urtheilen, welche den Verhältnissen noch ziemlich nahe standen, wie Ibn 'Aun, der nur wenige Jahrzehnte nach Shahr lebte und vielleicht Beweise dafür hatte, dass man Theologen in amtlichen Stellungen dazu benutzte, oder dass sie sich auch ohne äussern Zwang aus Interesse für die actuelle Macht freiwillig angetrieben fühlten, tendenziöse Traditionen in Kurs zu setzen.

Die Thatsache, dass wir unter den bis auf uns gekommenen Ḥadīthen, trotz des überwiegend tendenziösen Charakters derselben, gerade die umejjadischen nicht recht vertreten finden, ist kein Beweis dafür, dass es solche nicht in grösserer Anzahl gegeben habe, als wir dieselben in den verschiedenen Sammlungen vorfinden. Das tendenziöse Traditionswesen bestand nicht nur in der Anfertigung von neuen, sondern auch in der Unterdrückung von bestehenden Parteiargumenten. Dafür haben wir ja auch aus dem umejjadischen Lager Zeugnisse gesehen. Ohne Zweifel hat es auch eine Menge dynastischer Tendenztraditionen in umejjadischen Sinne gegeben, Mittheilungen, in welchen das Lob und der Ruhm des Begründers der Dynastie, welcher zu den Genossen des Propheten zählte, sowie auch der Personen und Familien, in welchen die umejjadische Regierung ihre Stützen fand, ebenso zum Gegenstande der Pietät gestempelt wurde, wie später das Andenken jener Personen, auf welche die Familienüberlieferung der gegnerischen dynastischen Parteien zurückgeht. Wenn wir jedoch bedenken, dass die Festigung des Traditionswesens unter den 'Abbāsiden seinen Fortgang nahm, so werden wir es begreifen, dass solche den Umejjaden, dem Begründer und den Stützen ihrer Dynastie freundliche Nachrichten — wie uns z. B. deren in der kirchlich nicht begünstigten Ueberlieferung des Islam erhalten sind³ — vom Munde der Traditionenverbreiter verschwanden.

Welcher Art solche umejjadische Tendenzüberlieferungen waren, kann uns das Beispiel eines Ḥadīth zeigen, welches augenscheinlich den Zweck verfolgt, die Stellung des in den Augen aller Rechtgläubigen verpönten umejjadischen Staatsmannes Châlid al-Ḳasrî, eines Nachtreters des Ḥaġġâġ, im Islam zu verherrlichen. Nach arabischer Art wird dieser Zweck dadurch

1) Ahmed b. Ḥanbal hält den Shahr für keine der Berücksichtigung würdige Autorität. Al-Tirmidî II, p. 16.

2) Wir begegnen dem Shahr in der That als Gewährsmann in unzähligen Ḥadīthen, z. B. Al-Tirmidî I, p. 327. 352; II, p. 11. 81. 88. 97. 210. 244. 260. 267 u. a. m.

3) Aġ. XVI, p. 34.

angestrebt, dass man die Ahnen dieses Châlid in günstige Beziehung zum Propheten setzte. Dies wollte man durch folgendes Ḥadîth erreichen:

Asad b. Kurz (der vermeintliche Urahn des Châlid)¹ bekehrte sich zum Islam in Gesellschaft eines Mannes vom Stamme Thakaf. Er verehrte dem Propheten einen Bogen; als er das Geschenk überbrachte, fragte ihn der Prophet: „O Asad! woher hast du dieses Holz?“ „Es wächst in unserm Gebirge, im Sarât.“ Da fragte der Thakafî: „O Gesandter Gottes! Gehört der Berg zu uns oder zu ihnen (den B. Asad)?“ „Fürwahr“, antwortete der Prophet, „der Berg ist der Ḳasr-berg, nach welchem Ḳasr b. ‘Abḳar (der Urahn des Asad) seinen Namen erhielt.“² Da sprach Asad: „O Gesandter Gottes, segne mich!“ „O Gott!“ sprach der Prophet, „lasse deinen Sieg und den Sieg deiner Religion durch die Nachkommen des Asad b. Kurz erfolgen.“³

Die letzten Worte zeigen zweifellos die Ursache der Erdichtung dieses Ḥadîth. Die Thaten des Châlid, seine Parteinahme gegen die ‘Aliden und sein Vorgehen gegen die frommen Muhammedaner sollten im Lichte der Unterstützung der Sache des Islam legitimirt werden. Solche Nachrichten mussten zur Zeit der ‘Abbâsiden verschwinden.

Officieller Einfluss hat zu dieser Zeit das möglichste dazu beigetragen, die Verherrlichung des Andenkens des „Sohnes der Hind“ nicht aufkommen zu lassen. Wenn wir von Al-Ma‘mûn hören, dass er einen Ausrufer in den Strassen herumschickte, mit dem Auftrag, im Namen des Chalifen zu verkünden, „dass er jedermann seinen Schutz versage, der Mu‘âwija zum Guten erwähnt“,⁴ so können wir hieraus schliessen: erstens, dass noch zu Ma‘mûn’s Zeit — vielleicht an fromme Autoritäten geknüpft — Nachrichten im Volke cursirten, welche Mu‘âwija zur Ehre gereichten; hat ja das Volk in Damaskus noch im III. Jahrhundert solche Ḥadîthe von Al-Nasâ‘î (st. 303) in fühlbar zudringlicher Weise verlangt;⁵ zweitens, welche officieller Hochdruck ausgeübt wurde, um solche Dinge zum Gegenstand tendenziöser Ausmerzung zu machen. In der That kann uns z. B. Al-Buchârî⁶ keine Manâḳib des Mu‘âwija als „gesunde“ Ḥadîthe überliefern. Es wird deren aber zur Zeit der Umejjadenherrschaft viele gegeben haben. Nun wurden dieselben, so wie alles umejjadenfreundliche überhaupt, officiell unter-

1) vgl. Th. I, p. 205.

2) s. Ibn Durejd p. 302, 7. In den Agâmî-text scheint sich hier ein Corruptel eingeschlichen zu haben: bihi summija Ibrâhîm Ḳasr ‘Abḳar.

3) Ag. XIX, p. 54. Jâḳût IV, p. 93.

4) Fragmenta hist. arab. p. 370, 14, vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 617 penult.

5) Jâḳût II, p. 777, 17 ff.

6) B. Manâḳib nr. 36 sind nur einige Notizen über „ḍikr Mu‘âwija“ gesammelt.

drückt und vernichtet. Hingegen wurde eine grosse Anzahl von Ḥadīthen in Umlauf gebracht, welche dem Volke die Unwürdigkeit jener Dynastie erweisen sollten. Eine charakteristische Blumenlese solcher antiemejjadischer Ḥadīthe wurde zur Zeit des Chalifen Al-Muʿtaḍid (248) gesammelt und in einem Edicte verarbeitet, in welchem dieser Fürst, anknüpfend an die soeben erwähnten Maassnahmen des Maʿmūn, die Verfluchung des Muʿāwija als rituellen Act anzuordnen beabsichtigte.¹

V.

Es ist bisher wiederholt von tendenziösen Traditionserdichtungen im I. Jahrhundert des Islam die Rede gewesen und im weitem Verlauf unserer Darstellung werden wir diesem Productionsmodus der religiösen Quellenliteratur im Islam noch häufig begegnen. Es ist Sache des Psychologen, die Motive des Seelenlebens nachzuweisen und zu analysiren, welche in frommen Gemüthern jene Unterschiebungen als moralisch unanfechtbare Arten der Förderung einer nach ihrer Ueberzeugung guten Sache² erscheinen liessen. Das Günstigste, was man zur Erklärung dieser Erscheinung wird sagen können, ist wohl dies, dass die Anlehnung eines neuen, dem angestrebten Ziele entsprechenden Lehrsatzes an die Autorität des Muhammed die Form³ war, in welche man die hohe religiöse Berechtigung der Lehre zu fassen für gut fand. Der Zweck sollte die Mittel heiligen.⁴

Die frommen Muhammedaner machten daraus kein Hehl. Man braucht nur einzelne Aussprüche der älteren Traditionskritiker oder selbst Traditionsverbreiter zu lesen, um folgern zu können, welche Ansicht über die Sicherheit der Authentie der von frommen Männern überlieferten Sprüche und Lehren vorherrschend war. Der Traditionsforscher ʿĀṣim al nabīl (starb in Baṣra im Jahre 212 im Alter von 90 Jahren) sagt es rund heraus: „Ich habe die Erfahrung gemacht, dass der Fromme hinsichtlich keiner andern Sache zur Lüge mehr bereit ist, als hinsichtlich des Ḥadīth“;⁵ denselben Erfahrungssatz hat auch sein ägyptischer Zeitgenosse Jaḥjâ b. Saʿīd al-Ḳaṭṭân (st. 192) ausgesprochen.⁶ Das Bekenntniss zu dieser allgemeinen Er-

1) Al-Ṭabarî III, p. 2170 ff. vgl. noch den V. Abschnitt des nächsten Kapitels.

2) li-nuṣrat al-sunna „zur Unterstützung der Sunna“ — wie man dies zu bezeichnen pflegte, vgl. Beiträge zur Literaturgesch. der Shīʿa p. 12.

3) Man vgl. treffende Bemerkungen hierüber von Snouck Hurgronje in Revue de l'histoire des religions XX (1889) p. 77. Mekka II, p. 202.

4) vgl. Döllinger, Akademische Vorträge I, p. 168: „Derartige Erdichtungen u. s. w.“.

5) Chaṭīb Baġdādî fol. 25^b mâ raʿejtu al-ṣāliḥ jakḍib fî shejʾ akthar min al-ḥadīth.

6) Muslim, Einleitung p. 48. vgl. Nöldeke, Gesch. des Korans p. XXII.

fahrung findet man nicht selten in seiner Anwendung auf einzelne Muḥadithûn. Wakîf sagt von Zijâd b. ʿAbdallâh, dass er trotz seines Adels (maʿa sharafihî) im Ḥadîth zu lügen pflegt.¹ Da musste man gegen kleinere Ausschreitungen im Isnâd, gegen „Verdüsterungen“, ziemlich nachsichtig sein. Es ist nicht selten, dass die muhammedanischen Kritiker in die Lage kommen, von den angesehensten Religionsautoritäten bezeugen zu müssen, dass sie das Tadrîs,² eine sehr nachsichtig beurtheilte³ Form des Dolus (die beiden Worte hängen etymologisch zusammen),⁴ welche das Wesen des Ḥadîth allerdings nicht beeinträchtigt, unbekümmert verübten. Jezîd b. Hârûn (st. 206) konnte berichten, dass zu seiner Zeit in Kûfa alle Traditionsverbreiter, mit Ausnahme eines einzigen, den er mit Namen nennt, sammt und sonders Mudallisûn seien.⁵ Sollte dies Urtheil vielleicht etwas zu streng sein, so genügt es dennoch zu bedenken, dass selbst Männer wie die beiden Sufjân (b. ʿUjejna und al-Thaurî)⁶ und noch andere Männer, von denen übrigens gerühmt wird, dass sie im Ḥadîth zuverlässig, im Leben von peinlicher Frömmigkeit waren,⁷ in der Liste der Mudallisûn nicht fehlen.

Die Muhammedaner hatten im II. Jahrhundert das volle Bewusstsein davon, dass die Anlehnung eines Spruches an Muhammed bloss die Form für die Anerkennung seiner Berechtigung darzustellen habe und dass unter den guten Ḥadîthen vieles Falsche zu finden sei. Sie lassen diese Beobachtung durch den Propheten selbst in einem Ḥadîth ausdrücken, welches diese Verhältnisse in schlagender Weise zu charakterisiren geeignet ist. „Nach meinem Hingange — sagt der Prophet — werden die mir beigelegten Aussprüche sich vermehren, ebenso wie man auch den früheren Propheten in grosser Anzahl Aussprüche zugeschrieben hat. Was man euch nun als meinen Spruch mittheilt, das müsst ihr mit dem Gottesbuch (Koran) vergleichen; was mit diesem im Einklang ist,⁸ das ist von mir, ob ich es

1) Al-Tirmidî I, p. 203, 14.

2) vgl. Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. 1856 p. 218 Anm. Salisbury p. 92, 1. Risch p. 20. Sprenger, Moḥammad III, p. XCIX, übersetzt es: Unredlichkeit.

3) Chaṭîb Baġdâdî fol. 99. Die mudallisûn werden von den eigentlichen Lügnern, al-kaḍaba, unterschieden. Ahlwardt's Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung arab. Handschriften der königl. Bibliothek in Berlin nr. 149.

4) Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen p. 188. dalsa synonym mit chaḍ'a, Al-Mas'ûdî IV, p. 302 ult.

5) Chaṭîb Baġdâdî ibid.

6) Takrîb fol. 40^a. Ibn Chaldûn, Muḥaddima p. 268, 4.

7) Abû-l-Maḥâsin I, p. 507, 12. vgl. Ibn Chaldûn, Muḥaddima p. 263, 3. Beispiele für Tadrîs: Al-Tirmidî I, p. 242, 19; II, p. 260, 15. 290, 12.

8) Selbst dies ist nicht immer der Fall. B. Ṭibb nr. 19 lässt man den Propheten lehren, dass der Mensch nicht in Folge seiner bona opera, sondern durch die

nun wirklich selbst gesagt habe oder nicht (fahuwa ‘annî kùltuhu au lam aḳulhu)“.¹ Freier konnte man wohl nicht erklären, dass es nicht so sehr auf die wirkliche Authentie, als auf die religiöse Correctheit des Ausspruches abgesehen ist, und dass man im Namen des Propheten Sprüche und Lehren tradiren könne, die nie aus seinem Munde gekommen. „Was an guter Rede gesagt wird, das habe ich selbst gesagt“ — so lässt man Muhammed diesen Grundsatz noch allgemeiner aussprechen (mâ kila min ḳaulin ḥasanin fa’anâ kùltuhu).²

Solche Grundsätze, welche erst einige Jahrzehnte später als Erfahrungsthatfachen zum Ausdruck kamen, standen bewusst oder unbewusst an der Wiege der Traditionsbildung und sie erklären uns das Wesen des Ḥadīth in seinem erfundenen Zusammenhange mit Muhammed.

Welche Möglichkeiten die Muhammedaner selbst auf diesem Gebiete zugaben, ersehen wir aus einer Ueberlieferung, in welcher die Gewährsmänner ganz unbewusst aus der Schule zu schwatzen scheinen. „Der Prophet — so heisst es in einer Tradition bei Al-Buchārī³ — ertheilte den Befehl, alle Hunde zu tödten, mit Ausnahme der Jagdhunde und Schäferhunde. Man berichtete dem Sohne ‘Omar’s, dass Abū Hurejra auch folgende Worte tradirt: und mit Ausnahme der Feldhunde. Da sagt der Sohn ‘Omar’s: Abū Hurejra hat Saatfelder“, d. h. es liegt im Privat-Interesse des Abū Hurejra, die Verordnung mit dem Zusatze zu verbreiten, dass auch Feldhunde geschont werden müssen. Diese Bemerkung des Ibn ‘Omar ist recht bezeichnend für die Zumuthungen, die man an die bona fides der Ueberlieferer schon in der ältesten Periode der Traditionsbildung stellte.⁴ Den Historiker interessirt jedoch nicht so sehr die subjective als die objective Seite jener Erscheinung, und die Wirkung, welche man von solchen Erdichtungen auf die Kreise erwarten konnte, auf deren Erbauung und Belehrung dieselben berechnet waren. Es scheint, dass man die als Sprüche Muhammeds auftretenden Lehren einfach als solche hingenommen habe, ohne viel Untersuchungen darüber anzustellen, auf Grund welcher Beglaubigung dieselben als die mündliche Lehre des Propheten sich zu rechtfertigen im Stande sind. Welche Sorglosigkeit und Leichtgläubigkeit die Menschen jener Zeiten und

Gnade Gottes selig werde (lan judchil aḥadan ‘amaluhu-l-ḡannata) in geradem Gegensatze zu Sure 7: 41; 16: 34; 43: 72.

1) Al-Ġāḥiz, Bajân fol. 114^b.

2) Ibn Mâga p. 4, 9.

3) Şejd nr. 6. vgl. Ḥarḥ nr. 3. Al-Tirmidî I, p. 281, 17.

4) Es muss diese Stelle im Zusammenhange mit jenen Daten betrachtet werden, aus welchen ersichtlich ist, dass man in der ältern Zeit Abū Hurejra („ein Extrem von frommem Betrug“ nennt ihn Sprenger, Moḥammad p. LXXXIII) als eine nicht recht beachtenswerthe Autorität betrachtete. Die Beweise hierfür sind ausführlich dargestellt worden in den Zâhiriten p. 78—79.

Kreise charakterisirt, können wir aus einer dem Ueberlieferungswesen verwandten Erscheinung folgern, welche uns in noch bezeichnenderer Weise die Leichtigkeit zeigen kann, mit welcher man sich anheischig machen konnte, Zeugnisse aus älteren Zeiten beizubringen.

Um bestimmte gesetzliche Normen festzustellen, hat man nämlich nicht nur den Weg der Erdichtung mündlicher Traditionen eingeschlagen; man hat auch Schriftstücke vorgewiesen, die als Willensäußerungen des Propheten gelten sollten. Für solche Schriftstücke fand man zu jener Zeit sehr leichtgläubige Gemüther vor. Handelte es sich um eine Copie, so fiel es niemand bei, nach dem Original zu fragen, geschweige denn, nach der Beglaubigung zu forschen.¹ Wie weit sich unternehmende Fälscher vorwagen konnten, ersehen wir z. B. aus der Nachricht, dass zur Zeit des vorletzten Umejjadenherrschers Leute, denen es darum zu thun war, die nord- und südarabischen Fractionen mit einander auszusöhnen, die Copie einer Hilf-urkunde producirten, welche gelegentlich des feierlichen Bündnisses zur Zeit des Tobba^c b. Malkikarib, tief in der Zeit der Ġähilijja, zwischen den Jemen- und Rabi'a-arabern abgefasst wurde; eine Urkunde, welche ein in Kûfa lebender angeblicher Abkömmling des letzten unabhängigen Himjaritenfürsten aufbewahrt haben will und deren Text uns in aller Ausführlichkeit mitgetheilt wird.² Bei Leuten, denen man mit solchen Dingen imponiren konnte, fiel es nicht schwer, für Urkunden aus jüngstvergangener Zeit Glauben zu finden. Es handelte sich z. B. darum, den Tarif für die Şadaqa-steuer nach grossem und kleinem Vieh festzusetzen. Darüber waren verschiedene Traditionen im Umlauf, aber es ging nicht an, Texte, in welchen Zahlen eine entscheidende Bedeutung haben, den mündlichen Mittheilungen eifriger Sammler zu entnehmen. Man berief sich ja auch für die älteste Zeit auf geschriebene Instructionen mit Bezug auf die Steuer- und Lösegeldtarife, welche der Prophet seinen Landpflegern in den verschiedenen Theilen Arabiens mitgab.³ Diese Schriftstücke sollten es ja

1) Es lässt sich nicht feststellen, ob die als schriftliche Documente angeführten Verträge des Propheten, hinsichtlich der Echtheit des Wortlautes, eine Ausnahme bilden. W. Muir hat die Annahme der Echtheit des Wortlautes mit sehr einleuchtenden Argumenten unterstützt, *The life of Mahomet I*, p. LXXXII. (Jetzt ist hierbei Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten IV* zu vergleichen.)

2) Abû Ĥan. Dînaw. p. 352f. Für die im I. Th. p. 67 und 250 behandelten Fragen ist bemerkenswerth, dass in dieser Urkunde die Bekräftigung des Hilf dadurch geschieht, dass die Bündnisschliessenden „ihr Blut mit einander vermengen, es mit Wein mischen und trinken, ihre Stirnlocken und ihre Nägel abschneiden, welche der König in einem Bündel ins Meer wirft“ *ibid.* p. 353, 9—11.

3) Steuertarif für Mu'âd b. Ġabal, *Kitâb al-charâġ* p. 31, 18; schriftliche Festsetzung des Lösegeldtarifes für 'Amr b. Ĥazm Al-Muwaţţâ' IV, p. 30. In weniger

gewesen sein, deren Inhalt der Ueberlieferer in mündlicher Mittheilung reproducirt.

Aber man begnügte sich im Interesse der traditionellen Akribie damit nicht. Es mussten die Documente selbst vorgewiesen werden. Deren scheint man verschiedene producirt zu haben. In der Familie des ersten 'Omar wurde ein solches Document aufbewahrt, von welchem sich der Chalife 'Omar II., der in allen seinen Regierungsacten der Tradition der alten Chalifen nachzuleben bestrebt war, eine Copie anfertigen liess; Ibn Shihâb al-Zuhrî erwähnt dieses Schriftstück als authentische Urkunde.¹ So finden wir auch, dass Ḥammâd b. Usâma, ein Maulâ des Kurejshstammes in Kûfa (geb. 121, st. 201) — ein fruchtbarer Traditionenschreiber² — ein mit dem Insiegel des Propheten versehenes Document vorwies, das er von einem gewissen Thumâma b. 'Abdallâh b. Anas erhalten haben will, welches Document dieser Thumâma als den Originalerlass ausgab, den Abû Bekr im Namen des Propheten an Anas richtete, als dieser seinen Weg als Steuer-einheber (muşaddik) antrat. Dies ist ein auf alle Zweige sich erstreckender Tarif, dem man folgende Einleitung vorsetzte: „Folgendes ist die Verpflichtung der Steuer, die der Prophet den Muslimîn auferlegte, nach dem Befehl Allâh's an seinen Propheten; wer dieselbe von den Muslimîn nach Maassgabe dieses Rechts ('alâ waġhihâ) einfordert, dem möge man sie einliefern, wer darüber verlangt, dem verweigere man dieselbe u. s. w.³ Ḥammâd selbst hat die Echtheit dieses Documentes in Zweifel gezogen, wenigstens folgt dies aus seinen Worten: za'ama anna Abû Bekr u. s. w., er (Thumâma) gab vor, dass es Abû Bekr geschrieben habe. „Za'ama“ (er wähnt) ist, wie arabische Gelehrte sagen, „eine Kunja für den Begriff der Lüge“.⁴ Dies Wort wird gewöhnlich als Einleitung von überlieferten Mittheilungen (za'ama A. 'an B.) gebraucht, mit der Voraussetzung, dass es ziemlich zwei-

gangbaren Ḥadîthen werden auch andere schriftliche Mittheilungen des Propheten erwähnt, z. B. bei Al-Tirmidî II, p. 268 zeigt 'Abdallâh, Sohn des 'Amr b. al-'Âşî eine Şahîfa vor, in welcher der Prophet für Abû Bekr eine Du'â'-formel aufgeschrieben. Ibn Sa'd (Ende des II., Anfang des III. Jahrhunderts) spricht von Documenten Muhammed's und Abû Bekr's, welche zu seiner Zeit in den Familien derer, für welche dieselben ausgestellt waren, aufbewahrt wurden (bei Sprenger, Journal of Asiatic Soc. of Bengal. i. c. p. 326 nr. 94). Zur Zeit des Chalifen Al-Mahdî weisen die Nachkommen des Abû Dumejra den Freibrief auf, den der Prophet ihrem Vorfahren gab (Al-Ṭabarî I, p. 1781, 6).

1) Abû Dâwûd I, p. 156.

2) Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 71.

3) Abû Dâwûd I, p. 155. vgl. Sprenger, Journal of Asiat. Soc. of Bengal l. c. p. 317 nr. 45.

4) Bei Al-Damîrî II, p. 382, 15: li-kulli shej'in kunjatun wa kunjatu-l-kadbi „za'amû“. vgl. Bânât Su'ûd ed. Guidi p. 78.

felhaft ist, ob A. den Inhalt der Mittheilung wirklich von B. gehört habe,¹ oder als Einkleidung von Berichten, an die derjenige, der dieselben weiter giebt, nicht recht glauben mag.² Der ungläubige Beduine sagt zu Muhammed: Dein Abgesandter will uns glauben machen (zaʿama lanâ), dass du des Glaubens bist (taẕʿumu), dass uns fünf Şalawât obliegen“.³ Die Lexicologen, oder noch mehr die Theologen, lehren allerdings, dass zaʿama auch in der allgemeinen Bedeutung von kâla = sagen,⁴ d. h. etwas bona fide für wahr mittheilen, vorkomme: jene stützen sich dabei auf die bei Sîbawejhî gebräuchliche Redensart: zaʿama Chalîl,⁵ diese auf einige Beispiele des Hîdîth (zaʿama Ġibraʿil u. a. m.).⁶ Es dürfte uns nicht wundern, wenn irgend ein muhammedanischer Glossator auch das Document des Thunâma von diesem Gesichtspunkt aus als echt erweisen wollte.

VI.

Wir müssen den Geist, welcher mit der Dynastie der ʿAbbâsiden zur officiellen Herrschaft gelangt, mit den religiösen Zuständen der vorhergehenden Epoche in Parallele setzen, um den Unterschied abschätzen zu können, der sich bei einer Vergleichung der Gesichtspunkte der umejjadischen und ʿabbâsidischen Herrschaft für uns ergibt. Die Wandlung, die in der Regierung des Staatswesens nach dem Sturze der umejjadischen Dynastie eintrat, kann von vielen Seiten Gegenstand der Beobachtung bilden, und von welcher immer betrachtet, wird uns die wesentlich veränderte Gestaltung der Verhältnisse unter der neuen Herrschaft klar vor Augen treten. Im I. Theil

1) Abû Dâwûd II, p. 99 jazʿumu ʿan rasûli-llâhi. Jâkût IV, p. 306, 22 zaʿama Abû Hîffân ʿan Abî Muʿâd.

2) z. B. Th. I, p. 196 Anm. 4. Jâkût II, p. 343, 14 zaʿama lî baʿd ahl bâdijat Tajj. Abû Hânîfa Dîn. p. 306, 16: Er (Muchtâr) ist ein Lügner, er giebt vor (jazʿumu) den Banû Hâshim zu huldigen, während er doch (in Wirklichkeit) weltlichen Interessen nachjagt. vgl. Ag. XI, p. 164 penult. Zu beachten ist auch Prooemion zu Bar Bahlûl Lexic. syriac. ed. Duval I, c. 3 ult.

3) Al-Dârimî p. 87 = Al-Tirmidî I, p. 120.

4) In diesem Sinne soll zaʿâm (al-kaum) so viel sein wie „Sprecher“, und in die zuletzt bei Nöldeke, ZDMG. XLII, p. 481, besprochene Wortgruppe gehören, Schol. zu Ham. p. 704 v. 1. vgl. auch D. H. Müller, Burgen u. Schlösser II, p. 44 Anm.

5) z. B. Kitâb Sîbawejhi II, p. 429, 11. 436, 9. 445, 4 u. a. m. zaʿama Abû-l-Chaṭṭâb p. 448, 1.

6) Al-Nawawî I, p. 27. Abû-l-bakâʿ, Kullijjât p. 200. De Goeje, Gloss. Fragm. s. v. p. 33. vgl. B. Taṭawwuʿ nr. 8 fazaʿama Maḥmûd annahu samîʿa u. s. w. Die muhammedanische Exegese erklärt auch hier zaʿama = achbara (Al-Kaṣṭallânî II, p. 387, 1) aber aus dem Schlusspassus ist ersichtlich, dass die Richtigkeit der Aussage des Maḥmûd bezweifelt wurde.

haben wir Gelegenheit gehabt, die nationale Seite des Staatslebens in Betracht zu ziehen, und erfahren, dass der national-arabische Charakter der muhammedanischen Reichsverwaltung mit dem Regierungsantritt der 'Abbâsiden dem Niedergange entgegeneilte.¹ Fremde Elemente traten in den Vordergrund. Dafür aber erfuhr die religiöse Seite der Regierung eine nicht unwesentliche Stärkung. Und darin waren die fremden Elemente, die sich erst jetzt zur Geltung bringen konnten, nichts weniger als hinderlich. Die persischen Mawâlî, um andere Elemente nicht zu erwähnen, brachten die Ueberlieferungen religiösen Lebens aus ihren ursprünglichen Kreisen in den neuen Kreis mit herüber, sie hatten ihren angeerbten religiösen Sinn jetzt nur ins Muhammedanische zu übersetzen. Dazu waren sie zum mindesten viel mehr geeignet, als die urarabischen Elemente, welche sich dem Islam gegenüber innerlich ablehnend verhielten und durch ihre Vergangenheit gar nicht vorbereitet waren, aus seinen Keimen eine höhere gesellschaftliche und sittliche Lebensauffassung herauszubilden.

Während nun die umejjadische Herrschaft — immer die Episode der Regierung 'Omar's II. abgerechnet — eine durch und durch weltliche war, in ihren Formen und Zielen von religiösen Momenten wenig durchdrungen, trug die 'abbâsidische Herrschaft vom Urbeginne an den Stempel einer religiösen Institution. Dieser letztere Umstand war in den Traditionen der Banû Hâshim begründet. 'Abdalmalik legt man die Bemerkung in den Mund, dass, während die Dichter die Banû Hâshim damit rühmen, dass sie sich religiösen Uebungen hingeben, bei Tag und Nacht beten, fasten und Koran lesen, dieselben Dichter in ihren Ruhmesgedichten die Umejjaden mit brüllenden Löwen, mit steilen Bergen und mit salzigen Meeren vergleichen.² Diese vergleichende Bemerkung wird durch die Betrachtung der betreffenden Literatur — aus welcher einige Beispiele anzuführen in Folgendem Gelegenheit geboten wird — vielfach bestätigt.

Dem umejjadischen König³ steht der 'abbâsidische Chalife als religiöses Oberhaupt gegenüber; er ist zwar nicht die Spitze einer Hierarchie, aber selbst Hierarch, Beherrscher nicht nur des Staates, sondern auch der Staatskirche. Er umgiebt sich mit theokratischen Attributen und will als

1) Es möge noch auf Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 360, 15 und Al-Maḥrîzî ed. Vos p. 51, 56 hingewiesen werden.

2) Ag. XXI, p. 10. Dass 'Abdalmalik selbst diese Bemerkung nicht gemacht hat, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

3) vgl. oben p. 31. Al-Farazdaq gebraucht von Hishâm b. 'Abdalmalik das Epitheton mumallak, Ag. XIX, p. 15, 23. vgl. Mehren, Rhetorik d. Araber p. 17, 1. Al-Welîd b. Jezîd „über dessen Stirn die Leuchte des Mulk erglänzt“, sagt Ibn Mejjâda (Chizânat al-adab I, p. 328, 19).

Imâm¹ zur Geltung kommen. Er fühlt sich als Nachfolger des Propheten in der geistlichen Leitung der Gemeinde, als Inhaber einer von Gott eingesetzten Würde. Während die Umejjaden Scepter und Staatssiegel² als die Insignien der Herrscherwürde betrachten und von Vorfahren auf Nachfolger vererben,³ kommt unter den 'Abbâsiden der Mantel, Al-burda, des Propheten hinzu,⁴ derselbe, den der Prophet dem Dichter Ka'b b. Zuhejr als Ehrengeschenk für das Lobgedicht „Bânat Su'âd“ verliehen haben soll. Bereits der erste 'abbâsische Chalife weiss sich diese Reliquie zu verschaffen,⁵ welche auf alle Nachfolger vererbt wird.⁶ Diesen Mantel tragen sie während der ersten Huldigung ihrer Unterthanen,⁷ bei allen feierlichen Gelegenheiten und ernsten, auch kriegerischen Anlässen;⁸ vorzüglich während sie das öffentliche Şalât vor der Gemeinde verrichten, erscheinen sie in diese heilige Reliquie gehüllt,⁹ bei wichtigen Staatsactionen haben sie dieselbe, sofern sie nicht als Kleidungsstück benutzt wird, vor sich liegen.¹⁰ Ganz anders die Umejjaden; der König aus dieser Dynastie hielt es nicht für unangemessen, bei der 'Îd-andacht in voller militärischer Rüstung aufzutreten.¹¹ — Die Burda sollte die 'Abbâsiden als die wahren Chalifen und Nachfolger des Propheten documentiren; durch dies Kleid sollte der theo-

1) Auch den Umejjadenfürsten nennt man wohl hin und wieder Imâm. Ġerîr, *Fragm. hist. arab.* p. 34, 3 v. u. — *Hist. Chalif. Solejmâni* ed. Anspach p. 41, 4. vgl. *Fragm.* p. 145, 12.

2) Siegel (des Sulejmân) und Stab (des Moses) giebt die Eschatologie auch der Dâbbat al-arḍ in die Hand, *Al-Tirmidî* II, p. 206 oben.

3) *Al-ḳaḏîb wachâtam al-chilâfa.* *Fragm. hist. arab.* p. 82, 9, vgl. p. 124, 3.

4) *Al-Ṭabarî* III, p. 455. *Al-Mas'ûdî* VII, p. 369. vgl. *Fragm.* p. 341, 4. 415 penult.

5) *Fragm.* p. 208 penult. 283, 5. Dass bereits die Umejjaden im Besitz dieses Kleinods gewesen seien (*Al-Mas'ûdî* V, p. 188, 8, *Ibn Hishâm* ed. Guidi p. 6, 7 v. u., *ZDMG.* X, p. 448 Anm. 4) ist wohl nur eine Fabel, welche zu Gunsten der Echtheit desselben erdichtet wurde; mindestens so viel ist sicher, dass die Burda zur Zeit der Umejjaden als Insignie des Herrschers niemals anzutreffen ist.

6) Unter dem Chalifen Al-Mustarshid wurden diese Insignien von den seldschukischen Feinden entführt. *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* ed. Houtsma II, p. 242, 1.

7) Wohl auch in früheren Zeiten; mein Zeugnis hierfür ist allerdings erst aus dem Jahre 622 (Inthronisation des Zâhir nach dem Bericht eines Augenzeugen, bei *Al-Sujûtî*, *Ta'rîch al-chulafâ'* p. 11, 9.

8) *Recueil Seldj.* II, p. 237, 5.

9) Während der Ueberschwemmung Bagdâd's (466) verrichtet der Chalif Al-Ḳâ'im ein öffentliches Sühnegebet, dabei war er in die Burda gehüllt und führte das Ḳaḏîb in der Hand. *Ibn al-Athîr* X, p. 34.

10) *Recueil Seldj.* II, p. 13 penult. *wabijedihi al-burda wal-ḳaḏîb.*

11) *Jeẓîd b. al-Welîd.* *Al-Sujûtî*, *Ta'rîch al-chulafâ'* p. 98, 4 u.

kratische Charakter ihres Chalifates veranschaulicht und die ausschliessliche Berechtigung der Besitzer dieses Kleinods auf das theokratische Amt anderen Prätendenten gegenüber erwiesen werden. Der Prinz und Dichter 'Abdallâh ibn al-Mu'tazz macht dies Argument den 'Aliden gegenüber geltend, um ihre Ansprüche zurückzuweisen.¹

Mit theokratischem Nimbus umgaben sie ihren Herrscherstab. Man spricht von dem „Lichte des Chalifats“,² ja sogar von dem „Lichte der Prophetie“, das die Stirne des Fürsten umstrahlt.³ „Hârûn al-Rashîd — so wörtlich wird erzählt — erlaubte es, dass man ihn mit Dingen lobte, mit welchen nur die Propheten gerühmt zu werden pflegen, er missbilligte dies nicht und wies es nicht zurück“.⁴ Eifrige Verehrer gebrauchen bei der Erwähnung der Chalifen die Eulogie,⁵ die sonst nur nach dem Namen des Propheten gestattet ist und nur von eifrigen Shi'iten auch von 'Alî und 'Aliden gebraucht wird. Besondern Segen lässt man aus der persönlichen Erscheinung und Gegenwart des Chalifen ausstrahlen.⁶

Die Anhänglichkeit an diese geheiligte Person ist ein integrierendes Moment des muhammedanischen Glaubens. „Wer nicht an den Amin Allâh, den Vertrauensmann Gottes, — darunter ist der Chalife verstanden⁷ — festhält, dem nützen die fünf Şalawât nichts“.⁸ Während für den Chalifen der patriarchalischen Zeit das Epitheton „der Beste der Kurejshiten“ genügte,⁹ — Abû Bekr lehnte beim Antritt der Herrschaft sogar diese Zu-

1) Kûṭb al-dîn Chron. Mekka p. 154, 8. Gegen dieses Gedicht des Ibn al-Mu'tazz richtete der 'alîdenfreundliche Dichter Şafî al-dîn al-Ḥillî (st. 750) ein Widerlegungsgedicht in demselben Versmaasse und mit demselben Reimbuchstaben; aus demselben sind die 'abbâsidisch-'alîdischen Streitpunkte zu ersehen. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 243 f.

2) Işhâk al-Mauşilî Ağ. V, p. 116, 7.

3) Recueil Seldj. II, p. 237, 4.

4) Ağ. XII, p. 18, 8 v. u.

5) Emîr al-mu'minîn şalawât Allâh 'alejhi, Rec. Seldj. II, p. 240 ult.

6) Dafür findet man viele Beispiele in jenen Stellen der Seldschukenchronik des 'Imâd al-dîn al-kâtib al-İşfahânî (resp. Al-Bundârî ed. Houtsma), in welchen der Chalife, ein machtloser Schatten zu jener Zeit, in welcher die Ereignisse dieser Chronik spielen, hin und wieder auftritt, z. B. barakat ḥarakatihi II, p. 289 ult. ff.

7) Wir begegnen der Anwendung dieses Titels allerdings auch in den ältesten Zeiten (Anrede des Dichters Hauda an 'Omar I., Chizânât al-adab I, p. 166, 23) und mit Bezug auf umejjadische Herrscher. Al-Mas'ûdî V, p. 309, l. 458, 6; auch von den Umejjaden in Spanien, Al-'Iḫd II, p. 360, 11. 21.

8) Al-Namirî vom Chalifen Hârûn al-Rashîd:

Man lam jakun bî'amîni-llâhi mu'taşîman * falejsa bil-şalawâti-l-chamsi jantafî'u Ağ. XVII, p. 142, 3; der vordere Halbvers anders Ağ. XII, p. 20, 13.

9) 'Omaru chejru Kurejshin. Abû Ḥanîfa Dîn. p. 190, 11.

muthung ab¹ — lassen sich die ‘Abbāsiden von ihren Hofpoeten mit einem Titel auszeichnen, der sonst nur dem Propheten² zuerkannt wurde: „der Beste der Geschöpfe“,³ und endlich hören sie diesen Titel so lange, bis sie ihn in ihren eigenen Reden von sich selbst anwenden.⁴

Das umejjadische Geschlecht wurde von ihnen wegen seiner Gottvergessenheit und Religionswidrigkeit gestürzt;⁵ der zunächst durch den Wütherich Abû Muslim — dem Mann mit dem „Ungläubigen-Knüttel“⁶ — bewirkte staatliche Umsturz sollte in erster Linie als eine Festbegründung der Säule des Dîn betrachtet werden.⁷ Die neue Dynastie wurde unduldsam gegen die freie Religionsübung anderer Confessionen; darin bezeichnet sie einen wahren moralischen Rückschritt im Vergleich zu den Umejjaden.⁸ Ihre Vertreter selbst geben sich, wenigstens nach aussen hin, den Anschein, als wären sie gekommen, um ein Regiment im Sinne des Propheten und der alten Chalifen zu inaugurieren.

„Es hat neubelebt der Emîr al-mu‘minîn Muḥammed die Sunna’s des Propheten, mit Bezug auf Erlaubtes und Verbotenes“,

so rühmt der Dichter Merwân b. Abî Ḥafṣa, ein Client des Umejjaden Merwân b. al-Ḥakam, den Chalifen Al-Mahdî, und dieser hörte sehr gern dies Compliment; die fürstliche Belohnung von 60,000 Dirham und ausgesuchte Prachtgewänder wurden dem Dichter für die Ruhmeskaṣide zu theil, deren Glanzpunkt diese Zeile bildete.⁹ Ausser ‘Omar II. hätte man dieselbe wohl keinem Umejjaden widmen können, aber Al-Mahdî war nicht der einzige ‘Abbāsīde, von welchem man solche Ruhmesworte anwenden konnte.¹⁰

1) walastu bi chejrikum, Al-Ṭabarî I, p. 1829, 3.

2) Selbst der Prophet lehnt, nach einer Tradition, diese Anrede ab, welche nur dem Ibrâhîm zukommen soll. Abû Dâwûd II, p. 173. Im Heidenthum war man in den Ruhmeskaṣiden mit diesem Titel sehr freigebig, Al-Nâbiga 18: 5; ‘Abd Jaġûth, Aġ. XV, p. 75, 23 chejr al-barijjati wâlidan waraḥtan (vgl. Zuhejr 4: 4 = Landberg p. 146 v. 2 chejri-l-budâti wasejjidi-l-ḥaḍri), und auch in muhammedanischer Poesie klingt zuweilen der freie Gebrauch nach, den die alten Dichter von diesem Titel machten, z. B. Ibn Hishâm p. 801, 1, Aġ. XI, p. 68, 21, vgl. Jâġût II, p. 886, 2.

3) Mit Bezug auf Al-Amîn Aġ. XXI, p. 17, 7, auf Al-Mutawakkil Jâġût II, p. 87, 21, vgl. Al-Ṭabarî III, p. 2098, 13.

4) Al-Kâ‘im sagt: naḥnu Banû-l-‘Abbâs chejru-l-nâs, Recueil ed. Houtsma p. 20, 17.

5) Abû Ḥan. Dînaw. p. 367, 18. Al-Jâġûbî II, p. 427, 15.

6) vgl. Houtsma, Bih’afriḍ, in WZKML. III, p. 36. vgl. über kâfir kûbât Aġ. IV, p. 93, 21, van Gelder, Mochtâr, de valsche profeet p. 73.

7) Aġ. XXI, p. 87, 2 washidta rukna-l-dîni.

8) s. ein Beispiel in meinem Aufsatz ZDMG. XXXVIII, p. 674.

9) Aġ. IX, p. 45, 20 aḥjâ amîru-l-mu‘minîna Muḥammadun * sunana-l-nabijji ḥarâmahâ waḥalâlahâ.

10) Al-Mutawakkil, oben p. 21 Anm. 9.

Um alle Welt tragen die Fürsten gerne in diesem Sinne werktätige Frömmigkeit zur Schau. Hochmüthiges Benehmen finden wir wohl nur bei den ersten Vertretern der 'abbäsiden Dynastie; die Barmekiden haben viel dazu beigetragen. Aber fast undenkbar wäre mit Bezug auf einen Umejjadenfürsten der Bericht von der Demuth, die dem Mutawakkil, diesem Ungeheuer an Grausamkeit und Rachsucht, nachgerühmt wird. Als dieser Chalife dem versammelten Volke am Feste des Ramadânausganges pontificirte, da entfaltete die Bevölkerung ungeheure Kundgebungen der Huldigung. Im Umfang von vier Meilen drängen sich Menschenmengen heran, um dem in die Moschee einziehenden Chalifen zu huldigen. Als dieser wieder in seinen Palast zurückgekehrt war, da legte er eine Hand voll Staub auf sein Haupt.¹ „Ich habe — so sprach er dabei — diese huldigende Menschenmasse geschaut; nun aber wird es gut sein, dass ich mich vor Gott demüthige.“²

Diese Chalifen unterwarfen sich auch bezüglich ihrer eigenen Person dem göttlichen Gesetz, wie sie dies auch von den Unterthanen fordern. Erst unter den 'Abbäsiden wurde es möglich, dem Chalifen das Epitheton „gottesfürchtig“ zu geben.³ Schon Al-Manşûr lässt einen Process, den einer seiner Unterthanen gegen ihn führte, durch einen nach dem religiösen Gesetz urtheilenden Richter schlichten. Wenige Fürsten aus der umejjadischen Dynastie hätten sich dies gefallen lassen und ein verhältnissmässig unparteiischer Geschichtsschreiber der beiden Dynastien macht bei dieser Gelegenheit die Bemerkung, dass sich die Imâme vor den Königen (darunter sind wohl die umejjadischen Fürsten gemeint, s. oben p. 31) dadurch auszeichnen, dass sie sich gern den Anordnungen des Religionsgesetzes unterordnen (bil-tawâdu' ilâ awâmir al-sharî'a).⁴ Dies sollte ihren religiösen Nimbus erhöhen.

Während der Blüthezeit der 'Abbäsidenherrschaft geht es zwar am Hofe zu Bagdâd nicht weniger munter zu als früher am Umejjadenhofe in Damaskus. Zwar nistet sich auch an dieser Stätte des Frohsinns der pietistische Geist ein — im Harem der Zubejda (Gattin des Hârûn al-Rashîd) summen hundert Odaliken „wie in einem Bienenkorbe“ den Koran⁵ —; aber im allgemeinen kümmert man sich da nicht viel um die kleinlichen Verordnungen des Gesetzes. Es wird heiter gesungen und wacker gezecht; während die Theologen über das Hadd des Weintrinkens disputiren, schwelgen der Emir der Rechtgläubigen und seine Höflinge in Gesellschaft von

1) vgl. ZDMG. XLII, p. 590 Anm. 3. 2) Al-Ṭabarî III, p. 1455.

3) Abû Nuwâs bei Fachr al-dîn al-Râzî in Freytag's Chrestom. arab. p. 87, 3 v. u.

4) Fragmenta hist. arab. p. 269, 9.

5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 632, 3 f.

Sängerinnen und lustigen Personen im Genuss des verbotenen Getränkes.¹ Der Chalife Al-Mutawakkil, der das unter seinen Vorgängern geschwächte orthodoxe Dogma wieder herstellte, war in seinem Palast ein maassloser Trunkenbold.² Diese Seite des bağdâder Hoflebens hat Kremer in einem lebensvollen Bilde geschildert, auf welches wir hier verweisen.³ Aber es ist im Auge zu behalten, dass neben diesem innern Leben des Hofes eine dieser Lebensart geradezu entgegengesetzte Bethätigung des religiösen Interesses, wie dieselbe früher nicht denkbar war, bequem einhergeht. Im öffentlichen, zumal im officiellen Leben, musste das religiöse Gesetz eingehalten werden. Unter den umejjadischen Chalifen konnte man ein Weingelage selbst in der Moschee abhalten;⁴ Aehnliches war unter den 'Abbâsiden geradezu undenkbar. Der Chalife, der mit seinen Höflingen ein munteres Leben führt, trägt diese Lebensweise nicht aus dem Palast hinaus. Für die Aussenwelt will er den Imâm, den Träger einer religiösen Würde, darstellen und die Gesetze der Religion bethätigen und bethätigen lassen.⁵ Der Chalife Al-Kâhir (320—22), der die strengsten Maassregeln gegen Weintrinker, Sänger und Sängerinnen ergreift, „war kaum jemals in nüchternem Zustande anzutreffen“.⁶ Es fanden sich Leute, welche die Heuchelei, die in einem solchen Vorgang enthalten war, nicht unbeachtet liessen. „Sie (der Chalife und seine Höflinge) trinken Wein und verhängen dabei die gesetzliche Strafe gegen andere Trinker“ — so lässt man Sufjân al-Thaurî in einer derben Epistel an Hârûn al-Rashîd die religiösen Zustände kennzeichnen.⁷ „Während seine (des Ibn Abî Duwâd) Genossen bis in den frühen Morgen hinein trinken — sagt ein Dichter — halten sie gründliche Untersuchungen über das Erschaffensein des Koran“.⁸

Ein hervorragendes Interesse für die Fragen der religiösen Lehre wird nun von oben her patronisirt. Es ist nicht wenig bezeichnend, dass selbst während der Trinkgelage über religiöse Stoffe (*fî amr al-dîn wal-mađâhib*) disputirt wird.⁹ Selbst die Freisinnigsten unter den 'abbâsidischen Chalifen — wie Al-Ma'mûn — bethätigen ihren Liberalismus durch die Begünstigung religiöser und dogmatischer Speculation. Soll ja Al-Ma'mûn selbst einige

1) Scenen, wie Ag. XXI, p. 239 oben, gehören zu den häufigen Bildern aus dieser Zeit.

2) Man sehe nur das Fragm. hist. arab. p. 554 unten f. Erzählte.

3) Culturgeschichte des Orients II, p. 62—86.

4) Abû-l-Maĥâsin I, p. 242.

5) vgl. Aug. Müller, Der Islam I, p. 470. 537.

6) Abû-l-Maĥâsin II, p. 254.

7) Al-Ġazâlî bei Al-Damîrî (s. v. al-faras) II, p. 256, 1.

8) Bei Al-Sujûtî, Ta'rîch al-chulafâ p. 142, 3.

9) Ag. VI, p. 179.

theologische Abhandlungen verfasst haben.¹ Die anscheinend liberalen Lehren, welche die vom Chalifenhofe ausgehende „fanatische Verständigkeit“ — das Wort ist von Karl Hase² — zur Herrschaft bringen will, verbreiten sie mit den Mitteln des religiösen Fanatismus, nicht im Namen der Denkfreiheit, sondern in dem Glauben, dass diese Lehren dem orthodoxen Dogma entsprechen,³ ganz so wie ihre bilderstürmenden Collegen in Byzanz der Bilderverehrung nicht im Namen des gesunden Menschenverstandes, sondern im Namen des rechtgläubigen Dogmas den Krieg erklärten. Die Inquisitoren des Liberalismus waren womöglich noch gräulicher als ihre buchstabengläubigen Brüder; jedenfalls ist ihr Fanatismus widerlicher als jener ihrer eingekerkerten und misshandelten Opfer.

Der umejjadische Prinz war weltlich erzogen worden. Von muhammedanischem Gesichtspunkte konnte man unter diesen Prinzen Leute finden, die zum Verrichten des Gebetes vor der Gemeinde untauglich sind und deren Zeugenschaft im Sinne des religiösen Gesetzes ungültig ist.⁴ Was muss das für eine Atmosphäre gewesen sein, in welcher Al-Walid II. erwuchs, der kaum 110 Jahre nach dem Propheten die Drohung des Korans gegen den „härtnäckigen Widersacher (14: 8, 9)⁵ damit beantwortete, dass er den Koran als Zielscheibe seiner Pfeile benutzte und dabei die Worte sprach:

„Du schleuderst Drohungen gegen die verstockten Widersacher; nun denn, ich selbst bin der verstockte Widersacher.

„Wenn du am Tag der Auferstehung vor deinem Gott erscheinst, so sage nur: Mein Herr, mich hat Al-Walid zerrissen“.⁶

In diesen Leuten war der arabische Heide lebendig geblieben. In dem Erziehungsgange des ‘abbäsiden Prinzen spielt das theologische Element eine hervorragende Rolle. Al-Ma’mûn muss die Vorträge von Fuḳahâ’ und Muḥaddithîn anhören,⁷ und dies erklärt sein fortdauerndes Interesse für die Feinheiten der mu’tazilitischen Dogmatik. Als Hârûn al-Rashîd von dem grossen Werke des Muhammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî über das muhammedanische Kriegsrecht Kenntniss bekam, verhielt er die Prinzen, den Collegien, in welchen der Verfasser dies Werk vortrug, in

1) Fihrist p. 116.

2) Handbuch der protestantischen Polemik (1. Aufl.) p. 321.

3) vgl. ZDMG. XLI, p. 68 unten.

4) Fragm. hist. arab. p. 131, 5 v. u.

5) Fromme Leute werden wohl dies Koranwort auf ihn bezogen haben, Al-Mas’ûdî V, p. 360 ult., sowie auf Jezîd I., Abû Ḥan. Dîn. p. 279, 11, auf Mu’âwija I., Al-Mas’ûdî ibid. p. 99, 4, auf Al-Ḥagğâğ, ibid. p. 337 ult.

6) Al-Mas’ûdî VI, p. 10. Man findet über die Freiheit dieses Umejjaden in religiösen Dingen interessante Daten in Ağ. VI, p. 141, Fragm. hist. arab. p. 114.

7) Al-Jaḳûbî II, p. 501, 3, man vgl. dazu Fragm. p. 321, 11.

Begleitung ihres Erziehers anzuwohnen.¹ Dies Interesse der 'Abbāsiden für die kanonischen Studien nimmt in dem Verhältnisse zu, wie ihr politischer Einfluss durch Statthalter und Emporkömmlinge ihnen entrissen wird.² Je weniger sie wirklich Könige sind, desto mehr werden sie zu Imâmen. Je weniger sie in den Dingen dieser Welt mitzureden haben, desto mehr umgeben sie sich mit pompösen theokratischen Titeln und spenden hochtrabende Epitheta (alqâb) ihren Vasallen und Getreuen.³ Diese Alqâb werden mittels Decret verliehen⁴ und auf dieselbe Weise wurde einem bereits ertheilten Ehrennamen ein neuer hinzugefügt.⁵

„Warum sehe ich die Banû-l-'Abbâs so viele Kunja's⁶ und Ehrennamen erfinden?
„Wenig sind die Drachmen in den Händen unseres Chalifen; darum spendet er den Leuten Titel“ —

so belustigt sich hierüber im IV. Jahrhundert der Dichter Abû Bekr al-Chârizmî.⁷ Wir sehen aus diesem Beispiel, dass die Dichter jener Zeit, in welcher die weltliche Macht des Chalifen zu Gunsten emporgekommener Vasallen abdiciren musste, sich mit ihrem Spott bis an den Thron heranwagten. Abû Ja'îb ibn al-Habbârijja (st. 504),⁸ der selbst den Beinamen Al-'Abbâsî führte, nennt in einem satirischen Zeitbild den Chalifen

„den armseligen Muqtadî, ohne Verstand, noch Einsicht, noch Gefühl“.⁹

Von dem bagdâder Dichter des V. Jahrhunderts, Hibat Allâh b. al-Faql ibn al-Ḳaṭṭân (st. 498) berichten die Literaturhistoriker ausdrücklich, dass sich seinem Spotte niemand entziehen konnte, lâ al-chalîfa walâ ġejruhu „weder der Chalife noch sonst jemand“.¹⁰

1) Al-Sarachsî in der Einleitung zu seinem Sharḥ kitâb al-sîjar al-kabîr fol. 5^a.

2) Ein Historiker drückt dies Verhältniss mit den Worten aus: der Chalife war maḥkûm 'alejhi, Additamenta zu Ibn Challikân ed. Wüstenfeld I, p. 34, 2.

3) Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 190 ff. ZDMG. XXVIII, p. 306. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen p. 417.

4) vgl. Derenbourg, Ousama ibn Mounkidh un émir Syrien etc. I, p. 15 Anm. 2.

5) Al-bajân al-muġrib I, p. 283. Es kam später auch dies vor, dass nach dem Tode des Vaters der Sohn das Laqab des letztern erbte, so ist ersichtlich aus Ibn Abî Uṣejbî'a II, p. 26. 109 (VI. Jhd. Aegypten). 6) Th. I, p. 267.

7) Jatîmat al-dahr IV, p. 145:

mâ lî ra'ejtu banî-l-'Abbâsî ḳad fataḥû * mina-l-kunâ wamina-l-alqâbi abwâbâ ḳalla-l-darâhimu fî kaffej chalîfatinâ * hâdâ fa'anfaḳa fî-l-aḳwâmi alqâbâ.

8) vgl. über sein poetisches Werk Derenbourg, Manuscrits arabes de l'Escurial I, p. 318 nr. 474.

9) Recueil Seldj. ed. Houtsma II, p. 65, 11.

10) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 314, 25.

Unter den Zeichen der gesteigerten theokratischen Würde der 'abbâsidischen Herrscher ist das ausdrucksvollste die Erscheinung, dass der bereits in früherer Zeit¹ angewendete Titel: Chalîfat Allâh „Stellvertreter Gottes“ und mit diesem synonyme Bezeichnungen in ihrer Anwendung auf den Chalifen immer geläufiger und allgemein üblicher, ja geradezu volksthümlich² werden. Wenn sich der Umejjade so nennen liess,³ so sollte der anmaassende Titel wohl nur der Ausdruck der unumschränkten Machtfülle des Herrschers gelten; unter den 'Abbâsiden⁴ wird er mit theokratischem Inhalt ausgestattet, im Einklang mit der Gesammtanschauung von der Natur und dem Pflichtenkreis des Chalifates.⁵ Der 'abbâsidische Chalife betrachtet sich als den Vergegenwärtiger der „Herrschaft Gottes auf Erden“,⁶ ja sogar als den „Schatten Gottes auf Erden“; er soll in eigener Person die Macht vorstellen, von welcher man lehrte: *al-sultânû zillu-llâhi fî-l-arđi ja'wî ilejhi kullu malhûfin* „die Regierung ist der Schatten Gottes auf Erden, jeder Trübselige findet Zuflucht in demselben“. ⁷ Was in diesem dem Propheten zugeschriebenen Lehrsatz von dem Institut der weltlichen Obrigkeit

1) In Bezug auf 'Othmân, Ḥassân b. Thâbit, *Dîwân* p. 98, 15.

2) In Tausend u. eine Nacht 894 ed. *Bûlak* 1279 IV, p. 198, 7. 5 v. u. lässt man die Marjam al-zunnârijja den Chalifen Hârûn als „Chalîfat Allâh fî arđihi“ anreden; es ist nicht nöthig, darin irgend eine polemische Beziehung (ZDMG. XXXIV, p. 613) zu suchen.

3) Bezeichnend ist die Anrede des Miskîn al-Dârimî an die um Mu'âwija I. versammelten Umejjaden, *Banî chulafâi-llâhi*, *Ag.* XVIII, p. 71 penult. Nach *Al-Ṭabarî* II, p. 78, 10 hätte der Dichter Hâritha b. Badr Mu'âwija I. mit diesem Titel angedredet. vgl. *Al-Mas'ûdî* V, p. 105, 1. 152, 7. 330, 6 ('Abdalmalik); in einem Kameeltreiberlied *Ag.* XV, p. 6, 12 heisst 'Abdalmalik Chalîfat Allâh.

4) *Ag.* III, p. 95, 5; IX, p. 44, 4; XXI, p. 128, 5. *Al-Mâwerdî* ed. Enger p. 22 imâm al-muslimîn wa chalîfat rabb al 'âlamîn, *Al-'Iqd* III, p. 30, 3 v. u., vgl. *ibid.* p. 32, 14. *Al-Ṭabarî* III, p. 2177, 9 in einem Edicte des Mu'tađid werden die 'Abbâsiden genannt: *Chulafâ' Allâh wa'aimmat al-hudâ*.

5) Erst in späterer Zeit wird in völlig theoretischer Erörterung dieser Titel von den Theologen als unzulässig befunden. *Al-Nawawî*, der in seinem *Manthûrât* fol. 32^a dieser Frage einen eigenen Paragraphen widmet, findet, dass es nicht statthaft sei, diesen Titel zu gebrauchen; nur Adam und David, von denen derselbe im Koran gebraucht wird, könne er zukommen. Auch *Ibn Chaldûn* bespricht diese Streitfrage gelegentlich der Darstellung seiner Theorie des Chalifates, *Muḥaddima* p. 159 ult.

6) *Al-Ṭabarî* III, p. 426, 16. *Al-Manşûr* sagt von sich: *innamâ anâ sultân Allâh fî arđihi*.

7) Bei *Al-Shejbânî*, *Kitâb al-sijar* fol. 8^b = Wiener Jahrbücher der Literatur XL, p. 50 nr. 24 findet sich bereits dieser Lehrsatz; nach *Ansâb al-ashrâf* p. 33 oben wendet bereits der Umejjade 'Abdalmalik diesen Spruch an, aber man darf auch hier voraussetzen, dass da eine später aufgekommene Auffassung in die ältere Zeit hineingetragen ist.

gelehrt wird, das liessen die 'Abbâsiden gern auf ihre Person beziehen.¹ Noch im VIII. Jahrhundert wird der von Mamlukensultanen gehütete Scheinchalife in Aegypten in einer lächerlichen Huldigungsurkunde „der Statthalter Gottes auf Erden“ betitelt (nâ'ib Allâh fî arđihi).² Von den 'abbâsidischen Chalifen wurden diese prunkvollen theokratischen Titel, die den Zeitgenossen um so hohler erscheinen mussten, je weniger wirkliche Macht derselben entsprach, zu allen Zeiten und in allen Ländern auf die thatsächlichen weltlichen Machthaber,³ von schmeichlerischen Höflingen oft auch auf kleine Duodezfürsten übertragen.⁴ Die othmanischen Sultane hielt man, als die Vormacht des Islam für besonders berechtigt, diesen Titel der alten Chalifen anzunehmen,⁵ ebenso wie man auch die Benennung Chalîfat Allâh auf sie übertrug.⁶

Aus dem weiten Gebiete staatlicher Herrschaft muss sich der Herrscher aus dem Hause der 'Abbâsiden mit dem ihm kümmerlich verbliebenen

1) Al-Mas'ûdî VII, p. 278 zill Allâh al-mamdûd bejnahu wabejna chalđihi, vgl. ibid. VIII, p. 135. al-zill al-imâmî Recueil ed. Houtsma II, p. 242, 2. vgl. Al-Tha'âlibî, ZDMG. V, p. 180 nr. 12. Die Shî'iten nennen so ihren Şâhib al-zamân, Keshkûl p. 88, 10.

2) Al-Sujûtî, Ta'rîch al-ehulafâ' p. 198 penult. (Fachr al-dîn al-Râzî nennt in einem Passus seiner Waşijja bei Ibn Abî Uşejbî'a II, p. 28, 9 Muhammed nâ'ib Allâh.) Man wurde mit diesem Titel ebenso freigebig wie mit dem „Gotteschatten“. Nicht nur die Sultane von Marokko, sondern kleine indische Duodezfürsten nennen sich „Stellvertreter Gottes“. Snouck, Kritik der Beginselen v. V. d. B., 2. St. p. 68.

3) Der persische Dichter Sa'dî spendet den Titel dem Ilchân (sâje-i-ehudâ, ZDMG. IX, p. 135 v. 80) ebenso wie dem Atabeg Mużaffar al-dîn b. Sa'd ibn Zengî (Gûlistân, Dîbâge ed. Gladwin p. 7, 10). Der Tatarenfürst Oelgeju Chudâbende wird von seinen Leuten mit diesem Titel geehrt (bei Fleischer, Codd. bibl. Senat. Lips. p. 352a), ebenso wie der spätere tartarische Eroberer Muhammed Schejbânî von seinem Panegyriker tingri sâjesi und chalife-i-Raĥmân genannt wird (Die Schejbaniade ed. Vámbéry p. 22 v. 27, vgl. zill-i-ehudâ ibid. p. 266 v. 103). Denselben Titel gab man auch den Mamlukensultanen in Aegypten, Al-Ĥasan al-'Abbâsî, Âthâr al-uwal fî tartîb al-duwal p. 69.

4) So nennt man den Naşridenfürsten in Andalusien, M. J. Müller, Geschichte der westl. Araber p. 15, 8. Der moderne Philologe Fâris al-Shidjâk redet den Bey von Tunis an: zill al-ilâhi, ZDMG. V, p. 252 v. 52.

5) Der Eroberer von Konstantinopel, Sultan Muhammed II., wird von Mollâh Chôga-zâde (dem Vater des bekannten Tâshköprü-zâde), der im Auftrage des Sultans nach dem Muster von Al-Ġazâlî's gleichnamigem Werke ein dogmatisch-polemische Werk unter dem Titel Tahâfut al-falâsifa schrieb, in der Einleitung zu diesem Werke (ed. Kairo p. 3, 18) zill Allâh 'alâ-l-'âlamîn genannt. vgl. auch Kuţb al-dîn, Chron. d. St. Mekka p. 4. 3 v. u.; 6, 9. 17; 330, 12; ZDMG. XIII, p. 179, 21. XV, p. 319, 3 v. u. XLII, p. 577 v. 24; Mélanges orient. (Paris 1883) p. 83 penult.; II (1886), p. 75.

6) Fleischer, Kleinere Schriften III, p. 112.

Privilegium begnügen, dass sein Name auf den Münzen erscheine und auf den Kanzeln ertöne (al-sikka wal-chuṭba). Al-Muṭī^c (334 — 363) ist so weit, dass er dem Bachtijār, der vom Chalifen die Geldmittel zur Bekämpfung der in der Residenz wüthenden Unruhen beansprucht, die Antwort ertheilen kann: „Unter den Verhältnissen, unter denen ich mich befinde, da ich gar kein Recht genieße, über die Einkünfte des Staats zu verfügen, habe ich nicht die Verpflichtung, die Mittel für die Wohlfahrt der Muslimîn herbeizuschaffen; diese Pflicht hat jener, der die Macht besitzt, ich besitze nichts mehr als die Chuṭba“.¹ Aber selbst dieser letzte Rest von äusserer Kundgebung der Herrschaft hatte damals bereits aufgehört, wie unter den Umejjaden (vgl. oben p. 41) die Machtfülle des Herrschers zu veranschaulichen. Der gedemüthigte Chalif mag nicht mehr persönlich am Versammlungsplatz an der Spitze des Volkes erscheinen, um den Ritus selbst zu verrichten; Al-Rāḍī (322 — 329) war der letzte, der das Minbar bestieg.² „Münze“ und „Chuṭba“ wird denn auch bald ein Sprichwort für lächerliches Formenwesen und wesenlosen Schein;³ denn so wie auf den Münzen die Namen der wirklichen Herrscher — einmal sogar der einer Frau, die sich auf den Münzen „Königin der Muslimîn“ (malikat al-muslimîn) nennen konnte⁴ — neben denen der Chalifen erscheinen, so lassen jene auch ihre Namen von den Kanzeln ertönen.⁵ Für das allmälige Versiegen aller weltlichen Macht entschädigt sich der Imām durch salbungsvolle Exhorten,⁶ die er als reli-

1) Ibn al-Athîr VIII, p. 222 ann. 361.

2) Abû-l-Maḥâsin II, p. 294, 4.

3) Gegen Ende der baġdâder Herrschaft entstand das arabische Sprichwort kaṇīa fulân bil-sikka wal-chuṭba „er begnügt sich mit der Münze und mit der Chuṭba“, um auszudrücken, dass jemand einer Sache nur äusserlich, nur der Form nach, Herr ist, im Wesen aber nichts zu sagen hat. Al-Fachrî p. 38.

4) Nämlich im VII. Jahrhundert die ägyptische Fürstin Shaġarat al-durr; über einen solchen Dînâr (im British Museum) siehe Bulletin de l'Institut égyptien II. Serie nr. 9 (1888) p. 114 ff.

5) Die Sikka-beispiele bietet reichlich die Betrachtung der Münzen jener Theilherrscher; beispielsweise führe ich an: Journ. of Roy. As. Soc. 1886 p. 515. Der erste, dessen Name neben dem des Chalifen in Baġdâd in der Chuṭba erwähnt wurde, war der Bûjide 'Aḍud al-daula, Ibn al-Athîr VIII, p. 229 ann. 367. Ein Bûjide rühmt von sich: Asmâ'unâ fî waġhi kulli dirhamin * wafauka kulli minbarin lichâṭibi (Jatîmat al-dahr II, p. 6). In den Provinzen wurde der Name des Regenten auch vor dem oben angegebenen Datum in der Chuṭba erwähnt. Al-Mutanabbî sagt von Sejf al-daula, dass seine Namen auf allen Kanzeln ertönen, auf keinem Dînâr und Dirham fehlen (Rosen-Girgas, Arab. Chrestom. p. 544 v. 9). In der Residenz scheint man das Privilegium des Chalifen länger respectirt zu haben. Ueber die Zustände in Aegypten findet man interessante Details bei Al-Sujûtî, Ta' rîch al-chulafâ p. 200, 14. Âthâr al-uwal p. 119. 120.

6) z. B. Recueil ed. Houtsma II, p. 174 unten.

giöses Oberhaupt dem ungleich mächtigern Vasallen beibringt, indem er ihm die Investitur ertheilt, welche dieser nicht missen mag,¹ weil er im Besitze dieser durch den Imâm ertheilten Weihe vor dem Volke sich um so mehr Geltung zu verschaffen meint. Die Anerkennung der Macht dieser Vasallen gilt auch dem Chalifen als unbestrittene Thatsache; dieser hat höchstens noch die Rolle des Friedensrichters, wenn zwischen verschiedenen Theilfürsten ein Streit obwaltet.² Dies Amt übt er kraft seiner Befugniss als geistliches Oberhaupt des Islam. An die Stelle des Herrschers tritt allmählig der Pontifex, und immer mehr kehren die Vertreter dieser Würde den geheiligten geistlichen Charakter ihres Amtes hervor, mit welchem sie dem Volke, welches ohnehin geneigt war, die Person des Chalifen als eine von Gott bevorzugte und besonders begnadete zu betrachten,³ nicht wenig imponirten. Man nährte den Glauben, dass die Person des Chalifen eine Stütze der Weltordnung sei. Wenn er getödtet würde, würde — so glaubte das Volk, trotzdem es der Chalifenmorde genug erfahren hatte — der regelmässige Lauf der Natur gestört, die Sonne verdüsterte sich, der Regen würde versagen und alle Vegetation verdorren.⁴ Selbst die mächtigen Vasallen, deren Gefangener der Chalife eigentlich war, scheinen an seine Person eine gewisse heilige Scheu geknüpft zu haben, wie Ibn Chaldûn dies ausdrückt: *jadînûna bi-ţâ'ati-l-chalifati tabarrukan*, d. h. sie bekannten sich zum Gehorsam des Chalifen, weil sie aus demselben göttlichen Segen erhofften.⁵ Sie trugen Bedenken, den machtlosen Insassen des Chalifenpalastes von Bagdâd anzugreifen, sie betrachteten eine jede Widersetzlichkeit gegen ihn als ominös (*shu'm*).⁶ Es käme, so glaubte man, der Kriegführung gegen Gott gleich, wenn man sich erkühnte, gegen den Imâm kriegerisch aufzutreten.⁷ Nur solcher abergläubigen Scheu hatte jene Autorität ihr schattenhaftes Dasein zu verdanken, bis dass Hülâgû Chân den letzten arabischen Herrscher in Bagdâd hinrichten liess. Da konnte man ja sehen, dass — wie der persische Dichter Sa'dî sagt — „der Tigris vor Bagdâd auch ohne Chalifen seinen Lauf ruhig fortsetzt“.⁸

1) s. die Darstellung Kremer's in der Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islams p. 417 f. Noch von den ägyptischen 'Abbâsiden lassen sich weitab herrschende muhammedanische Fürsten die Investitur ertheilen; man findet eine interessante Schilderung bei Ibn Baţûta I, p. 364 ff.

2) Beispielsweise bei Freytag, Chrestom. arab. p. 113, 11. ZDMG. VIII, p. 819.

3) Nach Fragm. hist. arab. p. 101, 11 hegte das Volk schon in früherer Zeit den Aberglauben, dass der Chalif nicht von der Pest betroffen werden könne.

4) Al-Fachrî p. 166.

5) Ibn Chaldûn, Muḩaddima p. 174, 9.

6) Recueil ed. Houtsma II, p. 152, 21. 236, 9.

7) *ibid.* p. 247 ult.

8) Gûlistân VIII, nr. 105 ed. Gladwin p. 249.

Diese Verhältnisse bereiten sich im III. Jahrhundert vor, um im Verhältniss zur Gestaltung der politischen Verhältnisse sich immer mehr zu befestigen. Mit der Abnahme der Macht geht das Steigen des theologischen Interesses parallel einher. Am Hofe des Chalifen Al-Muhtadî (255) sind die Theologen — dies sind ja die Ahl al-^ʿilm — die angesehensten Leute.¹ Al-Mustazhir (487—512) entschädigt sich für die Uebermacht seiner seldschukischen Vasallen dadurch, dass er durch den Theologen Abû Bekr al-Shâshî al-Kaffâl ein Werk über die Differenzpunkte der Maḍâhib al-fikh schreiben lässt, das auch seinen Namen trägt (Al-Mustazhiri);² in seinem Auftrage hatte auch Al-Ġazâlî die Lehrmeinungen der Taʿlimijja darzustellen.³ Im Jahre 516 sitzt der Nachfolger dieses Fürsten als Zuhörer bei den theologischen Vorlesungen des Abû-l-futûḥ al-Isfarâʾinî.⁴ Wenn wir einen Begriff von der Ingerenz des Chalifen am Ende des IV. und Anfang des V. Jahrhunderts gewinnen wollen, so mögen wir beispielsweise nur einen Blick in die Regierungsthätigkeit des Chalifen Al-Ķâdir billâhi (381—422) werfen. Wir heben diesen Regenten heraus, weil gerade ihm eine Stärkung der centralen Regierungsgewalt nachgerühmt wird; er soll es gewesen sein, der den Einfluss der Türken und Dejlemiten abschwächte, die Autorität des Chalifates erneuerte und sich Gehorsam und Respect zu erzwingen wusste.⁵ Aber in den wechselvollen Geschicken seines Reiches begegnen wir seinem Einflusse nicht. Der Historiker, dessen Worte wir soeben anführten, weiss keine anderen Regierungsmaassregeln dieses als energisch gerühmten Chalifen zu erwähnen, als folgende. Er maassregelte die Muʿtaziliten und Shiʿiten und andere dogmatische Dissidenten (arbâb al-maḳâlât);⁶ in einem schriftlichen Erlasse verbot er dem Bûjiden Ġalâl al-daula, während der kanonischen Gebete die Trommeln rühren zu lassen — freilich musste er selbst diese Maassregel zurückziehen,⁷ ebenso wie sein Nachfolger demselben Bûjiden den Titel Malik al-mulûk zugestehen musste (auch die Theologen durften nichts dagegen einzuwenden haben);⁸ ein Prediger, der die Chuṭba in

1) Al-Jaʿqûbî II, p. 617, 9.

2) Kairoer Katalog III, p. 224 ḥiljat al-ʿulamâʾ fî maḍâhib al-fuḳahâʾ.

3) Journal asiat. 1877, I, p. 42.

4) ZDMG. XLI, p. 64 Anm. 3. Noch weiter geht Al-Muḳtafî (530—555) Recueil ed. Houtsma II, p. 216 als Zuhörer eines beredten Theologen.

5) Ibn al-Athîr IX, p. 155.

6) anno 408 ibid. p. 114.

7) anno 418 p. 135.

8) anno 429 ibid. p. 171. vgl. Enger, De vita et scriptis Maverdii commentatio (Bonn 1851) p. 2 f.

uncorrecter Weise abhielt, wurde in Disciplinaruntersuchung gezogen.¹ Der Chalife selbst verfasste ein Werk über das sunnitische Bekenntniss.²

Je weniger wirkliche Herrschaft am Bagdâder Hofe vorhanden war, desto mehr brüteten die Theologen über das kanonische Staatsrecht, welches die Befugnisse des Chalifen in theoretisch abschliessender Weise wunderschön zu definiren wusste, in einer Zeit, in welcher der Chalife nur noch den ideellen Charakter eines Imâm inne hatte. Damals schrieb Al-Mâwerdî sein klassisches Handbuch des Staatsrechtes.³ Freilich muss er bereits, den Verhältnissen der Zeit Rechnung tragend, einen Paragraphen der Frage widmen: was es mit dem Chalifate eines Herrschers auf sich habe, „welcher verhindert wird, seine Rechte auszuüben und dessen sich einer seiner Hülfsgegnossen bemächtigt, um die Staatsangelegenheiten selbständig zu verwalten, ohne aber dabei sich gegen den Chalifen öffentlich aufzulehnen“.⁴

VII.

Wir können aus der vorhergehenden Darstellung ersehen, dass die Regierung der 'abbâsidischen Dynastie, sowohl zur Zeit ihrer Blüthe, als auch in der Epoche ihres Verfalles — als die trüben Verhältnisse der Zeit dem Einfluss und der Geltung des pietistischen Elementes immer mehr Raum verschafften — der Entwicklung des religiösen Gesetzes und der Pflege der öffentlichen Gesetzlichkeit in religiösem Sinne günstig war. Zur Blüthezeit dieser Dynastie, als ihre Vertreter die Vollgewalt der Regierung handhabten,⁵

1) Ibn al-Athîr *ibid.* p. 148.

2) *ibid.* p. 155 *ṣannafa kitâban 'alâ maḥabi-l-sunnati*. Näher wird der Inhalt dieses Werkes bestimmt von Ibn al-Ṣalâh, bei Al-Sujûtî, *Ta'rîch al-chulafâ'* p. 165: „er behandelte in demselben die Vorzüge der Genossen, die Ungläubigkeit der Mu'taziliten und jener, welche das Erschaffensein des Koran lehren; dies Buch wurde jeden Freitag in der Versammlung der Aṣḥâb al-ḥadîth im Ġâmi' al-Mahdî in Anwesenheit vieler Zuhörer gelesen“.

3) Die Gesichtspunkte dieses staatsrechtlichen Systems findet man in Kremer's *Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams* p. 420 ff.

4) *Constitutiones politicae* ed. Enger p. 30 unten.

5) Namens des Zeitgenossen Muḥammed b. Salâm wird bezüglich des Chalifen Al-Manṣûr berichtet: Man fragte den Chalifen, ob nach der Erlangung so vieler weltlicher Güter noch etwas zu Ersehndes für ihn übrig sei? Darauf soll er geantwortet haben: „Noch einen Wunsch hätte ich, den ich nicht befriedigt habe: auf einer Maṣṭaba sitzend von den Traditionsforschern umringt zu sein, während der Famulus (mustamlî, vgl. Kremer. *Ueber die Gedichte des Labyd* p. 28, Ibn Bashkuwâl p. 201 oben, Al-Ṭûsî, *List of Shî'a books* p. 21, 11) mich fragt: Wen hast du hier erwähnt, gnade dir Gott?“ d. h. er möchte Traditionen lehren. Al-Sujûtî, *Ta'rîch* p. 104, 12. Fast wörtlich dasselbe wird jedoch auch hinsichtlich des Ma'mûn erzählt, *ibid.* p. 131, 23.

wurde die Entwicklung dieser Zustände durch die Hervorkehrung des religiösen Charakters, mit dem sich die Chalifen im Gegensatze zu ihren Vorgängern ausrüsteten, befördert. Diesem religiösen Charakter entsprach auch die lehrende Beziehung, in welche die Theologen der Zeit zum Hofe traten, sowie dem entsprechend die religiöse Richtung, welche die Herrscher im Sinne der von Theologen erhaltenen Belehrung der Handhabung der Rechtspflege und der Staatsverwaltung gaben. Mâlik b. Anas richtet ein Ermahnungen und Rathschläge enthaltendes Sendschreiben an Hârûn al-Rashîd,¹ — es scheint, dass dieses Sendschreiben in einer Handschrift des Escorial erhalten ist² —; derselbe Chalife forderte dem Theologen Abû Jûsuf, dem hervorragenden Schüler des Abû Ḥanîfa, ein Memorandum über die Regelung der Staatsabgaben und der Staatsverwaltung ab, um der Willkür, welche in diesen Zweigen des öffentlichen Lebens unter der umejjadischen Herrschaft um sich greifen konnte, zu steuern. Das Aufforderungsschreiben des Chalifen liegt nicht vor, aber wenn wir die Arbeit in Betracht ziehen, in welcher Abû Jûsuf dem ihm gewordenen Auftrage gerecht zu werden suchte, so können wir auf die Gesichtspunkte schliessen, welche zu jener Zeit im öffentlichen Leben zur Geltung gekommen waren. „Ich rathe dir an, so ermahnt er den Emîr al-mu'minîn,³ zu bewachen, was Gott deiner Wachsamkeit überantwortet, und zu hüten, was Gott deiner Obhut anvertraut hat; du mögest in diesen Dingen nur auf ihn sehen. Handelst du nicht so, so werden dir die ebenen Pfade der Rechtleitung holperig werden, und deine Augen des Lichtes beraubt und ihre Spuren verwischt werden; die bequemen Pfade derselben werden sich einengen, du wirst billigen was verwerflich, und verwerfen was zu billigen ist. Widerstreite deiner Seele, wie ihr jemand widerstreitet, der den Sieg zu ihren Gunsten, nicht zu ihrem Nachtheil anstrebt. Denn der Hirt, dem von seiner Herde etwas verloren geht, muss für den Nachtheil aufkommen, der durch seine Schuld entsteht Habe denn Acht, dass deine Herde keinen Schaden erleidet, denn der Besitzer der Herde könnte von dir den Ersatz des Schadens beanspruchen und sich von deinem Lohne schadlos halten für das, was du verloren gehen liessest. Ein Gebäude muss gestützt werden, bevor es dem Einsturze entgegengeht. Dir zu Gunsten ist, was du thust für jene, deren Angelegenheiten dir Gott zur Verwaltung anvertraut hat, dein Nachtheil ist es, was du davon vernachlässigst. So vergiss denn nicht, Sachwalter der Angelegenheiten jener zu sein, deren Wohl dir Gott anvertraut hat: so wird auch

1) Fihrist p. 199, 4.

2) Derenbourg, Manuscrits arabes de l'Escorial I, p. 384 nr. 556, 3.

3) Kitâb al-charâg p. 3 unten.

deiner nicht vergessen werden. Vernachlässige nicht, was zu ihrem Wohle gereicht, damit auch dein Wohl nicht vernachlässigt werde. Es wird dein Antheil an dieser Welt in diesen Tagen und Nächten nicht verloren gehen durch das häufige Bewegen deiner Lippen in der Erwähnung Gottes zum Tasbîh, Tahlîl, Tahmîd, und dem Şalât für den Propheten der Barmherzigkeit und den Leiter auf dem rechten Wege. Gott in seiner Gnade, Barmherzigkeit und Nachsicht, hat die weltlichen Machthaber als Chalifen auf der Erde eingesetzt, er hat ihnen Licht verliehen, womit sie den Unterthanen alles, was ihnen in ihren tagtäglichen Angelegenheiten dunkel geworden, erleuchten, und ihnen klar machen, was ihnen von ihren Rechten zweifelhaft geworden. Womit aber die Machthaber vorleuchten, ist die Aufrechterhaltung der gesetzlichen Ordnungen (hudûd) und die Bewachung der Rechte eines jeden einzelnen durch Standhaftigkeit und klaren Befehl. Die Wiederbelebung der Sunnas, welche ein frommes Geschlecht eingeführt, nimmt die höchste Stelle ein, denn die Wiederbelebung der Sunnas gehört zu jenen guten Thaten, welche fortdauern und nicht zu Grunde gehen. Die Ungerechtigkeit der Hirten ist der Untergang der Herde und dass man Unterstützung verlangt von anderen als zuverlässigen, guten (d. h. frommen) Leuten, ist der Ruin des Gemeinwesens“. So liess sich der ‘abbâsidische Chalif berathen und dieser Geist durchzieht den ganzen Entwurf des Abû Jûsuf, in welchem er alle Gebiete der öffentlichen Staatsverwaltung auf Grundlage der Sunna zu regeln unternimmt und nicht müde wird, dem Chalifen die Lehre, die er ihm als Vertreter der göttlichen Ordnung in den soeben angeführten einleitenden Worten ertheilt, von Fall zu Fall zu wiederholen. „So wird uns vom Propheten überliefert, und ich bitte Gott, dass er dich einen von jenen werden lasse, die an seinen Thaten ein Beispiel nehmen (an jağ‘alaka mimman istanna bif‘lihi)“.¹ Hârûn war nicht der einzige Chalife, welcher die Gottesgelehrten hinsichtlich der Regierungsgesetze zu befragen für gut fand. Ohne jetzt noch die Daten aus der Zeit des Verfalles des Chalifates in Betracht zu ziehen, wollen wir nur erwähnen, dass auch Al-Muhtadî von dem Theologen Al-Chaşşâf (st. 261) ein Gutachten über die Verwaltungsgesetze abverlangte,² welches gleichfalls den Titel Kitâb al-charâğ erhielt.³

So pünktlich nun auch die Theologen den Chalifen die Richtung vorzeichneten, in welcher sie im öffentlichen Leben die Sunna zur Geltung zu bringen haben, so indulgent zeigten sie sich gegenüber dem privaten Leben

1) Kitâb al-charâğ p. 43, 12.

2) Fihrist p. 206, 14.

3) Flügel, Die Krone der Lebensbeschreibungen p. 85 Anm. 44.

der Herrscher, welches, wie wir (oben p. 58) gesehen haben, nicht immer der Rolle entsprach, welche die „Imâme“ in ihrem Verhältniss zur Gemeinde darzustellen sich berufen fühlten. Auch dieser privaten Seite der Lebensführung der Chalifen trugen ihre Hoftheologen vollauf Rechnung. Sie zeigten sich gelehrt und scharfsinnig, wenn es galt, für die sunnawidrige Lebensweise des genussüchtigen Herrschers religiöse Titelchen zu finden. Derselbe Abû Jûsuf, der über die Sunna, als die alleinige Richtschnur des Beherrschers der Gläubigen so salbungsvoll zu declamiren verstand, weiss auch das Gewissen des Chalifen zu beruhigen, wenn es galt, ihm einen im Sinne der Religion versagten Genuss zugänglich zu machen. Mit elastischer Dialektik holt er seine Beschwichtigungsargumente für Hârûn al-Rashîd aus demselben Religionsgesetz, aus dem er seinen Text schöpfte, wenn er gegen die böse Welt zu eifern hatte. Man lese nur ein diesbezügliches Kapitel aus Al-Silafî's (st. 578) „Tujûrrijât“, welches Al-Sujûtî in sein geschichtliches Compendium übernommen hat,¹ und man wird da erbauliche Beispiele finden.

Auch der Vater des Hârûn al-Rashîd hatte einen gefälligen Hoftheologen, der ihm gerne einen theologischen Liebesdienst erwies, um die Belustigung des Hofes mit der Sunna in Einklang zu bringen. Der Chalife Al-Mahdî liebte eine Art des Sportes, deren Uebung im Sinne der orthodoxen Gesetzesauffassung strenge verpönt war: das Wettfliegen der Tauben. Auch das jüdische Gesetz verpönt diese Unterhaltung und erklärt jene, die ihr fröhnen, als zur Zeugenschaft und Eidesleistung unzulässig. Gleichen Sinnes sind die muhammedanischen Gesetzgeber.² Die Einwohner der sündigen Stadt Sodom, welche Allâh ihrer Missethaten wegen vom Erdboden vertilgte, haben dies Spiel erfunden, und wer es betreibt, „stirbt nicht, ohne die Qual der Armuth geschmeckt zu haben“.³ Nun wollte der Chalife nicht im Widerspruch mit dem Gesetz handeln. Es fand sich auch ein Schriftgelehrter, Ġajâth, welcher die Scrupel des Chalifen beschwichtigen konnte, indem er das Gesetz der Lebensweise seines Herrn anpasste. Eines Tages producirte er folgenden Traditionssatz: Wettlauf ist nur gestattet mit

1) Târîch al-chulafâ p. 114, die Nachrichten sind auf Ibn al-Mubârak (st. 181) zurückgeführt. Sind diese Geschichten vielleicht von Traditionsanhängern aus Gehässigkeit gegen den Ra'j-juristen Abû Jusûf erdichtet worden?

2) Allerdings hatte man bereits — wohl angesichts der bestehenden Verhältnisse — im III. Jahrhundert die Beschränkung hinzugefügt, dass die Verpönung der Zeugenschaft nur dann durchgeführt wird, wenn die Uebung des Sportes den Betreffenden so sehr zur Leidenschaft wird, dass sie darüber die Gebete und sonstige religiöse Pflichten vernachlässigen. Al-Chaṣṣâf, Adab al-kâḍî fol. 87^b.

3) Al-Damîrî I, p. 324, dort wird aber die Geschichte mit Bezug auf Hârûn al-Rashîd und den Theologen Abû-l-Bachtarî erzählt.

Thieren, welche Klauen, Hufe¹ oder Flügel haben. Dieser Satz sollte nun mit einem Schlage den als verpönt betrachteten Sport des Regenten in die Reihe der gesetzlich erlaubten Vergnügungen erheben. Der fromme Mann hatte nämlich die Worte „oder Flügel“ interpolirt² und für diese zum Zwecke der Beruhigung des orthodoxen Gewissens des Herrschers der Rechtgläubigen unternommene Fälschung erhielt er ein fürstliches Ehrengeschenk.³ Man erzählt zwar, dass der Chalife, dem der Betrug nicht verborgen blieb, nachher alle in seinen Taubenschlägen befindlichen Tauben tödten liess, weil sie die Veranlassung zur Fälschung der Worte des Propheten boten; aber die Erzählung zeigt uns für jeden Fall, wessen ein Hoftheologe in Sachen der Traditionsbehandlung fähig war. Die Theologen, welche die Theorie im Einklang mit den Uebungen des Lebens erhalten wollten, mussten zu solchen Schlichen greifen. Diese Rücksicht bildete einen der hauptsächlichsten Factoren in der Geschichte des Wachstums des Ḥadīth. Nicht nur am Hofe des Fürsten war der Taubenflug eine uneingeschränkt ausgeübte Belustigung. Im III. bis IV. Jahrhundert war dies Spiel im Irāk allgemein verbreitet.⁴ Erst in jenen düsteren Zeiten, in welchen die Autokraten des muhammedanischen Reiches nach Einbusse ihrer weltlichen Macht zu pfäffischen Finsterlingen, zu Executoren der orthodoxen Schrullen ihrer Schultheologen wurden, verbot der Chalife Al-Muḫtadī (467 — 487) die Taubenschläge und verbietet das Taubenspiel.⁵

Das Emporkommen der ‘abbāsiden Dynastie ist also der Zeitpunkt, in welchem das Streben nach der Sunna, als Wissenschaft und als Richtschnur des Lebens, einen officiellen Charakter erhält. Zur Zeit der Umejjaden sassen die Ahl al-‘ilm, die Medīnenser und jene Männer, welche ihre Richtung pflegten, gleichsam im Schmollwinkel zurückgezogen und betrachteten mit innerem, aber bedeutungslosem Groll die böse Welt. Jetzt wird ihr Hervortreten offen begünstigt und sie üben öffentlichen Einfluss. Nun beginnt auch ihre Wissenschaft einen Aufschwung zu nehmen. Erinnern wir uns nur daran, wie die Umejjaden diese Leute behandelten (p. 32). Wie ganz anders stehen sie im Ansehen bei Hārūn al-Rashīd! Man sehe nur,

1) Ein ägyptischer Statthalter, Abū Chālid Jezīd b. ‘Abdallāh (Mitte des III. Jahrhunderts), der sich viel mit Abschaffung von Bidā‘ zu thun machte, ging so weit, selbst das Wettrennen der Pferde abzuschaffen; er verkaufte alle für den Wettlauf bestimmten Pferde, Abū-l-Maḥāsīn I, p. 741 oben.

2) Die Regel lautet bei Abū Dāwūd I, p. 256 oben: *lā sabaka illā fī chuffin au fī ḥāfirin au naṣlin* = Al-Tirmidī I, p. 317, 7 v. u.

3) *Ḳuṭb al-dīn*, Chron. Mekka p. 98.

4) Al-Maṣ‘ūdī VIII, p. 379.

5) Ibn al-Athīr X, p. 85.

welche Ehre dieser mächtige Fürst dem medinensischen Lehrer Mâlik b. Anas erweist,¹ trotzdem dieser Theologe nicht zu den unbedingten Anhängern des herrschenden Hauses gehörte.² Auch in der Verwaltung kommt ein ganz anderes Verhältniss zum religiösen Element zur Geltung. Unter den Umejjaden merken wir kaum etwas vom Einfluss des letztern auf die öffentlichen Angelegenheiten. Dafür kennen wir folgende Bestellsurkunde des Hârûn al-Rashîd für den zum Statthalter in Chorâsân ernannten Harthama: „Er (der Chalife) trägt ihm (dem Statthalter) die Gottesfurcht (taḳwâ Allâh) auf und den Gehorsam; er möge in allen Dingen, die ihm zukommen, das Buch Gottes zur Richtschnur nehmen, gestatten, was in demselben erlaubt ist, und verbieten, was in demselben untersagt wird. Bei zweifelhaften Dingen soll er einhalten und die Autoritäten des Gesetzes, der Religion und der Kenntniss des Gottesbuches befragen.“³ Und die Berathung derselben blieb in der Folge immerfort maassgebend. Al-Mutawakkil's Ermordung geschah auf Grund eines Fetwâ, welches die Fuḳahâ' seinem Sohn und Nachfolger Al-Muntaṣir gaben.⁴

Nun finden auch die Theologen den Boden vor, um die während der Umejjadenzeit völlig zurückgedrängte, in gewissen Theilen noch ganz unbekante (vgl. oben p. 30) Sunna zur praktischen Geltung zu bringen. Im 'Irâḳ bringt z. B. Shu'ba (st. 160) die Sunna zur öffentlichen Herrschaft;⁵ wie er es anstellte, die richtige Sunna zu ergründen, können wir beispielsweise auch daraus ersehen, dass er sich wegen der correcten Form des Gebetausrufs (aḏân) an einen frommen Mu'edḏin wendet, der seine Kenntniss wieder einem anderen Berufsgenossen verdankte — sie werden mit Namen genannt — welcher die maassgebenden Regeln auf Ibn 'Omar zurückführen konnte.⁶ — In Merw und Chorâsân⁷ war es zu allererst Al-Naḏr b. Shunejl (st. 204), der daselbst die Sunna öffentlich machte (aḏhara al-sunna) und ebenso erfahren wir vom Samarkander 'Abdallâh al-Dârimî (st. 255): „Er machte die Sunna in seiner Heimath öffentlich und übte Propaganda für dieselbe, vertheidigte sie und unterdrückte jene, die ihr zuwiderhandelten“. Eine solche Action war nur in Folge des Geistes möglich, der unter den

1) Fragmenta hist. arab. p. 298. vgl. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans p. 265 ff.

2) Eine Notiz darüber bei Al-Ṭabarî III, p. 200.

3) Al-Ṭabarî III, p. 717, 10. Fragmenta hist. arab. p. 314, 6 ff.

4) Fragm. p. 561, 5.

5) Tahḏîb p. 315, 4 v. u.

6) Abû Dâwûd I, p. 54. Al-Nasâ'î I, p. 59.

7) Ṭab. Ḥuff. VI nr. 64. Tahḏîb p. 594. Ḥuff. IX nr. 5. vgl. für Andalus ibid. nr. 1.

‘Abbāsiden im öffentlichen Leben gefördert und unterstützt wurde. Aber wir können aus den angeführten Daten auch dies ersehen, wie schlecht es um das sunnitische Leben in der vorangegangenen Periode gestanden haben mag und wie spät das, was man muhammedanisches Gesetz nennt, im öffentlichen Leben der muhammedanischen Gesellschaft sich zu thatsächlicher Norm erhob. In Seğestân wurden noch im III. Jahrhundert die Ehen unter Umständen geschlossen, unter welchen im Sinne der Sunna die Eheschliessung völlig ungültig ist, und erst dem Kâdî Abû Sa‘îd al-Iṣṭachrî (st. 328) gelang es, den Sunnagesetzen in dieser Richtung Geltung zu verschaffen.¹

Der öffentlichen Anerkennung und Aneiferung der der Sunna entsprechenden Führung im privaten Leben und in der öffentlichen Verwaltung und Rechtspflege entsprach auch natürlicherweise eine freiere Entfaltung des Studiums der Tradition des Propheten, als wie dies unter den Umejjaden möglich war. Damals fristeten diese Forschungen sozusagen nur ein latentes Dasein und mit der Uebung des Lebens standen sie im allgemeinen kaum in ernstlicher Fühlung. Erst jetzt wird in grossem allseitigem Umfange nach dem Ḥalâl waḥarâm, nach dem Erlaubten und Verbotenen, nach rituellen und gesetzlichen Anordnungen geforscht. Ueber alle Details der Beziehungen des religiösen und gesellschaftlichen Lebens bestrebt man sich Documente zu produciren, welche die Signatur des Propheten tragen. Früher war dies noch nicht in so grossem Umfange geschehen. Wenn wir bedenken, dass Mâlik b. Anas in der Mitte des II. Jahrhunderts nur erst 600 auf das gesetzliche Leben bezügliche Aussprüche des Propheten vorlegen konnte, so können wir uns einen Begriff davon machen, wie wenig die Umejjadenzeit in dieser Beziehung vorgearbeitet hatte. Es scheint, dass die Thätigkeit der Partei der Frommen, sich vorwiegend auf die Pflege und Hervorbringung moralischer und ascetischer Lehren,² sowie jener Aussprüche erstreckte, welche in gewisser Beziehung zur politischen Lage, ihrer Ansicht von derselben und ihren Hoffnungen auf einen baldigen Umsturz der herrschenden gottlosen Verhältnisse stand. Wenigstens scheinen es Sentenzen solcher Art zu sein, welche mehr als die gesetzlichen Traditionen ins grosse Publicum, in die weiteren Kreise des Volkes drangen. Das für eine Provinz des Islam zur Verfügung stehende Zeugniß gilt wohl im allgemeinen auch für andere Theile des grossen Reiches. Unter den nach Aegypten eingewanderten Muhammedanern wurden im I. Jahrhundert ausschliesslich solche Nach-

1) Ibn Chalikân nr. 157 ed. Wüstenfeld II, p. 88.

2) Eine Art Agâdâ. Al-Ḥağğâğ lässt aus der Moschee einen Muḥaddith kommen, um sich durch dessen Erzählungen eine schlaflose Nacht zu verkürzen. Al-Maṣ‘ûdî V, p. 312.

richten gepflegt und in Form der Tradition von Mund zu Mund verpflanzt (jataḥaddathūna), welche unter den Namen „Malāḥim“ und „Fitan“ bekannt sind, d. h. prophetische Eröffnungen¹ über die Revolutionen und Umwälzungen im Reiche — nach Art unserer hundertjährigen Kalender und ähnlicher Volksbücher. Die Aegypter gaben sich nur mit solchen Traditionen ab, bis Jezîd b. Abî Ḥabîb (st. 128), der Sohn eines nubischen Kriegsgefangenen,² die Beschäftigung mit dem Ḥalāl waḥarām und mit dem Religionsgesetz (al-fikḥ) einzubürgern versuchte.³

VIII.

Von oben her begünstigt, oder zum mindesten nicht durch Missachtung behindert, konnte nun das Studium des Gesetzes einen freien Aufschwung nehmen und die kärglichen Bausteine, die das I. Jahrhundert des Islam im geräuschlosen Verkehr der zurückgedrängten Schriftgelehrten niedergelegt hatte, konnten sich nun in stetiger Vermehrung zu einem Gebäude der muhammedanischen Gesetzwissenschaft erweitern. Dies war vorwiegend die Arbeit des II. und III. Jahrhunderts, und man muss nicht wenig den Eifer bewundern, der innerhalb anderthalb Jahrhunderte ein Stück Arbeit zustande brachte, welches beispielsweise bei den Römern den Entwicklungsprozess vieler Jahrhunderte erforderte.

Wir haben gesehen, der Chalife selbst wollte darüber orientirt sein, was innerhalb des gesetzlichen Lebens im Sinne der Religion Rechtens sei, und die Theologen der nächsten Generation säumten nicht, unablässig Material herbeizuschaffen. Zur richtigen Beurtheilung dieser Thätigkeit dürfen wir ein Moment nicht aus dem Auge verlieren.

Die Vorarbeiten der vorangegangenen Geschlechter waren viel zu dürftig, um auf dieselben ein System des muhammedanischen Gesetzes aufbauen zu können. Hinsichtlich der elementarsten Fragen des gesetzlichen Lebens herrschte auch in einer und derselben Provinz des Islam keine feste abgeschlossene Norm. Das Geschlecht der „Nachfolger“ war ja zuweilen nicht einmal hinsichtlich der koranischen Gesetzgebung im Klaren, trotzdem es

1) Das Wort malḥama (im sing.) bedeutet auch: „Vorherbestimmung, geheimnisvoller Rathschluss Gottes“. Von Ibn al-Ḥanafijja wird der Ausspruch überliefert, dass der Märtyrertod des Ḥusejn in der „weisen Erwähnung (fî-l-dīkr al-ḥakīm, ein bemerkenswerther Ausdruck) vorhanden gewesen sei, dass er eine Malḥama war, die über ihn verhängt wurde, eine Gnadengabe (karāma), die ihm Allāh bescheerte, Al-Ṭabarî II, p. 607, 8. vgl. auch bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser I, p. 67, 9; 75, 17.

2) Jâḳût II, p. 599.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 343, Al-Nawawî zu Muslim I, p. 131.

von allem Anfang an feststand, dass an dieser Grundlage des religiösen Gesetzes nicht gerüttelt werden dürfe. 'Abdallâh, der Sohn des Abû Hurejra, befragte den Sohn des 'Omar, ob man Fische, die das Meer auswirft, geniessen dürfe. Der befragte Religionskundige glaubte diese Frage entschieden verneinen zu müssen. Bald liess er sich einen Koran kommen, und da stiess er auf die Stelle 5: 97, aus welcher er folgern musste, dass er dem Sohn des Abû Hurejra eine unrichtige Antwort ertheilt habe.¹ Man kann nun denken, welche Unsicherheit in Bezug auf Fragen und Verhältnisse obschwebte, welche im Koran nicht vorgesehen waren. Hinsichtlich der primitivsten Speisegesetze wusste man in dieser Zeit noch keinen Bescheid. Die widersprechendsten Nachrichten werden z. B. darüber angeführt, ob man Pferdefleisch als Speise benutzen dürfe.² Eben solche Unsicherheit herrschte mit Hinsicht auf gesetzliche, z. B. erbrechtliche Fragen³ und auf allen andern Gebieten des sogenannten Rechtes. Nur die Voraussetzung, dass in den alten Zeiten auch die elementarsten Fragen des gesetzlichen Lebens nicht Gegenstand normativer Bestimmung waren, kann uns die Unsicherheit und Schwankung in den meisten alltäglichen Fragen erklären. Ohne diese Voraussetzung wäre es ja kaum begreiflich, wie im II. Jahrhundert sowohl in rituellen als auch gesetzlichen Fragen in den verschiedenen orthodoxen Madâhib, ja innerhalb eines und desselben Madhab, von einander verschiedene Lehren aufkommen konnten, mit denen dann die harmonisirende Theologie nichts anderes anzufangen wusste, als sie als nebeneinander gleichberechtigt anzusehen, ja sogar ihre Verschiedenheit als Segen für die Islam-gemeinde zu erklären.⁴ Schon 'Omar II. — an ihn werden ja gewöhnlich religiöse Verfügungen geknüpft — soll das Ansinnen, für die ganze muhammedanische Gemeinde eine einheitlich übereinstimmende Norm zu schaffen, zurückgewiesen und in Folge davon in die entferntesten Provinzen einen Erlass gesendet haben, nach welchem jede derselben sich an die Lehren der örtlichen Fuḡahâ⁵ halten möge.⁶

Die muhammedanischen Theologen schlugen in der Ausbildung der Gesetzwissenschaft (Fikḡh) zwei verschiedene Wege ein.

1. Der natürlichere und wir dürfen auch sagen ehrlichere von beiden, war derjenige, den die sogenannten Aṣḡâb al-ra'j⁶ betreten. Ḥadîthe, welche

1) Al-Muwaṭṭa' II, p. 357.

2) Abû Dâwûd II, p. 93.

3) Ein interessantes Beispiel hierfür bietet Al-Maṣ'ûdî V, p. 335.

4) Zâhiriten p. 94 ff. Zu den dort angeführten Stellen noch Kuṭb al-dîn, Chron. Mekk. p. 210, 3 ff. Derselbe Grundsatz wird auch auf dogmatische Unterschiede ausgedehnt Al-Ṭabarî II, p. 19 ult. (dem Mu'âwija zugeschrieben).

5) Al-Dârimî p. 79 Bâb ichtilâf al-fuḡahâ'.

6) Weitläufigeres Quellenmaterial über dieselben s. in meinen Zâhiriten p. 5 ff.

das Gesetz normirten, waren aus dem I. Jahrhundert nicht in so reichlicher Masse überkommen, dass sie zur Regelung aller Verhältnisse ausgereicht hätten. Mit diesem dürftigen Material sollte man nun für alle Momente des Fik̄h sein Auskommen haben. Wollte man nicht mit neuen Falsificaten und erdichteten Traditionen alle Lücken des documentarischen Materials ausfüllen, so musste man das geringe Vorhandene auf speculativem Wege mit allen methodischen Mitteln der Gesetzdeduction, die erst zu schaffen waren, bearbeiten, und vermittels weitgehender Befugnisse, die man eben dem deductiven Element einräumte, ein Rechtsgebäude aufbauen, welches in seinem positiven Theile Resultate aufwies, die nicht im Ḥadīth, sondern in der eigenen Geistesarbeit der Gelehrten begründet waren. Vielfach übernahm man auch Rechtsbestimmungen aus dem römischen Recht, diesem System, welches seine welterobernde Macht auf diesem Wege freiwilliger Unterwerfung unwillkürlich auch auf die Völker des Islam ausdehnte. Dieselben gesellschaftlichen Anknüpfungs- und Berührungspunkte, in welchen Kremer die Anlässe nachgewiesen hat, durch welche die dogmatischen Thesen und Streitfragen des orientalischen Christenthums in den geistigen Verkehr des Islam eindringen,¹ sind es auch, welche das Eindringen der byzantinischen Rechtslehren und Rechtsmethoden erklären.² Die Entlehnung solcher den kanonischen Juristen der eroberten Länder abgelernter Rechtslehren und positiver Rechtssätze ist bereits öfters betont worden.³ Auch allgemeine Rechtsprincipien wurden vielfach entlehnt; wir erinnern nur an das oberste Princip der Processordnung: *affirmanti incumbit onus probandi*, und dass der Eid in erster Reihe dem Geklagten obliegt,⁴ an die verschiedenen Arten der Praesumption, welche — wie es mindestens wahrscheinlich ist — die

1) Culturgeschichtliche Streifzüge auf d. Gebiete d. Islams p. 2—8.

2) In meiner ungarischen Abhandlung Ueber die Anfänge der muhammedanischen Gesetzwissenschaft (Budapest 1884. Abhandlungen der ungar. Akad. d. WW.) habe ich über diese Frage weitläufiger gesprochen; ich hoffe, in weiterer Fortsetzung dieser „Studien“ jene Abhandlung in neuer Bearbeitung vorlegen zu können.

3) Enger, Einleitung zu seiner Māwerdî-ausgabe p. XVI. Van den Dozy, *De contractu do ut des* p. 17. 148. Kremer, *Culturgeschichte des Orients* I. Bd. IX. Kap. passim, das wichtigste Beispiel p. 532. Henri Hugues, *Les origines du droit musulman, La France judiciaire* 1880 p. 252—265 (vgl. Dareste, *Journal des Savants* 1882 p. 252—265). Van Berchem, *La propriété territoriale sous les premiers Califes* (passim), vgl. Dugat, *Cours complémentaire de géographie, histoire et législation des états musulmans. Leçon d'ouverture* (Paris 1873) p. 33.

4) *al-bejjina 'alā-l-muddā'î wal-jamîn 'alā-l-muddā'â 'alejhi*. B. Rahn nr. 6. *Shahādât* nr. 19. 20. *Al-Tirmidî* I, p. 251; das letztere Princip scheint bei den Arabern in alter Zeit eingebürgert, vgl. die *Procedur in Ag.* VIII, p. 103 f.

muhammedanischen Gesetzgelehrten direct aus jener Quelle entlehnt haben. Viel entscheidender ist die Thatsache, dass die Anschauung über die Rechtsquellen, sowie über die Methoden der Rechtsdeduction aus jener fremden Quelle entlehnt worden sind. Die *consuetudo aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritas* ist fast wörtlich in das System der muhammedanischen *Fuḫahâ'* übernommen worden. Auch das Recht des *Ra'j* (Meinung) scheint nur eine arabische Uebersetzung der *opinio prudentium* zu sein, sowie auch die Befugniss, die man den *Fuḫahâ'* hinsichtlich der *interpretatio juris civilis* einräumte, nicht unbeeinflusst vom römischen Rechte entstand. Es ist nicht möglich, diese eine monographische Behandlung erheischende wichtige culturhistorische Frage an diesem Orte weitläufiger auszuführen. Aber so viel ist auch aus den vorhergehenden Andeutungen ersichtlich, dass die muhammedanischen Juristen in Syrien und Mesopotamien, welche in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts ein muhammedanisches Gesetz-system zu bearbeiten sich anschickten, keine Arbeit verrichteten, die — wie Renan meint — „aus dem arabischen Genie“ emporgewachsen.¹ Das *Fikḫ* ist ebensowenig Produkt des arabischen Geistes, wie es die Grammatik (*naḥw*) und die dogmatische Dialektik (*kalâm*) sind. Und die Muhammedaner älterer Zeiten hatten ein klares Bewusstsein von diesem importirten Charakter des *Fikḫ*. Als Document dieser Ueberzeugung und des aus derselben stammenden Widerwillens ist folgender Ausspruch, als dessen Urheber 'Urwa b. al-Zubejr genannt wird, charakteristisch; in demselben ist der Widerwille gegen die unarabische, zumeist auch von *Mawâlî* cultivirte Methode der Gesetzwissenschaft maskirt, aber nicht verborgen. „Die Sache der *Banû Isrâ'îl* hörte nicht auf, auf gutem Wege fortzuschreiten, bis dass die der Nation neu angeworbenen Elemente, die Kinder fremder Gefangener, welche die *Banû Isrâ'îl* von fremden Nationen erbeuteten, erstanden und unter ihnen das *Ra'j* lehrten und sie damit irre führten.“² Die allerersten und bedeutendsten Repräsentanten dieser Richtung waren fremden, nichtarabischen Ursprungs, der bedeutendste unter ihnen, *Abû Ḥanîfa*, war von persischer Rasse.³ Diese sind die Urheber dessen, was Renan als das ur-eigenste Product des arabischen Geistes betrachtet, oder ein älterer französischer Schriftsteller sogar als ein Product der „Wüste“ bezeichnete.⁴

1) *Histoire générale des langues sémitiques* 3. Aufl. p. 380 f.

2) *Al-Dârimî* p. 28 = *Ibn Mâga* p. 7 oben: *mâ zâla amr B. Isrâ'îl mu'tadilan lejsa fîhi shej' hattâ nasha'a fîhim al-muwalladûn abnâ' sabâjâ al-umam abnâ' al-nisâ' allatî sabat B. Isrâ'îl min ġejrihim faḫâlû fîhim bil-ra'j fa'aḏallûhum.*

3) vgl. *Beiträge zur Literaturgeschichte der Shî'a* p. 69.

4) *Michaud et Poujoulat, Correspondance d'Orient 1830—31 (Bruxelles 1841) III, p. 183.*

2. Diese selbständige unabhängige Methode, das System der muhammedanischen Gesetzkunde aufzubauen, wird gewöhnlich an den Namen des Imâm Abû Ḥanîfa (st. 150) angeknüpft, aber er war, wie anderswo nachgewiesen wurde,¹ nicht der erste Begründer derselben, sondern jener Lehrer, in dessen Schule diese Methode ihre grösste Vollendung erreichte.

Schon unter seinen unmittelbaren Schülern beginnt die Reaction gegen das ungetrübte Ra'j-system. Abû Jûsuf beruft sich auf Traditionen, in Fällen, wo man auf Grund der Analogie anders lehrte, und widerspricht seinem Lehrer Abû Ḥanîfa mit Berufung auf die Ueberlieferung.² Al-Shejbânî, der andere grosse Schüler des Abû Ḥanîfa, sucht in Medîna zu den Füßen des Mâlik ibn Anas nach traditionellen Grundlagen für die Lehren des Fîḫh und bestrebt sich, in einem besondern Werke³ das der Lehre des Abû Ḥanîfa zu Grunde liegende Ḥadîth-material aufzuweisen. Er repräsentirt den rechten Flügel der Ra'j-partei. Zu klarem Ausdruck gelangt jedoch dies Streben in einer dem Ra'j gegnerisch entgegenstehenden Schule, in jener Schule nämlich, deren Anhänger sich Aṣḥâb al-ḥadîth nennen. Sie ist jünger als die Ra'j-schule und ist aus Opposition gegen die Methode derselben entstanden. Ihre Anhänger wollen alles Gesetz auf die Autorität des Propheten, also auf regelrechtes Ḥadîth zurückgeführt wissen. Wir haben gesagt, dass der Weg, den sie beschritten, der weniger ehrliche war; denn es lässt sich denken, dass bei dem geringen Material von Ḥadîthen, das am Beginn dieser gesetzentwickelnden Thätigkeit zur Verfügung war, zum grossen Theil die Ḥadîthe erst zu verfertigen oder zu accomodiren waren, welche die Autorität einer bestimmten Doctrin bilden sollten. Das Ra'j, das Gesetz als Resultat selbständiger Erschliessung, sollte um jeden Preis zurückgewiesen werden; das noch so schwach beglaubigte Ḥadîth war der letztern vorzuziehen. Oft handelt es sich ja der Natur der Sache nach nur um einen Streit um Worte; denn die Ḥadîth-leute gaben dasselbe Gesetz auf Grund des Ḥadîth, welches die Ra'j-leute nach Maassgabe selbständiger Folgerung herausbrachten. Aber das Princip musste gerettet werden und sollte die Rettung auch nur durch Fälschungen erreicht werden. „Zurechnungsfähige Autoritäten sind jene, welche sagen: ḥaddathanâ, achbaranâ, an den übrigen ist nichts Gutes“ — so sagt Aḥmed b. Ḥanbal.⁴ Aus diesen Kreisen sind die vielen abträglichen Urtheile über Abû Ḥanîfa⁵ hervorge-

1) Zâhiriten p. 13.

2) Kitâb al-charâġ p. 36, 10 ff. 39 unten. 109, 2 u. a. m.

3) Al-âthâr. Hschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Katalog III, p. 2.

4) Bei Ibn Bashkuwâl ed. Codera p. 252.

5) Die älteste Zusammenstellung solcher Urtheile ist bei Ibn Kutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 63 ff. zu finden.

gangen, welche zu entkräften zu den Aufgaben der spätern Generation gehörte, in welcher der Gegensatz zwischen Ra'j und Ḥadīth nur noch theoretische Bedeutung hatte.

Da es in den meisten gesetzlichen Fragen keine feststehende Praxis gab, so war dem nicht auszuweichen, dass je nach der Ansicht der Theologen in den verschiedenen Kreisen mit Hinsicht auf eine und dieselbe Frage verschiedenartige, einander widersprechende Ḥadīthe im Sinne der betreffenden Lehrmeinungen erdichtet oder aus dem frühern, von altersher überkommenen Material weiter fortgepflanzt wurden, welche dann als Stütze der bezüglichen individuellen Ansicht, oder eines in gewissen Kreisen schon von früher bestehenden Usus — denn oft soll ja das Ḥadīth nur den Usus rechtfertigen — zu dienen berufen war. Man fragte im Kreise der Aṣḥāb al-ḥadīth um diese Zeit nicht viel um die Beglaubigung, um die volle Würdigkeit der Gewährsmänner der beigebrachten Sätze. Die strenge Prüfung der Gewährsmänner des Isnād hat sich erst in späterer Zeit entwickelt, als die Leichtigkeit der Traditionenfälschung die Ueberlieferung zur Stützung aller möglichen, von den orthodoxen Theologen verpönten religiösen oder socialen Tendenzen geeignet erscheinen liess. Und auch die Form der Ueberlieferung machte ihnen nicht viel Scrupel. Aussprüche, welche nach Art der oben p. 38 angeführten Traditionen des Zuhri entstanden und als Ḥadīth des Propheten in Verkehr kamen, konnten in ihren Augen als correcte Beweise gelten. Strenger nahmen es mit der Untersuchung der Entstehung und Form der Verbreitung eigentlich nur die Ra'j-leute im 'Irāk,¹ welche auch ohne directes Ḥadīth sich in den Fragen des Gesetzes zurechtfinden konnten. Die Anhänger jener Partei, welche ohne Ḥadīth nicht fortkommen konnte, mussten nach jedem irgendwie erträglichen Texte greifen, der ihnen als Beleg für ihre Thesen dienen konnte. Es lässt sich denken, wie üppig unter solchen Umständen das Ḥadīth-fabriciren wucherte.

IX.

Die Lehre der Aṣḥāb al-ḥadīth war für den Sinn des muhammedanischen Volkes ein Postulat der Religion geworden. Von den Voraussetzungen des gläubigen Muhammedaners ausgehend gab es nichts Selbstverständlicheres, als dies, dass alles Gesetz auf die Autorität des Buches oder der sonstigen Mittheilungen des höchsten Gesetzgebers der muhammedanischen Kirche, nämlich des Propheten, gestützt sein müsse. Dieser Forderung mussten sich

1) Dies wird aus den interessanten Thatsachen ersichtlich, welche diesbezüglich beim Chaṭīb Baġdādî fol 73 ff. gesammelt sind. Es ist sehr bemerkenswerth, dass auch Al-Buchârî — wie er dies dem Tirmidî mündlich mittheilte — die Zuhri'sche Art der Traditionsvermittlung (al-'arḍ) nicht missbilligt. Al-Tirmidî I, p. 121 oben.

nun auch die Ra'j-leute bald anbequemen. Die Doctrinen, welche sie auf speculative Weise erschlossen, wollten sie nicht aufopfern und dadurch gerietten sie auf einen sehr schlüpfrigen Weg. Was sie Positives in ihren Schulen lehrten, dafür mussten auch sie selbst Ḥadîthe bringen, oder — und dies war der minder unehrliche Weg — sie mussten sich bestreben, die obwaltenden Ḥadîthe im Sinne ihrer Lehre zu deuten und anzuwenden oder zu accomodiren. Dies sind die baṣrischen, kûfischen u. s. w. Ḥadîthe, welche von den Aṣḥâb al-ḥadîth verworfen werden.¹ Es sind Ḥadîthe, welche den Resultaten des Ra'j als Argumente dienen sollten. In den späteren Ra'j-schulen (selbst jener, welche Abû Ḥanîfa's Namen führt) nimmt demnach das Ḥadîth formell dieselbe Stelle ein, die es in der gegnerischen Schule einnimmt. Freilich blieb an der Art der Traditionsausbeutung im 'Irâk — hier herrschten ja die Ra'j-schulen vor und darum trugen sie auch den Namen dieser Provinz — die spitzfindige Art haften, welche der Theologie dieser Schulen aus jener Zeit eigen war, in welcher ihre Begründer der freien Folgerung noch mehr Rechte einräumen durften. Man stellte der 'irâkischen Schule in dieser Beziehung die ḥigâzenische gegenüber, welche die alten medînensischen Traditionen treuer pflegend, in der spitzfindigen Deutung weniger Talent entfaltete und dem Herkommen weniger Gewalt anthat.² Ihre Benennung als ḥigâzenische Schule ist freilich nur cum grano salis hinzunehmen. In Medîna mangelte es nicht an Ra'j-lehrern; wir wollen nur den Rabî'a b. Farrûch (st. 132, 133 oder 142) erwähnen,

1) vgl. z. B. bei Al-Zurkânî zum Muwaṭṭa' II, p. 7 (Ibn 'Abd al-barr) p. 12 âthâr baṣriyya kûfiyya; Al-Shâfi'î, Risâla § 34 warawâ-l-Baṣriyyûna u. a. m.

2) Es ist bezeichnend, dass ein medînensischer Anhänger des Ra'j, Abû Sa'îd, die 'Irâkier verhöhnt; diese antworten mit einem Epigramm, in welchem sie aussprechen, dass das Dîn nur von den 'Irâkiern gepflegt wird, während die Medînenser nur für Musikinstrumente (al-bamm wal-mathnâ wal-zîr) Sinn haben (Al-'Iḳd III, p. 132 u.; 133, 2 ist statt al-zîr zu lesen al-dûr). Während im 'Irâk selbst ein Châlid al-Kasrî die Uebung der Gesangskunst officiell untersagt (Ağ. II, p. 123 unten), wurden die Muḡannûn in Medîna zur gerichtlichen Zeugenschaft zugelassen, woran die 'Irâkier nicht wenig Anstoss nahmen (ibid. V, p. 141, 12 ff., vgl. VII, p. 168, 19). Mit welchen Augen der 'irâkische Theologe den Sänger betrachtete, dafür bietet die Begegnung des Abû Jûsuf mit dem ḥigâzenischen Sänger Ibn Ġâmî ein Beispiel (VI, p. 70 oben). Die Vereinigung von Gesangskunst und theologischer Gelehrsamkeit, wie dieselbe bei Ibn Ġâmî vorhanden war, gehörte um jene Zeit nicht zu den Seltenheiten (z. B. XIV, p. 45 oben); war ja selbst Mâlik b. Anas im Anfang seiner Laufbahn Gesangskünstler und verliess die Kunst nur deshalb, weil er wegen seines hässlichen Gesichtes wenig Aussicht hatte, auf diesem Gebiete vorwärts zu kommen (IV, p. 39 unten). Darauf bezieht sich die Antwort eines Medînensers auf die Frage des Hârûn al-Rashîd: wer denn in Medîna den Gesang verpönt? „Wen Gott mit der Strafe des Mâlik b. Anas heimgesucht“ (II, p. 78, 14).

weil man ihn vorzugsweise Rabî'at al-ra'j zu nennen pflegte.¹ Und in einem weitem Kapitel werden wir ja noch sehen können, dass auch der grosse hîgâzenische Lehrer Mâlik, wollte er nicht den Weg der Fälschung betreten, ohne opinio kein Gesetzbuch schaffen konnte. Als hervorragendstes Muster erwähnt er eben jenen Rabî'a,² von dem er auch Ueberlieferungen übernahm und weiter verpflanzte,³ und dessen Methode er so hoch schätzte, dass er das Urtheil aussprach: Die Feinheit des Fikḥ ist geschwunden, seitdem man Rabî'a zu Grabe getragen.⁴ Darin blieb er der hîgâzenischen Ueberlieferung treu, dass er die Sunna seiner Heimath höher stellte, als die für die neuen Lehren gemünzten Ḥadîthe.

Ein sehr bezeichnendes Beispiel auf diesem Gebiete ist die Meinungs-differenz über die Art der Schenkung, welche man Al-^cumrâ nennt, d. h. eine Schenkung auf Lebenszeit, deren Object mit dem Absterben des Beschenkten auf den Schenker oder seinen Rechtsnachfolger zurückfällt. Diese Art von Schenkungen scheint im alten Gewohnheitsrecht der Araber begründet zu sein,⁵ und zu Mâlik's Zeit war sie in Medîna als rechtsgültig anerkannt.⁶ Trotzdem steht ihrer Berechtigung eine Reihe von Traditions-aussprüchen entgegen, welche auch Mâlik kennt, und welche die beschränkende Bedingung der ^cUmrâ-schenkungen für ungültig erklären, vielmehr den Erben des zeitweiligen Besitzers das Recht zugestehen, nach dem Tode desselben das Object der ^cUmrâ als ihr Erbeigenthum zu betrachten.⁷

Wir gedenken nicht, uns hier in die ritualistischen und gesetzwissenschaftlichen Differenzen der verschiedenen Schulen (maḏâhib) tiefer einzulassen. Zum Verständniss der Verschiedenheit der Traditionsbenutzung in der ^cirâkischen Schule einerseits und der hîgâzenischen andererseits,⁸ möchten wir nur ein Beispiel anführen. Es betrifft ein Detail aus dem Ehe-gesetze des Islam.

1) Die Gegner machten sich über ihn sowie über seinen Zeitgenossen Abû Ḥanîfa und andere Ra'j-lehrer (Zâhiriten p. 16) lustig und ersannen boshafte Anekdoten zum Nachtheil derselben. Den Rabî'a brachte man in den Ruf eines Schwätzers, Al-Gâhîz, Bajân fol. 17^a.

2) Bei Ibn Bashkuwâl p. 164, 10.

3) z. B. Al-Muwatṭa' II, p. 28.

4) Bei Al-Zurkânî III, p. 44.

5) Folgt aus Lebîd p. 22 v. 4: wamâ-l-mâlu illâ mu'marâṭun wadâ'iu.

6) Al-Muwatṭa' III, p. 224.

7) Die einander entgegenstehenden Traditionen sind am reichlichsten mitgetheilt bei Al-Nasâ'î II, p. 74—77, vgl. Abû Dâwûd II, p. 71. 72.

8) Die Differenzpunkte dieser beiden Schulen hat zu allererst Al-Wâkidî, der Chronist, zusammengestellt; auch die ^cUmrâ-frage hat er behandelt, Fihrist p. 99, 10.

Gelegentlich der Unterwerfung des Thakîf-stammes — so wird berichtet — bot sich Muhammed zu allererst die Gelegenheit dar, eine Entscheidung darüber zu treffen, was mit den Weibern eines neubekehrten Heiden zu geschehen habe, den das Bündniss der Ehe zu gleicher Zeit mit mehr als vier Ehefrauen verbindet. Der zum Islam bekehrte Ġejlân hatte nämlich zehn Frauen. Der Prophet befahl ihm, von diesen Frauen „vier zu behalten und sich von den übrigen zu trennen“.¹ Diese Entscheidung ist die Ḥadîth-quelle der Rechtsentscheidung für jeden ähnlichen gegebenen Fall.² Nur wird der eben angeführte Entscheidungsspruch Muhammed's in den beiden Schulen verschieden aufgefasst. Die Ḥigâzener, den Buchstaben und Wortlaut des autoritativen Satzes erfassend, sagen, es sei gleichgültig, welche Frauen entlassen werden,³ der Prophet verlange nur, dass vier Frauen behalten, die übrigen entlassen werden sollen. Die 'Irâķier, nach der Ratio des Gesetzes forschend und dieselbe hervorhebend, legen Gewicht darauf, dass nach muhammedanischer Auffassung nur die ältesten vier Frauen rechtmässige Gattinnen waren, die Ehe mit den späteren aber in muhammedanischem Sinne nicht mehr eingegangen werden durfte. Wenn nun ein Heide, der in solcher Weise unstatthaften ehelichen Verbindung lebt, dieselben löst, so darf derselbe vier Frauen in der Reihenfolge ihrer Anciennetät beibehalten, und diejenigen Frauen, welche er als fünfte, sechste u. s. w. heimgeführt, müssen als illegitim entlassen werden.⁴

Wir können hier den Einfluss des speculativen Elementes auf die Methode der 'irâķischen Auslegung erfahren. Und eben dieses Deuteln — wodurch sie eine anerkannte Tradition ihrer selbständigen Lehre zu accommodiren strebten — war den Gegnern zuwider. Als der Medînenser 'Ubejd-allâh b. 'Omar, Urenkel des Chalifen 'Omar I., in der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts nach 'Irâķ kam, fühlte er sich veranlasst, den Leitern des dortigen religiösen Lebens den Vorwurf zu machen, dass sie die religiöse

1) Al-Shejbânî p. 240.

2) Aus den Traditionen bei Abû Dâwûd I, p. 222 ist dies noch deutlicher ersichtlich; dort lässt man den Propheten sagen: ichtar minhâ arba'an.

3) vgl. Ibn Ḥaġar IV, p. 690. Von Ibn Ġurejġ: „Der Islam kam, und Abû Sufjân b. Ḥarb hatte sechs Frauen, auch Ṣafwân b. Umejja hatte sechs Frauen (folgen die Namen derselben). . . . Er schied sich in der Folge von Umm Wahab, sie war nämlich schon bejahrt, von Fâchita bint al-Aswad aber trennte ihn das Gesetz des Islam, denn sein eigener Vater hatte sie früher zur Frau, später, während der Regierung 'Omar's, trennte er sich auch von 'Âtika (nicht in Folge des Gesetzes, sondern aus freiem Entschlusse)“. (Umm Wahab und Fâchita stehen in der Aufzählung der sechs Frauen an erster und zweiter Stelle).

4) Bei Al-Suhejlî zu Ibn Hishâm, Anmerkungen p. 199.

Wissenschaft verderben und verdunkeln.¹ Mâlik b. Anas traute mit Ausnahme des einzigen Hushejm b. Bashîr aus Wâsiṭ (st. 183) keinem einzigen seiner 'irâkischen Zeitgenossen die Fähigkeit zu, mit dem Ḥadîth richtig umzugehen.² Für diesen Widerwillen gegen die 'irâkische Art haben die Gegner derselben Anhaltspunkte in der ältern Geschichte des Islam ersonnen. Zur Zeit 'Omar's I. lassen sie einen Mann aus dem 'Irâk, Ṣabîḡ b. 'Isl, in den Armeen der Rechtgläubigen, welche damals in verschiedenen eroberten Provinzen im Lager standen, herumreisen und Zweideutigkeiten des Korân erklären. Er kommt auch nach Medîna und wird dort von 'Omar in erbärmlicher Weise durchgeprügelt, und alle Menschen werden gewarnt, mit ihm umzugehen.³ In der schadenfrohesten Weise erzählen die Traditionarier die Bestrafung des Ṣabîḡ,⁴ so wie auch über die Spitzfindigkeiten, die er zum besten gab, Anekdoten in Umlauf gesetzt wurden, welche diese ganze Richtung der Beschäftigung mit der Religionsgelehrsamkeit ins Lächerliche zu ziehen berufen waren.⁵

Aber nicht nur in abgeleiteten Einzelfragen der Gesetzanwendung finden wir die beiden Schulen in verschiedenen Richtungen auseinander streben. Zuweilen betrifft ihr Gegensatz auch allgemeinere Fragen der Gerechtigkeitspflege. Um hierfür mindestens ein Beispiel anzuführen, wollen wir erwähnen, dass nach der Lehre der ḥigâzenischen Schule das Urtheil auf Grund subjectiver Indicien oder der eigenen innern Ueberzeugung des Richters (bî'ilmihî) ausgeschlossen ist; dieser dürfe sein Urtheil nur auf Grund objectiver Beweismomente fällen,⁶ wo diese fehlen, müsse das Urtheil trotz der moralischen Ueberzeugung des Richters suspendirt werden.⁷ In der 'irâkischen Schule⁸ war man der Zulassung der Berechtigung der subjectiven

1) Tahdîb p. 403, 3.

2) *ibid.* p. 608, 7.

3) Jâḡûṭ III, p. 677, 19.

4) Am eingehendsten Al-Dârimî p. 31.

5) Ibn Durejd p. 139 unten.

6) Man wird an die Regel der talmudischen Gesetzpflege erinnert: *ên laddajân ellâ mâ shé'ênâw rô'ôth.* Babyl. B. bathrâ fol. 131^a (das Citat bei Levy, Neuhebr. WB. I, p. 399^a, und Kohut, Aruch III, p. 93^b unt. zu berichtigen).

7) Jedoch auch innerhalb dieser Lehre waren principielle Concessionen möglich, durch die Anwendung des Grundsatzes des *istiṣlâḥ*, worüber WZKM. I, p. 229.

8) Aber auch innerhalb derselben gab es einigen Meinungsunterschied, wie dies bei Al-Chaṣṣâf, *Adab al-ḡadî* fol. 95 ff. weitläufig auseinandergesetzt wird. Al-Ḳurṭubî, bei Al-Zurḡânî III, p. 181, eifert gegen jene Gesetzgelehrten, welche den Grundsatz lehren und vertheidigen, dass „der dem Menschen innewohnende Zeuge glaubwürdiger sei als ein äusserer Zeuge“.

Ueberzeugung des Richters mehr geneigt.¹ Auch in dieser allgemeinen Frage drückt sich die Zuerkennung des Werthes und der Berechtigung aus, welche die Theologen des Irāk der subjectiven Intuition nicht versagen.

X.

Aus dem Vorhergehenden ist ersichtlich, dass schon bezüglich der ältesten Zeit ihrer Entwicklung von einer einheitlichen Sunna im Islam nicht die Rede sein kann, da hinsichtlich derselben Frage verschiedene, gegensätzliche Ḥadīthe, entstanden zur Unterstützung einander widersprechender Schulmeinungen, gleichberechtigt nebeneinander stehen. Es gab verschiedene Methoden, solche Widersprüche theoretisch auszugleichen. Die Festigung des Traditionsstudiums zeitigte die Kritik der Ḥadīthe und ihrer Gewährsmänner; dadurch wurde es möglich, den Gewährsmännern des einen Ḥadīth mehr Glauben beizumessen (*tarǧīḥ*), als denen eines andern, widersprechenden. Dadurch gewann man einen Gesichtspunkt für die Bevorzugung des einen Ḥadīth gegenüber einem andern, welches eine widersprechende Lehre involvirte.

Aelter scheint die Methode der Ausgleichung der Widersprüche zu sein, welche darauf abzielt, durch harmonisirendes Verfahren die Existenz eines Widerspruches zu beseitigen. Diese Harmonistik wurde sehr früh geübt, denn die Gegner des Ḥadīth-wesens greifen recht gerne eben den widerspruchsvollen Charakter der verschiedenen Traditionen auf, um die Unhaltbarkeit der Autorität, die man in frommen Kreisen solchen „Ueberlieferungen“ beimaass, zu erweisen. Gegen solche Angriffe musste der Ḥadīth-anhänger wohl gerüstet sein; am bequemsten war es, durch harmonistische Bemühungen die Widersprüche aus der Welt zu schaffen. Diesem Bestreben hat Al-Shâfi'î (st. 204), der unter allen alten Lehrern die grössten Verdienste um die Schöpfung einer Methodologie der Gesetzwissenschaft sich erwarb, viele Kapitel seiner *Risâla* (Abhandlung über die *Uṣûl al-fikḥ*, Principien der Gesetzwissenschaft)² gewidmet, in welchen er die Theorie entwickelt, nach welchen methodischen Principien die widersprechenden Ḥadīthe miteinander in Einklang gebracht werden müssen. Ibn Kutejba handhabt diese Vertheidigungswaffe bereits mit einer Fertigkeit, welche voraussetzt, dass diese Methode bereits von früher fest eingebürgert in den Kreisen war, als deren Anhänger er sich bekennt. Ein Beispiel wird diesen

1) B. *Aḥkâm* nr. 21.

2) Dieses für die Geschichte der Ḥadīth-interpretation wichtige Werk bildet den historischen Ausgangspunkt für die muhammedanische Gesetzwissenschaft; die vicekönigl. Bibliothek in Kairo besitzt zwei handschriftliche Exemplare desselben.

methodischen Kunstgriff wohl am besten kennen lehren: „Sie (die Gegner der Tradition) sagen: Zwei widersprechende Ḥadīthe betreffs der (kleinen) Kinder der Ungläubigen. Ihr überliefert, dass Ṣaʿb b. Ġatthâma zum Propheten gesagt habe: Unsere Rosse zerstampfen während des Ueberfalles im Dunkel der Nacht die (kleinen) Kinder der Ungläubigen. Da sagte der Prophet: Sie (diese Kinder) gehören zu ihren Vätern.¹ — Dann überliefert ihr: Der Prophet entsandte eine Truppenabtheilung, diese tödtete die Weiber und die kleinen Kinder; da missbilligte dies der Prophet sehr streng. Sie sagten: Diese sind ja die Sprösslinge von Ungläubigen! Er aber erwiderte: Sind denn nicht eure Besten Sprösslinge von Ungläubigen?“²

„Wir sagen hierüber, dass zwischen diesen beiden Ueberlieferungen kein Widerspruch obwaltet. Ṣaʿb b. Ġatthâma machte die Mittheilung, dass die Pferde ‘während des Ueberfalles im Dunkel der Nacht’ u. s. w. Darauf erwiderte der Prophet, dass die kleinen Kinder zu ihren Vätern gehören, d. h. in dieser Welt sind sie ihren Vätern gleich zu beurtheilen. Es war dunkle Nacht, man machte einen Ausfall, man überfiel die Ungläubigen; da habt ihr euch nicht mit Rücksicht auf die kleinen Kinder zurückzuziehen, denn es trifft dieselben was ihre Väter trifft. Freilich darf man es nicht gerade auf die Tödtung der Kinder absehen“.

„Was er in der andern Ueberlieferung missbilligt, ist, dass sie Weiber und Kinder absichtlich tödteten (taʿammadû dâlika) wegen des Unglaubens ihrer Väter. Darüber sagte er: Sind denn nicht eure Besten Sprösslinge von Ungläubigen? d. h. vielleicht giebt es unter ihnen solche, welche bei Erlangung der Reife den Islam ehrlich bekennen würden.“³

Es giebt wohl wenige Kapitel des muhammedanischen Gesetzes, deren Traditionsmaterial nicht solche Widersprüche aufwies. Es ist sehr leicht zu verstehen, dass sich in der thatsächlichen Uebung des alltäglichen Lebens dasjenige Ḥadīth am leichtesten Geltung zu verschaffen wusste, welches von der Anerkennung des Bestehenden ausging und für dasselbe eine gesetzliche

1) Abû Dâwûd I, p. 264.

2) Der Prophet wählte von den Gefangenen der Banû Kurejza diejenigen aus, denen der Bart gewachsen war, diese liess er tödten, die Bartlosen verschonte er — so überliefert ʿAtijja al-Kurazî, der diesem Umstande seine Errettung verdankte. Tahdîb p. 425, 7; demgemäss ist das unverständliche thmm jthbtû in Tahdîb p. 522, 4 zu corrigiren: lam junbitû. Bei Abû Dâwûd I, p. 259 oben, Al-Tirmidî I, p. 298. 300 sind die dem Propheten zugeschriebenen Instructionen im Kriege gegen die Ungläubigen mitgetheilt. Das Schonen des Lebens von Kindern, Frauen und Greisen wird bedingungslos anbefohlen. vgl. Fragmenta ed. de Goeje, p. 75, 1. Al-Tabarî I, p. 1850.

3) Muchtalif al-ḥadīth p. 315.

Autorität abgab,¹ welche als disciplinirendes Element in die Unsicherheit und Schwankung dieser in früheren Zeiten sich selbst überlassenen Verhältnisse eingriff oder in widerspruchsloser übereinstimmender Weise ein neues, erst durch den Islam aufgekommenes Moment des Lebens regelte. Denn es wäre eine Täuschung, wenn wir voraussetzen wollten, dass es einem dem herrschenden Usus vollends zuwiderlaufenden Ḥadīth bei aller Protection, welche dessen Erforscher erfuhren, gelingen konnte, einen thatsächlichen Umsturz der bestehenden Verhältnisse zu bewirken.

Auch der Aufschwung, den die Anerkennung der Sunna unter den ‘Abbāsiden nahm, konnte nicht alle Welt zur Beute der Sunna-männer machen. Anfangs scheint sich ihre Thätigkeit auf der Höhe der Erfordernisse des thatsächlichen Lebens gehalten zu haben, das sie in religiöser Beziehung zu regeln bestrebt waren. Aber allen Ausgeburten ihrer Studierstuben konnte sich das Leben denn doch nicht anbequemen. Fest eingewurzelte Rechtsgebräuche und andere Gewohnheiten, die nicht nach ihrem Geschmacke, nicht im Sinne der Consequenzen ihrer theologischen Voraussetzungen waren, konnten nicht ausgejätet werden. Es trat nun immer wieder das Problem hervor, dass die Praxis nicht in allen Dingen der Sunna entsprach. Handelte es sich um locale Abweichungen, so konnten wohl die Theologen gegen dieselben eifern und ihren frommen Groll auf die Machthaber ausschütten, die ihnen im Tagjîr al-munkar² nicht genügende Hilfe leisten; sie fanden auch manchmal einen gottesfürchtigen Vogt, der durch ihre Unterstützung das Wohlgefallen Allāh’s erreichen zu können glaubte.

Es handelte sich jedoch sehr oft um mehr als locale Abweichungen. Unter den aus den Werkstätten frommer Traditionarier in die Welt tretenden Lehrsätzen fanden sich auch solche, welche im Gegensatze zu der auf breiteren Gebieten des öffentlichen Lebens herrschenden Praxis standen. Die Macht hatten sie nicht — obwohl sie wohl nicht wenig Lust verspürten, sich eine solche zuzumuthen — überall herrschende Strömungen der Gesellschaft nach ihren Fictionen zu modeln. Dies ging nicht an, wenn es sich um Sitten und Anschauungen handelte, welche nicht bloss locale Bedeutung hatten, sondern in der Uebung des Lebens allenthalben so tief eingewurzelt waren, dass sie füglich als Iǧmā‘, als „Consensus der Gesamtgemeinde“, betrachtet werden konnte. Da musste nun der Theologe pactiren. Entweder gab er zu, dass sein Ḥadīth durch einen andern Text abrogirt (mansūch)

1) Wie z. B. in Medīna — nach p. 80 — diejenigen Ḥadīthe obsiegten, welche das Gewohnheitsrecht der ‘Umrā-geschenke sanctionirten.

2) vgl. ZDMG. XLI, p. 56 ff.

wurde — den abrogirenden Text (näsich) konnte er sich zum mindesten aus der Masse der in Umlauf befindlichen widersprechenden Ḥadīthe leicht beschaffen — oder er musste sich zu der äussersten Concession verstehen, die man von ihm voraussetzen konnte: er musste zugeben, dass das Iǧmâc höher stehe als die Tradition. „Wenn das Iǧmâc — so lehren sie — dem klaren Ausdruck der Sunna widerspricht, so hebt zwar jenes den Wortlaut des Gesetzes nicht auf, denn das Iǧmâc kann die Sunna nicht abrogiren, ebensowenig wie es selbst der Abrogation unterworfen ist; aber der Widerspruch desselben gegen die Sunna ist ein Beweis dafür, dass es — wenn dies auch nicht documentarisch nachgewiesen werden kann — irgendwo eine abrogirende Sunna geben müsse (auf welche sich das Iǧmâc stützt)“.¹ Dies ist ein rabulistischer Kniff, durch welchen die Autorität der Sunna gegenüber den mächtigen Erfordernissen des wirklichen Lebens theoretisch gerettet werden sollte. Aber in älterer Zeit² ist man aufrichtiger gewesen. Man setzte nicht unbekannte Ḥadīthe voraus, welche wohl den sunnagemässen Charakter des alltäglichen Brauches rechtfertigen könnten, sondern man sagte es — wie Ibn Kutejba, einer der eifrigsten Vertheidiger der Aṣḥâb al-ḥadīth gegen die Raʿj-leute, im III. Jahrhundert — gerade heraus, dass „die Wahrheit viel eher durch das Iǧmâc erschlossen werden könne, als durch die Ueberlieferung. Das Ḥadīth ist vielen Wechselfällen ausgesetzt durch die Nachlässigkeit der Ueberlieferer, durch die Unklarheiten der Erklärung, durch stattgefundene Abrogation, durch die Unzuverlässigkeit der Gewährsmänner, durch das Vorhandensein zweier widersprechender Ḥadīth-gesetze . . ., das Iǧmâc der Gemeinde ist frei von allen diesen Wechselfällen. . . . Daher kommt es, dass die Menschen bis auf den Propheten zurückgehende Ḥadīthe überliefern, aber in der Praxis andere Wege gehen“.³

Dieser Widerspruch brachte die Lehre von dem Gewicht der Gesamtansicht und Gesamtübung der muhammedanischen Gemeinde — dies ist Iǧmâc — zur Reife, und dies grosse Princip wirkte im Bewusstsein der Muhammedaner mächtiger als jedes andere Argument. „Meine Gemeinde hat keine Uebereinstimmung, die ein Irrthum wäre“ — so lässt man Muhammed sagen.⁴ Nur wenige Theologen haben sich der bedingungslosen Geltung des

1) Al-Nawawî I, p. 22, 17.

2) Mâlik b. Anas entscheidet sich für die Richtigkeit der Praxis gegenüber widerstreitender Ḥadīthe, jene ist ihm so viel wie Iǧmâc; vgl. die Auseinandersetzung dieser Frage bei Al-ʿAbdarî, Madchal I, p. 292.

3) Muchtalif al-ḥadīth p. 311. Beispiele sind ibid. p. 112 angeführt.

4) Abû Dâwûd II, p. 131 unten, Al-Tirmidî II, p. 25, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 14, vgl. Zâhiriten p. 33 Anm. 2. Die Iǧmâc-tradition wird bei B. und Muslim

Iǧmāʿ widersetzt.¹ Das Iǧmāʿ ist demnach ein Gegengewicht gegen das Bestreben der Traditionarier, die herrschenden Uebungen vollends nach ihren Anschauungen zu reformiren und gegen die Gewohnheitsgesetze der Gesellschaft in schroffen Gegensatz zu treten. Sie mussten, wie wir soeben gesehen haben, einer solchen Macht gegenüber ihre Schwäche eingestehen, und sie waren so klug, für dieses Zugeständniss die Form zu finden, durch welche sich die Anerkennung des Iǧmāʿ zu einem Element der Sunna gestaltete.

nicht angeführt; dieselbe gilt nicht als ṣaḥîḥ (von unzweifelhafter Richtigkeit), sondern nur als ḥasan.

1) Besonders in philosophischen Kreisen, z. B. der Muʿtazilite Al-Nazzâm. Von ihm wird folgender Ideengang überliefert: „Es ist möglich, dass alle Muslimûn eine irrige Lehre übereinstimmend zulassen; so z. B. lehrt der ganze Islam übereinstimmend, dass Muhammed im Unterschiede von anderen Propheten eine Mission für die ganze Menschheit hatte. Die Sache verhält sich aber so, dass Gott einen jeden Propheten zur ganzen Menschheit sandte“ u. s. w. Muchtalif al-ḥadîth p. 19.

Drittes Kapitel.

Das Ḥadîth in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam.

I.

Mehr als die gesetzlichen Theile des Ḥadîth haben für die Culturgeschichte jene Seiten desselben Bedeutung, welche uns zeigen, wie die religiösen Elemente der muhammedanischen Welt mit den politischen Zuständen und Verhältnissen im Islam sich auseinandersetzen. Wie alle ihre Lehren, so sind auch die dieses Gebiet betreffenden Ueberzeugungen in die Form des Ḥadîth gekleidet. Diesbezüglich werden wir einige Gruppen von Ḥadîthen zu betrachten haben, in welchen uns die aus dem Verhältniss der religiös denkenden Kreise zu der factischen Staatsgewalt erwachsenden Beziehungen klar vor Augen treten können.

Vor allen Dingen wird sich unsere Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von politischen Ḥadîthen lenken, welche ihren Ursprung der Absicht verdankt, der Obrigkeit den Gehorsam des Volks unter Umständen zu sichern, unter welchen gerade die religiöse Richtung die Verweigerung des Gehorsams leicht als unabweisliche religiöse Pflicht hätte erscheinen lassen können. Solche Umstände schuf zu allererst das durch und durch religionswidrige umejjadische Regiment. Vor demselben den Nacken beugen, wie es die Syrer thaten, welche man als die „Bereitwilligsten im Gehorsam gegen Menschen und die Widerspenstigsten im Gehorsam gegen Gott“ charakterisirte,¹ — dies konnte einem frommen Muhammedaner nicht als ganz selbstverständlich erscheinen; und wäre der religionstreue Muhammedaner nicht durch sein eigenes Gefühl zum Nachdenken darüber geführt worden, ob die Herren, welche in Damascus das Scepter führen, und ihre ergebenen Heerführer und Landpfleger, wie Al-Ḥaġġâġ b. Jûsuf, Châlid al-Ķasrî und Männer ähnlicher Art, die berechtigten Führer der religiösen Gemeinde seien, so gab es der Prätendenten und Umstürzler genug, deren Emissäre ihren Ten-

1) Bei Abû-l-Maḥâsin I, p. 80, 10.

denzen ein pietistisches Mäntelchen umzuhüllen nicht vergassen, um dadurch um so sicherere Wirkung zu erzielen.

Das Problem: wie sich der Rechtgläubige unter solchen Herrschern zu benehmen habe, erschien während dieser ganzen Zeit als eine der wichtigsten Fragen des religiösen Lebens. Es wurde in verschiedener Weise gelöst, und die Tradition hat uns den Abdruck dieser Entscheidungen aufbewahrt. Dass es Intransigente gab, die von den ruchlosen Herrschern und ihren Organen, welche sie mit dem Namen *muḥillûn*, die Profanatoren, belegten,¹ nichts wissen wollten und ihnen passiven Widerstand entgegenstellten, davon haben wir bereits im vorhergehenden Kapitel p. 39 Beispiele gesehen. Sie standen, was ihre Ansicht über die Pflicht der Bekämpfung solcher Herrscher betrifft, vollends auf dem Standpunkt der *Chârigiten*, von denen sie jedoch ihre Ueberzeugung von der Berechtigung des Chalifates des 'Alî, eventuell seiner Nachfolger, trennte. Ihren Glauben an Gott und an die Sendung Muhammeds ergänzen sie noch in ihrer Sterbestunde mit dem Bekenntniss, dass Al-Ḥagğâğ nicht zu den Gläubigen gezählt werden dürfe.² Es waren die Zahmeren und Geduldigeren unter ihnen, aus deren Kreise *Ḥadîthe*, wie das folgende, unter die Gläubigen gesendet wurden: „Es werden dereinst Emire über euch herrschen, welche über euer tägliches Brot verfügen und euch dasselbe vorenthalten, es sei denn, dass ihr Lügen für wahr anerkennt und sie in ihrem Unglauben unterstützt: gebet ihnen, was ihnen rechtens gebührt, so lange sie es von euch annehmen; begehen sie aber darin Verrath an euch, so bekämpft sie, und wer wegen solchen Verhaltens getödtet wird, der gilt als Märtyrer“.³

Dieser Oppositionspartei stand in schroffem Gegensatz eine vollends loyale Richtung gegenüber. Man nannte ihre Anhänger, wie es scheint, *Murğîten*, weil sie die praktische Verdrängung der Glaubensgesetze seitens der Umejjaden nicht als Grund betrachteten, ihnen, wenn auch nur theoretisch, den Gehorsam zu versagen,⁴ dieselben als *Kâfirîn* zu brandmarken⁵ und der Verdammniss anheimzustellen, und weil es ihnen für die

1) *Ag.* VI, p. 31, 15 *muḥill* von Al-Ḥagğâğ, vgl. *Ag.* XV, p. 8 v. u., *Jâḳût* II, p. 429, 3 v. u. Dies ist natürlich subjectiv einseitige Auffassung; die Umejjaden ihrerseits nennen die frommen Zubejriden in Mekka *al-nâkithûn*, *Ag.* XXI, p. 146, 5.

2) *Al-Mas'ûdî* V, p. 377, 6.

3) Bei Ibn Ḥağar IV, p. 167.

4) In späteren Zeiten wurde aus diesem Unterschiede der Gesinnung der theoretische Schulstreit über die Frage: *imâmat al-fâsiḳ*, d. h. ob der Sünder überhaupt der muhammedanischen Gemeinde sein dürfe. *Abû Ḥanîfa*, als *Murğî*, soll die Frage bejahend beantwortet haben; manche Anhänger seiner Schule stellten aber dies in Abrede, *Al-Chaṣṣâf*, *Adab al-ḳâḏî* fol. 26^b.

5) Diesen gemäßigten Kreisen entstammen jene milden Urtheile über die syrischen Gegner 'Alî's, welche *Al-'Iḳd* II, p. 283 zusammengestellt sind.

Anerkennung ihrer Rechtgläubigkeit genügend war, dass dieselben sich zum Islam im allgemeinen halten; nach ihrem praktischen Verhalten fragten sie nicht viel.¹ Sie missbilligten demnach nicht die grausamen Maassregeln der Umejjaden und ihrer Statthalter gegen jene frommen Männer, welche ihnen den Gehorsam versagten, und vertheidigten das Blutbad, welches jene unter den pietistischen Gegnern anrichteten. Auch fromme Gesetzgelehrte gehörten dieser *murgî*'tischen Partei an,² ohne Zweifel jene Theologen, in welchen wir bereits gefügige Werkzeuge und nachsichtige Beurtheiler der umejjadischen Tendenzen kennen gelernt haben. Sie sollten auf Wunsch der Machthaber die Gegner der Dynastie und ihrer Helfershelfer geradezu als „Ungläubige“ erklären und diese Lehre mit der Begründung verbreiten, „dass jene, welche den Stab zerspalten,³ einen Huldigungseid brechen, die Gesammtheit verlassen und die Sicherheit der Muslimîn beeinträchtigen, würdig sind, *Kâfir*'s genannt zu werden.“⁴ Ohne solche Hülfe wäre es den Umejjaden kaum möglich gewesen, im Islam Fuss zu fassen. Von *ʿAun* b. *ʿAbdallâh* b. *ʿOtba* b. *Masʿûd*, einem frommen Theologen (Ende des I. Jahrhunderts), haben wir ein sicheres Zeugniß dafür, dass er sich anfänglich zu diesen *Murgî*'ten gehalten habe. Späterhin sagte er sich von ihnen los, um im aufrührerischen Heere des *Ashʿath* gegen *Al-Ḥaġġâġ* zu kämpfen und erst in der Nähe des *ʿOmar* b. *ʿAbd al-ʿAzîz* sich wieder mit dem Umejjadenthum auszusöhnen;⁵ denn dieser Umejjade bekannte sich ja selbst zu dem Grundsatz: dass der Mann, der sich dem ungerechten Fürsten widersetzt, kein Rebelle ist, sondern der ungerechte Fürst ist ein solcher, denn es giebt keinen Gehorsam, der durch Widersetzlichkeit gegen Gott geleistet wird.⁶ *ʿAun* war auch Dichter und über seine Lossagung von den loyalen *Murgî*'ten besitzen wir ein kleines poetisches Document, aus welchem wir erfahren können, was die *Murgî*'ten hinsichtlich des Verhältnisses zu den Umejjaden lehrten:

1) In einer Nachricht des *Ibn Ġarîr* (*Al-Ṭabarî*) wird (wohl aus älterer Quelle) ohne Anführung eines besondern Grundes gerade dem Chalifen *Muʿâwija* I. die Meinung zugeschrieben, dass Sure 18: 110 (*faman kâna jarġû liġaʿa rabbihi faljaʿmal ʿamalan ṣâlihan*) die letzte (einer Abrogirung nicht mehr ausgesetzte) Offenbarung im Koran sei (*Al-Sujûṭî*, *Itġân* I, p. 34). Man darf wohl die Vermuthung wagen, dass die Gegner der *Murgî*'ten diese Partei nicht ohne Absicht gerade durch den Umejjaden widerlegen lassen. Der hamzirte Stamm, von welchem der Parteiname abgeleitet ist, wird nicht selten mit *Vrġu* (hoffen) verwechselt.

2) z. B. *Ibn Kutejba* ed. *Wüstenfeld* p. 240, 3.

3) vgl. *Al-Mejdânî* I, p. 57 unten, zum Sprichwort: *ijjâka waġâtil al-ʿaṣâ*, für den Ausdruck *Aġ. XIII*, p. 52, 8 v. u. 59, 18.

4) *Al-ʿIġd* III, p. 25 oben.

5) vgl. *Fragm. hist. arab.* p. 42 unten f.

6) *Al-Masʿûdî* V, p. 422, 1.

„Das erste, wovon ich mich zweifellos trenne — ich sage mich los davon, was die Murǧi'ûn bekennen;

„Sie sagen, man dürfe das Blut der Rechtgläubigen vergiessen,¹ während doch das Blut derselben geschont werden muss;

„Sie sagen, ein Rechtgläubiger könne zu den Ungerechten (ahl² al-ǧaur) gehören, während doch die Ungerechten (al-ǧā'irûn) keine Rechtgläubigen sind“.³

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Ursprung der Murǧi'tenpartei in dieser loyalen Auseinandersetzung mit der Umejjadenherrschaft zu suchen sei. Als später dieser Anlass schwand, und die Rechtfertigung der „Vergiessung des Blutes der Rechtgläubigen“ alle Actualität verlor, verlegte die Murǧi'tenpartei den Schwerpunkt ihres Bekenntnisses auf die dogmatische Abschätzung des Einflusses der Gesetzesübung ('amal) auf die Seligkeit. Wir hätten demnach dieser dogmatischen Murǧi'a als historisches Prius eine politische Murǧi'a vorangehen zu lassen. Damit ist die sprachliche Dunkelheit, welche die wörtliche Bedeutung des Namens dieser Partei umgiebt,⁴ freilich noch immer nicht aufgehellt.

Da die politisch-religiösen Gegner der Umejjaden, sofern sie nicht Châriǧiten waren, zumeist die Partei der 'Aliden ergriffen, so bildet die Murǧi'a einen natürlichen Gegensatz zur Shī'a und das wirkliche Vorkommen einer solchen Entgegensetzung kann als Beweis der Richtigkeit unserer Anschauung dienen.⁵ Noch in einem Gedicht des kejsânitischen Poeten Al-Sejjid al-Himjarî (st. ca. 173 — 9), in welchem die beiden Söhne des 'Alî verherrlicht werden, ruft der Dichter den Gegnern zu:

Chalîlejja lâ turǧi'â wa'lamâ * bi'anna-l-hudâ ġejra mâ taz'umâni.

„Meine Freunde! machet nicht irǧâ' und wisset, dass die rechte Leitung nicht dies ist, was ihr wähnt“.⁶

1) Man erinnere sich nur an die Worte des Zijâd b. Abihi an Ḥasan: „Ich liebe Fleisch zu essen (Leute zu tödten), aus welchem du gemacht bist“ Al-'Ikd III, p. 5, 3 v. u.

2) Var. âl; diese LA. würde die Beziehung auf die Familie der Umejjaden noch besser begründen.

3) Ibn Kutejba p. 129 = Ag. VIII, p. 92, 13 ff., vgl. Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 5 Anm. 2.

4) vgl. Houtsma, De strijd over het dogma p. 34.

5) Ibn Kutejba p. 230, 15 ithnâni jatashajjâ'âni wathnâni murǧi'âni wathnâni jarajâni ra'ja-l-chawâriǧ. Ag. IV, p. 63 penult. ichtaşama Shī'i wa Murǧi'. Wo man nicht die politische, sondern die dogmatische Murǧi'a im Auge hat, wird dem Murǧi' entgegengesetzt: wa'îdî, Al-Tûsî, List of Shī'a books p. 376 nr. 850, vgl. ibid. p. 368 nr. 808 jaḳûl bil-irǧâ', Gegensatz: jadhab ilâ-l-wâ'îd.

6) Ag. VII, p. 16, 12. (Auf diese Stelle lenkte mein Freund Snouck meine Aufmerksamkeit.)

Das Irġā' (Nomen verbi desselben Stammes, aus welchem Murġi' Nomen agentis) bezeichnet hier die Verwerfung der 'alidischen Imāme und die Anerkennung ihrer Gegner. In der That wird in der Fortsetzung desselben Gedichtes (v. 10) die Anerkennung der Umejjaden (Ibn Ḥarb wa'ashjā'ih) mit dem Verbum jurġi' bezeichnet. In übertragenem, vielleicht ironischem Sinne benutzt aber der Dichter dasselbe Wort mit Beziehung auf seinen eigenen Imām:

„Mein irġā' an Abū Hasan (Alī)¹ ist das richtige (irġā'), mich abwendend von den beiden 'Omar (Abū Bekr und 'Omar), ob sie nun gerecht oder verdammt sind“.²

Die Murġi'ten bildeten also eine loyale Gegenpartei gegen den „Berg“, gegen jene unnachsichtlichen religiösen Bekämpfer der Umejjaden und im Verfolge der Geschichte auch anderer, dem Religionsgesetz zuwiderhandelnder Herrscher; denn der Widerwillen der Frommen gegen das Leben im Centrum der Regierung hört mit dem Sturz der Umejjaden nicht auf. Zwischen diesen beiden extremen Strömungen steht eine Mittelpartei. Derselben ist es gelungen, in das allgemeine Bewusstsein der Muhammedaner einzudringen und ihre Anschauung hat auch die meisten Spuren im Ḥadīth zurückgelassen. Diesen vermittelnden Theologen, denn von solchen ist ja die Rede, ist in der That ein kluges Kunststück gelungen. Da die Unwürdigkeit der Herrscher in religiösem Sinne trotz der Nachsicht der Murġi'a nicht gut zu leugnen war, so haben die Theologen die Lehre verbreitet, dass man den thatsächlichen Machthabern im Interesse der Ordnung des Staates und der Einheit des Islam in jedem Falle gehorchen müsse, auch wenn man davon überzeugt ist, dass sie persönlich die unwürdigsten Menschen seien. Durch die Verbreitung von Ḥadīthen, welche diese Lehre ans Herz legen, leisteten sie den herrschenden Kreisen ganz unabsichtlich einen unschätzbaren Dienst, und sie haben, wie es scheint, durch diese Thätigkeit nicht wenig dazu beigetragen, dass sich das gewöhnliche Volk bei jedem Herrscher beruhigte, das verpönte Regiment duldete und huldigend anerkannte, allerdings auch jeden Umsturz, wenn es demselben gelungen war, sich durch den Erfolg zu legitimiren, als vollzogene Thatsache hinnahm. Es handelte sich nur um die Beschwichtigung des religiösen Gewissens, welches von pietistischen Demagogen, Aufrührern und Prätendenten aufgewühlt wurde; war dies beschwichtigt, so kümmerte sich das allgemeine Volk wenig darum, ob Zejd oder 'Amr auf dem Chalifenthron sitzt.

1) Zu beachten ist, dass in diesem Sinne auch die I. Conj. von rġu (tertia w) gebraucht wird, z. B. in demselben Gedicht v. 1. arġū Abā Ḥasanin 'Alijjan, vgl. Al-'Iḳd III, p. 22, 11 in umejjadenfreundlichem Sinne: innī la'arġū lil-Ḥaġġāg, vgl. oben p. 90 Anm. 1.

2) Aġ. VII, p. 11, 12, vgl. ibid. l. 16 falejsa 'alejja fī-l-irġā'i ba'sun.

„Kommet mit Ramla oder Hind, wir werden ihnen als Emiren der Rechtgläubigen huldigen“.¹

„Was thut es uns und was kann es uns schaden, welcher König rings um uns her die Macht ausübt?“²

Auch für ältere³ sowie für alle folgenden Zeiten charakterisirt das Wort des Dichters ‘Amr b. ‘Abdalmalik al-‘Itrî, des Zeitgenossen der Rivalität der beiden ‘Abbâsidenprinzen Amîn und Ma’mûn, den Gedankengang des Volks:

„Wir verlassen Bagdâd nicht, möge auch der oder jener fortziehen oder bleiben;

„Wenn wir nur angenehm leben können, was kümmert es uns weiter, ob der oder jener der Imâm ist?“⁴

II.

Die religiösen Bedenken räumten fromme Theologen mit ihren Ḥadîthen aus dem Wege. Wir werden uns nun mit dieser auf die Entwicklung des Staatslebens im Islam überaus einflussreichen Schicht von beschwichtigenden Traditionen beschäftigen. Der Leser wird die Beobachtung machen können, dass dieselben verschiedene Grade⁵ der Vermittlung veranschaulichen, welche hier streng auseinander zu halten nicht nöthig erscheint. Alle verfolgen den gemeinsamen Zweck, zu lehren, dass man sich selbst dem ruchlosen Regiment widerstandslos unterwerfen müsse und es allein Gott zu überlassen habe, die ihm nicht gefälligen Herrscher zu stürzen. Bereits Abû Jûsuf hat in seinem Sendschreiben an Hârûn al-Rashîd die in diese Reihe gehörenden Lehren gesammelt;⁶ auch in Al-Shejbânî's Werk über das Kriegerrecht findet man eine Sammlung derselben.⁷ „Wer von seinem Herrscher etwas missbilligt, der möge es in Geduld ertragen, denn wer die Botmässigkeit auch nur um eine Spanne verlässt, der sirbt wie ein Heide“.⁸ „Wenn eine Zeit lang eine tyrannische Regierung besteht, so ist dies besser, als eine Weile Revolution“.⁹ „Wer sich von der Gesamtheit lossagt eine

1) Al-Masûdî V, p. 71, 6.

2) *ibid.* p. 174 penult.

3) vgl. bei Kremer, *Gesch. der herrsch. Ideen des Islams* p. 356 unten.

4) Al-Ṭabarî III, p. 890.

5) In die oppositionelle Lehre ragt noch folgendes Ḥadîth hinein: „Man fragte den Propheten: Dieser dein Vetter Mu‘âwija befiehlt uns, dies und jenes zu thun; sollen wir ihm gehorchen? Gehorche ihm, so sprach der Prophet, im Gehorsam gegen Gott, widersetze dich ihm in der Widersetzlichkeit gegen Gott“, Abû Dâwûd II, p. 131.

6) *Kitâb al-charâğ* p. 5 ff.

7) *Wiener Jahrbücher der Literatur* XL, p. 58 f.

8) B. *Fitan* nr. 2.

9) Mâlik b. Anas, bei Al-Maḳḳari I, p. 900, 4 *sultân ġâ‘ir muddatan chejr min fitnati sâ‘a*. Aehnliches wird auch als Wahlspruch des ‘Amr b. al-‘Âṣî angeführt: *sultân zalûm ġashûm chejr min fitna tadûm* (Al-Jâ‘ûbî II, p. 263, 14); bei Al-Mejdânî I, p. 313 ult. als *muwallad* angeführt).

Spanne weit, der hat den Strick des Islam (Zeichen der Unterwürfigkeit) abgeworfen“. „Die Hölle hat sieben Pforten, die eine ist für jene bestimmt, welche das Schwert gegen meine Gemeinde (ummatî) ziehen“.¹ „In meiner Gemeinde werden einstens viele, sehr viele Schlechtigkeiten überhandnehmen, wer aber die gemeinsame Sache der Muslimîn zu spalten unternimmt, den tödtet mit dem Schwerte, wer es auch immer sei“. „Wie werdet ihr euch verhalten — so lässt man den Propheten fragen — wenn nach mir folgende Herrscher von dieser Beute sich aneignen werden (d. h. wenn sie den Staatschatz verprassen werden)?“ „Dann werden wir — so antwortet der Befragte — das Schwert auf die Schulter nehmen² und mit demselben kämpfen (gegen die Herrscher), bis dass wir dir wieder begegnen“. „Ich aber — entgegnet der Prophet — werde dir etwas anzeigen, was besser ist als dies: Harre aus, bis du mir wieder begegnest!“ „Man müsse jedem Emir Heerfolge leisten, ob er gerecht oder ruchlos ist (barran kâna au fâgiran) und hinter jedem Muslim das Şalât verrichten, gleichviel ob er gerecht oder ruchlos ist“.³ „Haltet euch an den Gehorsam gegen euere Vorgesetzten und widersetzt euch nicht, denn ihnen gehorsamen heisst Gott gehorsamen, sich gegen sie auflehnen ist soviel, als sich gegen Gott auflehnen. . . . Wenn jemand euere Angelegenheiten verwaltet und gegen Gottes Gehorsam verstösst, so komme über ihn der Fluch Gottes (d. h. Gott wird ihn zu bestrafen wissen, aber ihr dürft den Gehorsam nicht versagen)“.⁴ Demjenigen, der das sunna-widrige Auftreten des Vertreters der Obrigkeit missbilligt, wird der Ausspruch des Propheten zugerufen: „man ahâna sultâna-llâhi fî-l-arđi ahânahu-llâhu“ „Wer die Regierung Gottes auf Erden geringschätzt, den wird Gott erniedrigen“.⁵ „Schmähet nicht die Regenten, denn handeln sie gut, so gebührt ihnen der Gotteslohn und euch liegt Dankbarkeit ob; handeln sie schlecht, so lastet auf ihnen die Sünde und euch liegt die Ausdauer ob; sie sind die Zuchtruthe, mit welcher Gott jene heimsucht, die er heimsuchen will; setzet der Heimsuchung Gottes nicht Zorn und Empörung entgegen, sondern empfanget sie mit Demuth und Unterwürfigkeit“.⁶ Aus diesem Gesichtspunkte betrachten die Vertreter dieser Ansichten den Tyrannenmord für verpönt: „Al-Ĥaġġâġ ist eine von Gott verhängte Strafe, gehet der Strafe Gottes nicht mit dem Schwert entgegen“.⁷ Im allgemeinen wird den Recht-

1) Al-Tirmidî II, p. 191, 15.

2) vgl. B. Ġizja nr. 18 wađa'nâ asjâfanâ 'alâ 'awâtikînâ.

3) Abû Dâwûd I, p. 252. II, p. 183, vgl. B. Ġizja nr. 4.

4) Ibn Ĥaġar IV, p. 319.

5) Al-Tirmidî II, p. 35.

6) Bei Al-Faĥrî ed. Ahlwardt p. 40.

7) Al-'Iġd III, p. 22 unten.

gläubigen eingeschärft, zur Zeit politischer Aufstände und Umwälzungen (fitan) sich bei keiner Partei zu betheiligen, sondern ruhig zu Hause zu bleiben und in Ergebung und Ausdauer (ṣabr) das Ende abzuwarten. „Der Sitzende¹ ist besser als der Stehende, der Stehende besser als der Gehende, der Gehende besser als der Strebende“.² „Seiet Stubenhocker“ kûnû aḥlâsa³ bujûtikum. „Selig ist, wer den öffentlichen Bewegungen aus dem Wege geht (inna-l-sa'îd laman ḡanaba-l-fitan),⁴ und ist man gegen seinen Willen durch die Rebellen zur Bekundung seiner Gesinnung gezwungen worden, „so sei man lieber 'Abdallâh der Getödtete, als 'Abdallâh der Todtschläger“.⁵ Man möge zur Zeit der Fitna „seinen Bogen zerbrechen, die Sehnen zerreißen“, „ein hölzernes Schwert⁶ zur Hand nehmen“ u. s. w.,⁷ am liebsten aber sich vor solchen Revolutionen in die entlegensten und unbequemsten Schlupfwinkel zurückziehen,⁸ um nur nicht in die Bewegung hineingezogen zu werden. In diese Gruppe gehören die Traditionen, in welchen die Gläubigen ermahnt und getröstet werden, dass, wenn es nicht möglich ist, das herrschende Schlechte mit Hand und Zunge zu verändern, es genüge, im Herzen dagegen zu protestiren.⁹ „Wer Augenzeuge davon ist und es missbilligt, wird als jemand betrachtet, der es nicht mit angesehen hat“ (man shahidaha wakarihahâ kaman ḡâba 'anhâ).¹⁰

Dies waren allgemeine Grundsätze, welche die Theologen zur Unterstützung der bestehenden Ordnung und zur Verhütung bürgerlicher Wirren dem Volke gaben. Sie waren auch bemüht, für diese allgemeinen theoretischen Lehren praktische Beispiele aus der alten Geschichte des Islam

1) vgl. die Rede des Abû Mûsâ al-Ash'arî an die Kufenser, Abû Ḥan. Dîn. p. 154, 5, dort heisst es, „der Liegende (al-na'im) ist besser als der Stehende“. Für diesen Gebrauch von nâma in der ältern Sprache, Dozy, Supplém. p. 790^a, vgl. Oesterr. Monatschr. f. den Orient XII (1885) col. 209^a ḡâ'im wanâ'im, Jâkû't IV, p. 594, 13.

2) Al-Tirmidî II, p. 31.

3) Auch ḥilsa bejtika im Singular; für die Erklärung s. Scholien zu Abû-l-'Alâ Saḡḡ al-zand II, p. 156 v. 1, vgl. ḥils min aḥlâs bejtihî, Abû Ḥan. Dîn. p. 234, 19.

4) Abû Dâwûd II, p. 133.

5) Ibn Kutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 182.

6) Es liegt nahe, hier an einen Zusammenhang mit der bei Van Gelder, Mochtâr de vaalsche profect (Leid. 1888) p. 72 erörterten Thatsache zu denken.

7) Al-Tirmidî II, p. 32.

8) B. Îmân nr. 10 (12). Unter diesem firâr min al-fitan ist daher nicht die Flucht vor moralischen Versuchungen (Krehl, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam, Leipzig 1877, p. 36) zu verstehen, sondern die Vermeidung der Auflehnung gegen die Obrigkeit.

9) ZDMG. XLI, p. 57 Anm. 1.

10) Abû Dâwûd II, p. 142.

anzuführen, an welchen gezeigt werden sollte, dass fromme Muhammedaner der patriarchalischen Zeit das politische Leben und die Wirrnisse desselben unter dem Gesichtspunkte dieser friedliebenden Lehre betrachteten. Da berichtet Al-Aḥnaf b. Kejs: Ich zog aus, um „diesem Manne“ (nämlich ‘Alī vor der Kameelschlacht) behülflich zu sein. Da begegnete mir Abū Bakra und sprach: „Wohin gehst du?“ „Ich will diesem Manne zu Hülfe kommen“. „Kehre um!“ entgegnete Abū Bakra; ich hörte den Propheten sprechen: „Wenn zwei Muslime gegen einander das Schwert ziehen, so gelangen sie beide, der Mörder und der Ermordete, ins Höllenfeuer“.¹ Und als Nâfi‘, Client des Ibn ‘Omar, der sich an der Revolte des Ibn al-Zubejr nicht betheiligen wollte, über sein ablehnendes Verhalten gegenüber dieser gegen das ruchlose Regiment in Syrien gerichteten Erhebung befragt wurde, lässt man ihn antworten: „Es heisst im Koran 2: 189 ‘Bekrieget sie (die Ungläubigen), damit es keine Empörung gebe und damit die Unterwürfigkeit Gotte zukomme’. Wir haben nun gekämpft, um der Empörung ein Ende zu machen und das Dîn Gottes zum Siege zu führen. Euer Krieg führt zur Empörung und dazu, dass das Dîn nicht Gottes sei“.²

Alle diesbezüglichen religiösen Berichte überragt an Deutlichkeit der folgende — auch dieser ist an Nâfi‘ angeknüpft. Als die Medînenser den Umejjaden Jezîd b. Mu‘âwija der Chalifenwürde verlustig erklärten, da sammelte der Sohn ‘Omar’s (dessen Client Nâfi‘ war) seine intimen Genossen und seine Kinder und redete sie so an: „Ich habe den Propheten sagen hören, dass am Tage der Auferstehung vor jedem Treubruchigen eine Fahne aufgehisst werden wird.“³ Nun wir haben diesem Manne (Jezîd) die Huldigung geleistet auf Gott und seinen Gesandten. Ich kenne aber keine grössere Perfidie,⁴ als dass man einem Menschen die Huldigung leiste auf Gott und seinen Gesandten und ihm dann mit den Waffen in der Hand entgegenziehe“.⁵ Diese Erzählung soll den Gläubigen aller Zeiten die Lehre geben, dass die schuldige Pflicht des Unterthanengehorsams selbst dem bösesten Herrscher,

1) B. Dijât nr. 2 = Fitan nr. 10.

2) B. Tafsîr nr. 14, vgl. nr. 103 Schluss, zu Sure 8: 33.

3) s. Th. I, p. 15, zu den Nachweisen Anm. 2 hinzuzufügen: B. Ġizja nr. 22, Abū Dâwûd I, p. 275, Al-Dârimî p. 338. Die Nachricht von der Aufhissung der Fahne in der Ġâhiliġja scheint einer poetischen Figur ihren Ursprung zu verdanken; vgl. wajurfa‘ lakum fî kulli maġma‘atin liwâ‘u, Zuhejr 1: 63 (ed. Landberg p. 165 v. 4), idâ mâ râjatun rufîat limaġdin, Al-Shammâch, Aġ. VIII, p. 106, 21 = Tahdîb p. 418 penult.

4) Die lectio vulgata ist ‘udran, derselben ist aber die Variante ġadran vorzuziehen.

5) B. Fitan nr. 22. Die Parallelstellen zu den hier angeführten Traditionen sind bei Muslim IV, p. 280—288.

den es je gegeben, nicht verweigert werden dürfe.¹ Das sollten sich die Leute merken, die im Ungehorsam gegen die, nach ihrer Ansicht, unreligiöse Obrigkeit eine Tugend suchten und in ihrer Bekämpfung die Märtyrerkrone erlangen zu können glaubten. Dieser Bestrebung sollte ja auch die Wandlung des Begriffes des „Märtyrers“ dienen, von welcher wir in einem der Excurse zu diesem Bande weitläufiger sprechen.

Wir haben die obige Gruppe von Traditionssätzen ohne chronologische Schichtung angeführt, weil die Vollziehung einer solchen in Ermangelung einer, wenn auch nur relativ zuverlässigen chronologischen Handhabe in sicherer Weise kaum möglich wäre. Man darf aber voraussetzen, dass der Grundgedanke jener Hadîth-gruppe in das I. Jahrhundert zurückreicht, jene Zeitepoche, in welcher der Widerspruch zwischen dem Geist der Regierung und den Idealen der Frommen am tiefsten empfunden werden konnte. Leute, welche nicht vom Trotz eines Sa'îd b. al-Musajjib beseelt waren, sondern wie jene gefügigen Theologen, die wir kennen lernten, einen modus vivendi mit den Mächtigen billigten, haben wohl zu jener Zeit die Traditionen verbreitet, deren Inhalt die Unterwerfung unter die faktische Herrschaft anrieth. Auch die Regierung jener 'abbâsidischen Chalifen, welche, ohne jedoch das religiöse Leben zu beeinträchtigen, in der Formulirung des Offenbarungsdogmas von den Wegen der gangbaren Orthodoxie abwichen und die Vertreter der letztern verfolgten, geben Gelegenheit, über das Verhältniss der religiösen Gemeinde zu solchen Herrschern Betrachtungen anzustellen und die versöhnlicheren Elemente unter den Frommen im Interesse des Gemeinwohles zur weitem Entwicklung jener beschwichtigenden und ausgleichenden Grundsätze zu veranlassen.

Es offenbart sich auch in diesen Grundsätzen der Einfluss, den die Theologen dem Iğmâ' zueigneten, dessen Beachtung — wie wir am Schluss des vorigen Kapitels gesehen — aus mancher theologischen Verlegenheit herauszuhelfen berufen war. Gegen den von der Gesamt-Umma anerkannten Herrscher dürfe man sich nicht auflehnen, selbst wenn derselbe im Sinne strenger religiöser Ansprüche das Recht auf den Namen eines muhammedanischen Regenten eingebüsst hätte.

1) Die spätere orthodoxe Theologie zog auch die theoretischen Consequenzen dieser Lehre. Die Frage, ob man jenen Jezîd schmähen dürfe, wird erstlich erwogen und nach Maassgabe des Verbötes der „Schmähung der Genossen“ (sabb al-şahhâba, vgl. Beiträge zur Literaturgeschichte der Şhî'a p. 19—20) entschieden; darüber weitläufig bei Al-Damîrî II, p. 266, Al-Ķaşţallânî V, p. 117 f., X, p. 193. Im V. Jahrhundert geht ein hanbalitischer Theologe, 'Abd al-Mugîth b. Zuhejr al-Ħarrî (st. 483), so weit, ein Buch fî fadâ'il Jezîd (über die Vorzüge des Jezîd) zu veröffentlichen, wodurch er sich die heftige Polemik des Ibn al-Ķauzî zuzieht (Ibn al-Athîr XI, p. 230).

Wie mächtig der Grundsatz des *Iǧmāʿ* in der Beurtheilung politischer Verhältnisse die Gesinnung der Muhammedaner beeinflusste, werden wir jetzt noch an einem andern Beispiele beobachten können.

III.

Der orthodoxe Islam hatte ein Interesse daran, das Princip der Erblichkeit der Chalifenwürde im Bewusstsein des gläubigen Volkes nicht Wurzel fassen zu lassen. Die ʿabbāsīdische Regierung bedeutete wohl den Sieg des legitimistischen Princips, und die Träger der religiösen Lehre liehen dieser Dynastie ihre Unterstützung, aber nicht als Vergegenwärtigern der Legitimität, sondern als den actualen Besitzern der Macht, deren Berechtigung durch die übereinstimmende Huldigung der Gemeinde (*iǧmāʿ al-umma*) erwiesen ist.¹ Einzig und allein dies *Iǧmāʿ* ist nach der Lehre des orthodoxen Islam das Maass der Berechtigung des Herrschers.² Der *Imām*, den der Wille der Gesamtgemeinde anerkennt — *al imām al-muǧtamaʿ ʿalejhi* — ist der rechtmässige.³ *Al-imāma lā tanʿakid illā bi-iǧmāʿ al-umma ʿan bikrat abīhim*:⁴ so lehrte man namenlich gegenüber denjenigen, welche die Legitimität auf die ʿalīdische Familie beschränken wollten.⁵ Wollte man nicht die Rechtmässigkeit der ersten drei Chalifen und des gesammten umejjadischen Chalifates in Zweifel ziehen, und hierdurch gleichsam an der Rechtscontinuität des muhammedanischen Staatslebens im I. Jahrhundert in bedenklicher Weise rütteln — und dies wollten

1) Nach Kremer, *Gesch. der herrsch. Ideen d. Islams* p. 409, soll diese Anschauung in den Ideenkreis des alten Araberthums zurückreichen. Man darf in diesem Zusammenhange einen bereits im Islam lebenden, aber nichts destoweniger echt-arabischen Dichter, ʿAbdallāh b. Abī Thaʿlab, anführen: (*Hudējl.* 242: 63) „*Imām un iǧmāʿ al-umma lā tanʿakid illā bi-iǧmāʿ al-umma ʿan bikrat abīhim*“.

2) vgl. *Al-Ṭabarī* II, p. 177 (*Ibn ʿOmar* zu *Muʿāwija*). Das Vererben der Herrscherrechte bezeichnen die Frommen als *Sunnat Kisrā wa Kej̄sar* (die Sunna heidnischer Reiche), *Al-Sujūṭī*, *Taʿrīḥ al-chulafāʾ* p. 76, 2. 78, 6 u.

3) *Fragmenta hist. arab.* p. 145, vgl. eine Aeusserung *Maʿmuns* über das Verhältniss des Chalifates zum *Iǧmāʿ al-umma*, *Al-Masʿūdī* VII, p. 41 ff. Man legt solche Aeusserungen nicht ohne Absicht gerade ʿabbāsīdischen Regenten in den Mund. Noch in den Zeiten des ägyptischen Scheinchalifates wurde auf dies *Iǧmāʿ* mit nicht unbedeutendem Applomb hingewiesen; siehe die Huldigungsurkunde bei *Al-Sujūṭī* l. c. p. 199.

4) *Al-Shahrastānī* p. 51. Wer, wie *Ibrāhīm al-Nazzām* *ibid.* p. 39 (vgl. oben p. 87 Anm.) die Competenz des *Iǧmāʿ* leugnet, bekennt sich zugleich zur Lehre von der Unrechtmässigkeit der ersten Chalifen.

5) vgl. auch *Snouck Hurgronje*, *Kritik der Beginselen* 2. St., p. 65. 68 (Sonderabdruck).

die orthodoxen Lehrer nicht¹ —, so musste man das Iǧmâ' al-umma, auf welches sich die Berechtigung jener Epochen der vor-'abbâsidischen Geschichte stützte, als den ausschliesslich competenten Maassstab in der Beurtheilung der politischen Verhältnisse im Reiche gelten lassen. Nur dies allein konnte als Sunna gelten; die Auflehnung gegen die Regierung, der Umsturz, und würde er auch theoretisch durch legitimistische Argumente gestützt, ist Fitna, und wird als solche der Sunna entgegengesetzt.²

Die 'abbâsidischen Herrscher selbst und ihre politischen Vertreter und Propagandisten haben natürlich gegen die Umejjadenherrschaft das Recht der Legitimität geltend gemacht und unter dem Banner dieses Princips kämpfend die muhammedanische Welt unter ihr Scepter gebracht. Wer die Chuṭba's kennt, welche die Historiker aus der ersten Zeit der Herrschaft des Hauses 'Abbâs erwähnen, weiss, dass es vorzugsweise das Argument der Erbberechtigung ist, von welcher die Kanzeln in jener Zeit widerhallen.³ Man muss in Betracht ziehen, dass auch die Umejjaden und ihre Anhänger sich alle Mühe gegeben hatten, für die Berechtigung ihrer Dynastie genealogische Momente ins Treffen zu führen.⁴ Sie hielten sich für edler als die nächste Prophetenfamilie und konnten es nicht verwinden, wenn man diese als den edelsten Zweig des Kurejsh-stammes pries. Der Dichter Ibn Mejjâda erhielt Geisselhiebe, weil er in einem Gedichte die Sippe Muhammeds den Banû Merwân vorsetzte.⁵ Den Ueberresten solcher Anschauungen sollte mit dynastischem Ḥadîth entgegengearbeitet werden. Das vollkommenste und in seiner Absichtlichkeit durchsichtigste Ḥadîth dieser Art⁶ ist folgendes:

Ġubejr b. Muḥ'im berichtet, dass er unā 'Othmân b. 'Affân den Propheten darüber zur Rede stellten, dass er das Fünftel der Kriegsbeute (welches nach Sure 8: 42 dem Propheten selbst, den nächsten Anverwandten

1) Hat man ja eine ganze Schaar von Ḥadîthen erdichtet, in welchen die Aufeinanderfolge des Abû Bekr, 'Omar und 'Othmân unverhüllt ausgesprochen wird; z. B. B. Adab nr. 117. Ein bemerkenswerthes Zeichen dieser Gesinnung bietet der Umstand, dass die Kirchenmänner unter Al-Muṭaḍid die Promulgirung des antiemejjadischen Edictes (s. oben p. 47) des Chalifen mit Erfolg hintertrieben. Al-Ṭabarî III, p. 2164 unten. 2177 unten.

2) Al-Ja'kûbî II, p. 355, 9 raǧul tarfa'uhu-l-fitna wataḍa'uhu-l-sunna.

3) z. B. ibid. II, p. 422 oben.

4) Die ganze Rüstkammer solcher Argumente eröffnet in einer markigen Ansprache Abû Saḥr al-Hudâlî, Aǧ. XXI, p. 145 oben.

5) Aǧ. II, p. 102, 5 ff. vgl. einen Vers des A'shâ Hamdân Aǧ. V, p. 160, 16 mit Bezug auf die B. Merwân: wachejra Kurejshin fi Kurejshin arûmatan * wa'akramahum illâ-l-nabijja Muḥammadan.

6) Zur Beleuchtung dieser Stelle ist der Briefwechsel zwischen Mu'âwija und 'Alî zu vergleichen bei Abû Ḥanîfa Dîn. p. 199, 17. 200, 4—6.

— li dî-l-ḳurbâ — desselben, sowie den Armen und Waisen zuzukommen hat) zwischen den B. Hâshim und den B.-l-Muṭṭalib auftheilte. Ich sagte: O, Gesandter Gottes! du hast unsere Brüder, die B.-l-Muṭṭalib, betheiliget, uns aber hast du nichts gegeben, während doch unsere und ihre Verwandtschaft zu dir dieselbe ist“. Darauf antwortete der Prophet: „Die B. Hâshim und die B.-l-Muṭṭalib sind einerlei“. ¹ Ġubejr sagte: „Die B. ‘Abd Shams und B. Naufal betheiligte er von diesem Fünftel gar nicht, sowie er die B. Hâshim und die B.-l-Muṭṭalib betheiligte“. ²

Man kann den dynastisch-legitimistischen Charakter dieses Ḥadīth nicht verkennen. Die Nachkommen der Linie ‘Abd Shams, des Ahnen der Umejjaden, sollen gegen die seines Bruders Hâshim, von dem die ‘Abbâsiden abstammen, zurückgesetzt werden. — Aber auch den ‘Alīden gegenüber waren familienrechtliche Argumente zur Geltung zu bringen. Es ist merkwürdig, dass die weltliche poetische Literatur, deren Vertreter die ‘Abbâsiden durch ihre reichlichen Gaben grossgezogen, von dem Vortrag dieser Argumente erfüllt ist.

Es handelt sich vorzugsweise darum, die Legitimität der ‘Abbâsiden den ‘Alīden, den eigentlichen legitimistischen Prätendenten, gegenüber zurückzuweisen. Diese, welche niemals auf das Iḡmâ‘ al-umma sich zu berufen im Stande waren, sondern immer nur die Candidaten einer Fraction des Islam waren, mussten, um die Berechtigung ihrer Ansprüche nachzuweisen, die Erbllichkeit der Chalifenwürde behaupten und dieselbe für eine ihrer Linien — deren gab es gar viele ³ — in Anspruch nehmen. Die ‘abbâsidischen Chalifen, welche in der ersten Zeit des Emporkommens ihrer Dynastie immerfort sehr eifersüchtig auf jede Huldigung blickten, die man den ‘Alīden entgegenbrachte ⁴ und beständig durch das Gespenst der ‘alīdischen Umtriebe beunruhigt wurden — verstand sich doch gegenüber denselben Al-Ma‘mûn zu einer gefährlichen Concession — liessen sich recht gerne von ihren Hofpoeten und Schmeichlern Argumente gegen die Berechtigung ihrer Thronrivalen vordeclamiren. Sie dachten wohl, dass durch dieselben vertretene Ideen auf diesem Wege leicht ins Volk dringen könnten. Hârûn al-Rashīd, so hören wir, verlangte von seinen Dichtern, „dass sie sein eigenes Lob mit der Zurückweisung der Berechtigung der Nachkommen ‘Alī’s und mit Angriffen gegen dieselben verbin-

1) B. Manâḳib nr. 3.

2) Abû Dâwûd II, p. 21. vgl. die Commentare zu der angeführten Koranstelle (Al-Bejḏâwî I, p. 367, 24).

3) „Keine Familie der Welt hat mehr männliche Abkömmlinge, als die des Abû Ṭâlib“ Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 75, 8.

4) vgl. z. B. Aḡ. XXI, p. 120, 19.

den“.¹ Diese Nachricht macht uns die Erscheinung erklärlich, dass wir in den Dichtungen der ‘abbäsiden Hofpoeten so vielen erbrechtlichen Subtilitäten begegnen. In diesen poetischen Kreisen wird ein Argument breitgetreten, welches darin gipfelt, dass auch vom Standpunkte der Erbberechtigung die Nachkommen des Oheims des Propheten (‘Abbās) mehr Erbansprüche haben, als die Nachkommen des Tochtermannes,² oder dass dem Oheim die Erbfolge eher gebührt als dem Ohmssohne.

„Ist wohl der Oheim des Propheten in der genealogischen Reihenfolge ihm nächstehend oder der Oheimssohn;

Und welcher von ihnen ist seiner Nachfolge würdiger, und wer hat das Recht der Erbfolge zu beanspruchen?

Wenn nun ‘Abbās mehr Recht hierauf hätte und ‘Alî auch nachher auf eine Verwandtschaft bestände,³

So mögen denn die Söhne des ‘Abbās seine Erben sein, wie denn der Ohm den Ohmssohn von der Erbschaft verdrängen muss“ —

dies Gedicht wird auf Veranlassung der Barmekiden vom Dichter Abbân b. ‘Abd al-Ḥamîd⁴ vor Hârûn al-Rashîd vorgetragen.⁵

Noch weiter ging Al-Mu‘ammal, ein Hofdichter des Mahdî; der beruft sich noch obendrein auf den Koran, um zu beweisen, dass ‘Abbās der richtige Erbe des Propheten war (wârithuhu jakînan);⁶ und für ein Honorar von zehntausend Dirham — Abbân erhielt vom freigebigen Hârûn das doppelte — konnte der schwachköpfige Al-Mutawakkil folgendes erbrechtliche Lehrgedicht von Merwân b. Abî-l-Ġanûb zu hören bekommen:

„Euer ist das Erbe Muhammeds, und durch eure Gerechtigkeit wird das Unrecht verbannt;

„Die Kinder der Töchter wünschen die Chalifenrechte, aber ihnen gebührt davon nicht, was unter den Nagel geht;

„Der Tochtermann ist kein Erbe, und die Tochter erbt nicht das Imâmat;

„Und jene, die euer Erbe beanspruchen, erben nichts als Reue“.⁷

1) Aġ. XII, p. 17, 9.

2) Al-Mubarrad p. 284 werden Gedichte mit ähnlicher Tendenz in ältere Zeiten zurückverlegt; vgl. Merwân b. Abî Ḥafsa in Aġ. IX, p. 45, 16.

3) Die Uebersetzung dieses Halbverses: „wakâna ‘Alijjun ba‘da dâka ‘alâ sabab“ gebe ich nur mit äusserster Reserve; man vgl. auch nasabuhum wasababuhum, Aġ. XXI, p. 145, 2.

4) Th. I, p. 198.

5) Aġ. XX, p. 76, vgl. XII, p. 18, 13. 18. 20.

6) Aġ. XIX, p. 148, 6 v. u., oder wie ein anderer Dichter (mit Hinblick auf die Erbansprüche der ‘Alîden) sagt: dass die ‘Abbāsiden seien: wârithû-l-nabijji bi‘amri-l-ḥaḳḳi ġejri-l-takâdubi, Aġ. III, p. 91, 4 v. u.

7) Al-Ṭabarî III, p. 1466.

In diesem Sinne hören bisweilen die ʿAbbāsiden sehr gerne von ihren Schmeichlern, dass sie nicht nur Nachkommen des Oheims des Propheten sind, sondern als directe Nachkommen Muhammeds betrachtet werden können:

„humâ-bnâ rasûli-llâhi wabnâ-bni ʿammihî * faḡad karuma-l-ġaddâni wal-abawâni.¹

Durch solche selbstangeregte und gebilligte Schmeichelei sollte die Thatsache, dass sie nicht Descendenten, sondern nur Agnaten des Propheten sind, vergessen gemacht werden. Im allgemeinen war jedoch der Nachweis stärkerer Erbberechtigung nicht die alleinige Karte, welche die ʿAbbāsiden ausspielten; viel gewichtiger und im Gesamtbewusstsein des Volks für sie sprechend war der Umstand, dass jeder von ihnen durch das Iġmâʿ der Gemeinde Muhammeds als der rechtmässige Imâm anerkannt wurde.² Dies war die festeste Stütze des Beherrschers des muhammedanischen Reiches. Diese Anschauung wurde zumeist von den Theologen propagirt. Nicht ungerne haben sie wohl — wie wir an einem Beispiele gesehen haben — in ihren Ḥadīthen die vollständige Unwürdigkeit der gottlosen Umejjaden gelehrt. Den ʿAliden gegenüber bestrebten sie sich, im Interesse der herrschenden Dynastie die Belanglosigkeit erbrechtlicher Gesichtspunkte zu betonen. Die Würde des Chalifen könne nicht der durch Blutsverwandtschaft dem Propheten nächstberechtigte Erbe antreten. Um einer gegentheiligen Lehre alle Möglichkeit von vornherein abzuschneiden und die Frage des Chalifats dem Bereiche erbrechtlicher Subtilitäten zu entziehen, musste die Tradition das Princip statuiren, dass nichts, was dem Propheten gehört, Gegenstand der Vererbung sein könne. Niemand ist sein Erbe, zunächst in privatrechtlicher Beziehung und infolge dessen auch mit Bezug auf sein Herrscheramt. So wie sein Vermögen dem Staatsschatz anheim fällt, eben so hat über die Nachfolge die Gemeinde zu entscheiden.

Dieser Grundsatz wird in folgendem Ḥadīth bethätigt, welches für unsere Studien auch dadurch von besonderem Interesse ist, weil wir an ihm auch die Beobachtung machen können, wie viel tendenziöse Polemik sich in späteren Zeiten in die Hülle der verschiedenartigen exegetischen Behandlung der Texte eingeschlichen hat. In einem auf Mâlik b. Anas zurückgeführten Ḥadīth des Abû-l-Jaman b. Nâfiʿ heisst es: „Während ʿOmar b. al-Ḥaṭṭâb mit Mâlik b. Aus im Gespräch begriffen war, meldete der Thürsteher den Jarfâ b. ʿOthmân, ʿAbd al-Raḡmân b. ʿAuf, Zubejr b. al-ʿAwâmm und Saʿd

1) Aġ. XXI, p. 130, 11. Auch der Chalife Al-Wâthiġ wird von seinem Hofdichter ʿAlî b. al-Ġahm (ibid. p. 255, 13) als „Sohn des Herrn der Herren“ (d. i. Nachkomme des Propheten) angeredet: Ilârûnu jâ-bna sejjidi-l-sâdâti.

2) Aġ. VIII, p. 177, 9 v. u. (chilâfa) ġamaʿta bihâ ahwâʿa unmati Aḡmada.

b. Abî Waḳḳâs; dieselben wurden eingelassen. Später wurden auch 'Alî und 'Abbâs gemeldet, auch sie wurden eingelassen. Als sie nun vor dem Chalifen erschienen waren, riefen sie ihn als Schiedsrichter an in ihrem Streite betreffs des Hab und Gutes, welches der Prophet nach Besiegung des jüdischen Stammes der Banû Naḏîr vorgefunden und auf Gottes Befehl für sich behalten hatte. (Sie beanspruchten nämlich dies Vermögen als Erbtheil nach dem Propheten, dessen nächsten Anverwandten sie waren.¹⁾ Als die versammelten Besucher in 'Omar drangen, die Streitfrage zu erledigen, entschied er dieselbe mit Berufung auf Muhammed's Ausspruch in folgenden Worten: Ich beschwöre euch bei demjenigen, durch dessen Erlaubniss Himmel und Erde bestehen! wisst ihr denn nicht, dass der hochselige Prophet sagte: Wir (Propheten) lassen nicht erben (d. h. unsere Hinterlassenschaft fällt nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Hinterlassenschaften, welche nach bestimmten Gesetzen und Normen den Verwandten anheimfallen), was wir hinterlassen, ist fromme Stiftung (d. h. es gehört dem Schatze).² In einer Parallelstelle wird dieser Ausspruch durch eine andere Erzählung eingeleitet.³ Dort erzählt 'Â'isha, dass Fâtîma den Abû Bekr nach dem Tode des Propheten darum anging, dass er ihr ihr Erbtheil herausgebe, bestehend in dem Vermögen, welches der Prophet als seinen Antheil aus der Kriegsbeute erwarb. Da führte Abû Bekr der Erbwerberin gegenüber den Grundsatz an: „Wir hinterlassen kein Erbtheil, was wir hinterlassen, ist Stiftung“ (Lâ nûrith, mâ taraknâ ṣadaka).⁴

Dieser Satz, welcher — wie wir bereits eingangs angedeutet — über das blosse privatrechtliche Interesse hinaus die Absicht einschliesst, einem grossen staatsrechtlichen Princip zu dienen, ist der Shî'a unbequem, ihre staatsrechtliche Opposition gründet sich ja in erster Linie auf die Erbansprüche des 'Alî und der Fâtîma, und sie verdammt ja in der Usurpation der ersten Chalifen zuvörderst die Confiscation der Rechte der gesetzlichen Erben des Propheten. Sie ändert daher den unbequemen Satz in folgender Weise: lâ jûrath (passivisch) mâ taraknâ ṣadakat^{an} (eine Aenderung,

1) Dieser Streit zog sich bis tief in die Abbâsidenzeit hinein. 'Omar II. gab den 'Alîden das beanspruchte Gut, Jezîd II. confiscirte es wieder (Al-Jaḳûbî II, p. 366 unten). Al-Ma'mûn, der mit den 'Alîden pactirte, gab es ihnen wieder heraus (ibid. p. 573), Al-Mutawakkil zog es abermals als Staatsdomäne ein (Al-Balâdorî p. 30—32), bis dass der shî'a-freundliche Chalif Al-Muntaṣîr (248) die Ansprüche der 'Alîden wieder anerkannte (Al-Maṣ'ûdî VII, p. 303).

2) B. Mağâzî nr. 14. 40.

3) vgl. auch Al-Ṭabarî I, p. 1825, 9 ff. 1826, 14 mit der LA. nûrath.

4) B. Farḍ al-chums nr. 1. Abû Dâwûd II, p. 19—21. vgl. Al-Tirmidî I, p. 304.

welche in dieser transscribirten Form nicht genügend veranschaulicht werden kann). Durch diese graphische und syntaktische Correctur erhält der fragliche Grundsatz folgenden Sinn: „Was wir als Stiftung hinterlassen, wird nicht geerbt (aber alles übrige fällt unter das regelmässige Erbschaftsgesetz).¹ In der That stellt die Shī'a im Unterschiede gegen die sunnitische Anschauung die Lehre auf, dass das Vermögen der Propheten ebenso den Gesetzen des Erbrechtes unterworfen ist, wie das anderer Menschen. Um aber die Möglichkeit der shī'itischen Aenderung der in Rede stehenden Tradition zu verringern, haben sunnitische Traditionare vor das letzte Wort dieser Erzählung das Wörtchen fahuwa als Copula eingeschoben: mâ taraknâ fahuwa şadakat^{um}.² Wer mit dem arabischen Satzbau vertraut ist, versteht es, dass ein solches Einschiesel die shī'itische versuchte Wendung des Sinnes dieses Ausspruches geradezu ausschliesst.³

IV.

Wir werden im weitem Verlauf dieser Abhandlung auf die Thatsache noch zurückkommen, mit welcher freier Selbständigkeit die muhammedanischen Theologen dem in die kanonischen Sammlungen aufgenommenen Traditions-material gegenüberstehen. Aber des Zusammenhanges wegen wollen wir schon an dieser Stelle eine in diesen Kreis der Betrachtung gehörige Erscheinung vorwegnehmen.

Die muhammedanischen Theologen der spätern Zeit hielten die Ausschliessung der Erbllichkeit des prophetischen und königlichen Charakters des Muhammed für ein so cardinales Moment der orthodoxen Lehre, dass sie gegen jede Trübung derselben selbst in dem Falle ernste Opposition machen, wenn sie dadurch in Widerstreit gegen irgend einen Traditionssatz gerathen, aus welchem die gegentheilige Anschauung gefolgert werden könnte.

Die starre Zurückweisung eines jeden Versuches, die Würde des Muhammed als nicht auf seine eigene Person beschränkt und in derselben abgeschlossen, sondern auch in Nachkommen fortwirkend zu betrachten, ist der hauptsächlichste Unterschied zwischen der orthodoxen Lehre und der jener Secten, welche sich auf 'alidischer Grundlage aufbauten. Die Grundidee, welche diese Partei vertrat, ist das Princip der Erbllichkeit der prophetischen Würde und der Herrschaft im Reich, welche sie für

1) Al-Kaşallânî V, p. 215. VI, p. 315.

2) Al-Muwaţţ'a' IV, p. 231 bietet in ihrer Vulgata diese LA.: la nûrith, mâ tarakna fahuwa şadakat^{um}. In der Shejban. Recension p. 317 fehlt fahuwa. Dieses Einschiesel auch bei Abû Dâwûd II, p. 21 Ende des Kapitels.

3) Man vgl. Al-Maş'ûdî III, p. 56.

die Familie Muhammed's in der Linie der Fâtîma zu erkämpfen strebte. Da nun Annahme oder Ablehnung dieses Principes zur Kampfparole wurde zwischen den Parteien, so mussten die Orthodoxen dahin streben, dass die Tradition nichts darbiere, was den Anhängern des Hereditäts- und Legitimitätsprincipes als unanfechtbarer Titel dienen könnte. Was von 'Alî und seinen Kindern Schönes und Gutes im Namen des Propheten gesagt ward, das durfte aufrecht bleiben,¹ ja es haben orthodoxe Autoritäten in dieser Beziehung geradezu shi'itisch aussehende Traditionen propagirt. Hingegen sollte alles als entschieden unrichtig erklärt werden, worin die Ansprüche der Nachkommen 'Alî's auf besondere Heiligkeit und auf Rechte im Reich einen Anhaltspunkt finden könnten. Es musste demnach das Princip der Erblichkeit geistiger Würde überhaupt getilgt werden. Das Beispiel, welches wir anführen wollen, ist ein kennzeichnendes Zeugnis für diese Bestrebung, um so mehr, da es uns zeigt, dass die orthodoxe Theologie gegen solche Traditionen selbst in dem Falle ankämpfte, wenn es denselben, wie es bei ihrem anscheinend gleichgültigen Charakter nicht auffallen kann, gelungen war, in die kanonischen Sammlungen einzudringen.

Es ist nicht eben auffallend zu nennen, dass uns die orthodoxe Tradition, trotz ihrer kleinlichen Detailkrämerei in allen den Propheten betreffenden Dingen, von den Söhnen Muhammeds so wenig zu sagen hat, und dass eine unverkennbare Unsicherheit sie kennzeichnet in den wenigen Berichten, welche sie uns in diesem Punkte bietet. Starben ja die männlichen Kinder des Propheten alle im zartesten Alter. Die Nachrichten sind selbst darüber nicht einig, ob Ibrâhîm, der Sohn des Propheten, ein Kind der Koptin Maria oder der Chadîga gewesen sei. Dieser Ibrâhîm starb im Alter von 17—18 Monaten, er hatte noch nicht einmal sein Säuglingsalter (zwei Jahre) zurückgelegt. Hieran knüpft die Tradition folgende Bemerkung: „Hätte Gott beschlossen, dass es auch nach Muhammed noch Propheten gebe, so wäre Ibrâhîm am Leben geblieben, aber es giebt keinen Propheten nach Muhammed“.² Diese Tradition wird nun von manchen maassgebenden orthodoxen Theologen angefochten. Ibn 'Abd al-Barr (st. 463) sagt: „Ich weiss nicht, was dies bedeuten soll. Noah war Prophet, und alle Menschen stammen von Noah ab. Gälte es nun als ausgemacht, dass Prophetenkinder auch Propheten werden, so müssten alle Menschen Propheten sein“.³ Noch schärfer polemisiert Al-Nawawî (st. 676)

1) Abû Mûsâ führt folgenden Ausspruch des Propheten an: „Ich und 'Alî und Fâtîma und Hasan und Husejn werden am Tage der Auferstehung auf meinem Zelt-dache am Fusse des Gottesthrones stehen“ Al-Zurkânî IV, p. 174, vgl. ibid. I, p. 151.

2) B. Adab nr. 108.

3) Ibn Hâgar I, p. 188 nr. 394.

gegen diese Traditionen: „Wenn von einigen Alten der Satz überliefert wird: ‘Wäre Ibrâhîm am Leben geblieben, so wäre er auch Prophet geworden’¹ — so erklären wir dies für nichtig, für einen gewagten Eingriff in die Geheimnisse Gottes, für eine kühne Vermuthung und gegen grosses gerichteten Angriff“.² Und dieser Satz stützt sich doch auf die Autorität von drei Genossen Muhammed’s. Daraus ist zu ersehen, wie die orthodoxe Theologie dem Versuche entgegentritt, die Möglichkeit des erblichen Charakters der geistigen Würde des Propheten verlauten zu lassen. Wir mögen jedoch nicht glauben, dass die Theologen bis ins V. Jahrhundert gewartet haben, um gegen ein Ḥadîth zu protestiren, aus welchem die Erblichkeit des Prophetencharakters gefolgert werden könnte. Nach ihrer Art haben sie der einen Tradition eine Gegentradition entgegengestellt, mit der Absicht, gegen die aus der erstern zu folgernden Lehre zu kämpfen. Als Gegen-ḥadîth glauben wir in unserm Falle den folgenden Ausspruch betrachten zu dürfen: „Gäbe es nach mir noch Propheten, so wäre es sicherlich ‘Omar“.³ Damit sollte dem Glauben von der Erblichkeit des heiligen Charakters in der Linie der Fâtîma entgegengetreten werden.⁴

V.

Aus den bisher berücksichtigten Momenten ist es ersichtlich, dass die Ḥadîth-bildung zur Zeit ihres Aufschwunges unter den ‘Abbâsiden zur Ausarbeitung traditioneller Aussprüche dienlich war, welche die Anerkennung der Principien, auf welche die Nachkommen des ‘Abbâs ihr Recht begründeten, fördern konnten. Was wir bisher gesehen haben, ist jedoch zumeist eine negative Begründung derselben zu nennen, die Erschütterung des Bodens, auf welchen sich die Gegner stellten. Nach unseren bisherigen Erfahrungen wird es nicht auffallend sein, dass wir auch aus dieser Zeit stammenden Tendenz-ḥadîthen begegnen, in welchen die Sache der Dynastie in viel directerer Weise unterstützt wurde.

Wir haben bereits oben p. 99 eine solche dynastische Tendenztradition sehen können. Es giebt deren sehr viele, welche ihr Gepräge noch viel

1) In diese Gruppe ist auch die bei Abû Dâwûd II, p. 43 angeführte Tradition zu zählen, dass über Ibrâhîm das Todtengebet nicht gesprochen wurde (dies ist Privilegium von Propheten und Märtyrern).

2) Tahdîb I, p. 133 unten, vgl. Al-Ḳaṣṭallânî X, p. 124.

3) Al-Tirmidî II, p. 293. Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 196.

4) In späterer Zeit hat man sich nicht gescheut, die Worte auszusprechen: „könnte es noch nach Muhammed einen Propheten geben, so wäre es sicherlich Al-Ġazâlî“. Gesammelte kleine Schriften von Al-Sujûṭî. Hdschr. der Leidener Universität nr. 474 (8) fol. 6^a.

merklicher zur Schau tragen. Und solche Aussprüche zu münzen, war im Interesse der Anerkennung der Dynastie um so wichtiger, als auch die gegnerischen Parteien, zunächst die verschiedenen 'alidischen Fractionen, welche der Sache der 'Abbäsiden lange genug gefährlich waren, ihre Erdichtungen ins Volk brachten, um die Sache der Gegner auf religiösem Grunde zu discreditiren. Schon die Umejjaden fühlten sich gezwungen, ihre Hoftheologen in Bewegung zu setzen, um gegenüber den 'alidischen Ansprüchen religiöse Waffen zu erzeugen. Es mochte schwer halten, die im Bewusstsein fast aller Volksschichten geheiligten Personen des 'Alî und seiner Kinder, um deren Haupt man sehr früh begann, den Nimbus des Märtyrerthums zu zeichnen, in religiösen Formen zu verlästern. Man griff denn zu dem Auskunftsmittel, den heidnischen Urvater als vorbildlichen Typus seiner Nachkommen zu verunglimpfen. Man liess den Propheten sagen, dass Abû Tâlib, Vater des 'Alî, tief in der Hölle sitze: „vielleicht wird ihm meine Fürbitte am Tage der Auferstehung nützen, so dass er dann in eine Lache von Feuer versetzt wird, die ihm nur bis an die Fersen reicht, jedoch so heiss ist, dass ihm das Gehirn davon sieden wird“.¹ Natürlicher Weise haben dann dem gegenüber die Theologen der 'Aliden jene Unzahl von Traditionen erdichtet, die sich mit der Glorificirung des Abû Tâlib beschäftigen,² lauter Aussprüche aus dem Munde des Propheten. Es ist interessant die Fluth von Polemik zu beobachten, die sich in solche Gegentraditionen ergiesst.

Unter anscheinend ruhiger Oberfläche wogen in diesen Aussprüchen die heftigsten Kämpfe. Oft sieht man deutlich, wie ein Ausspruch direct gegen ein von den Gegnern verkündetes specielles Moment gerichtet ist. So spiegelt sich z. B. der Streit zwischen den Anhängern 'Alî's und den Gegnern, welche die Legitimität der Wahl des Abû Bekr vertheidigten, in zwei Gruppen von Traditionen wieder, welche je einem von den beiden die Ehre, der erste Anhänger des Propheten zu sein und zu allererst mit dem Propheten gebetet zu haben, vindiciren. Man kann diese beiden Gruppen von Traditionen bei Al-Ṭabarî neben einander finden. Keiner einzigen unter denselben ist der Stempel ihrer Tendenz so unverkennbar auf die Stirn gedrückt, als einem auf 'Abbâd b. 'Abdallâh zurückgeführten Ausspruch: Ich hörte 'Alî sagen: „Ich bin der Diener Gottes und der Bruder des Gottgesandten, ich bin der grosse Şiddîk, nach mir wird dies nur ein Lügner beanspruchen wollen, ich habe mit dem Propheten um neun

1) Sprenger, Moḥammad II, p. 74.

2) Eine grosse Auswahl findet man bei Ibn Ḥaġar IV, p. 214 ff. und ibid. p. 239. vgl. B. Ġanâiz nr. 81.

Jahre früher das Gebet verrichtet, als alle anderen Menschen“.¹ Man muss hierbei im Auge behalten, dass der Ehrentitel eines *Ṣiddîk* von der sunnitischen Tradition dem Abû Bekr gegeben wird.

Die Erdichtungen, welche in speciell umejjadischem Interesse hervortraten, ohne der allgemeinen Sunna zu dienen, sind aus Gründen, welche oben p. 45 berührt wurden, im nächsten Geschlecht unterdrückt worden; da galt es mehr, das ‘abbâsidische Herrscherrecht theologisch zu stützen. Auch dies Interesse wurde in Traditionen verkörpert, in welchen der Ahnherr der Dynastie, der „Ohm“, verherrlicht, vertheidigt, und gegenüber den Ahnen der gegnerischen Prätendenten herausgestrichen werden sollte. Wenn wir bedenken, dass mehrere der Chalifen selbst Interesse für Traditionsforschung und -verbreitung bezeugten (wir wissen ja jetzt, was dies bedeutet), so können wir begreifen, wie leicht solche Erdichtungen von der höchsten Stelle aus begünstigt und gefördert werden konnten. Der Chalife Al-Mahdî, der dritte ‘Abbâside (158 — 169), wird bei Ibn ‘Adî in der Liste der *Ḥadîth*-unterschieber erwähnt.² Al-‘Abbâs wird in solchen Mittheilungen, trotzdem er sich lange genug der Sache des Propheten widersetzt hatte,³ mit dem Heiligenschein umgeben. Zur Zeit der Regennoth soll ‘Omar in seinen Gebeten (*istiskâ’*) sich nicht mit der Berufung auf den Propheten begnügt, sondern den ‘Abbâs ins Treffen geführt haben, weil ihm derselbe besonders geeignet erschien, die Barmherzigkeit Gottes zu erwirken: „O Allâh! — so sagte er in seinem Gebete — wir pflegten uns sonst in unseren Bitten auf den Propheten zu berufen, und du hast uns Regen gespendet; heute berufen wir uns auf den Oheim des Propheten (Al-‘Abbâs), so spende uns doch Regen“. Und diese Berufung hat ihre Wirkung nicht verfehlt.⁴ Hier ist ein allgemein üblicher Gebrauch⁵ in ‘abbâsidischem Parteinne benutzt worden. Den Nachkommen eines solchen heiligen Ahnherrn gebühre wohl am besten die Führung der rechtgläubigen Gemeinde. Diese Fabel bildete auch einen der Ruhmestitel der ‘abbâsidischen Chalifen, und sie hören gerne, wenn ihre Schmeicheldichter sich auf denselben berufen. Al-Mutawakkil lässt auf eine Denkmünze ein Gedicht prägen, in welchem von der „Familie *Hâshim*“ gesagt wird, dass „durch ihr Verdienst der Erde Regen verliehen wird, nachdem ihn Gott lange zurückgehalten“.⁶ Ibn al-Rûmî rühmt in seiner dem Chalifen Al-Mu‘taḍid (279 — 289) gewidmeten *Ḳaṣîde*:

1) Al-Ṭabarî I, p. 1160.

2) Bei Al-Sujûtî, *Ta’rîḥ al-chulafâ’* p. 106, 22. 109, 17. *ibid.* p. 143, 6 u. wird ein *Ḥadîth* erwähnt, in dessen *Isnâd* sechs Chalifen als Gewährsmänner genannt sind.

3) B. *Ġanâ’iz* nr. 80.

4) *Aġ.* XI, p. 81, *Tahdîb* p. 332.

5) *Th.* I, p. 35.

6) Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 193, 9.

„Euer Ahn, Al-‘Abbâs, ist jener, dessen Name nicht versagte, wenn man denselben in der Noth zur Erlangung des Regens benutzte,
 „Er spaltete die Wolken durch ein erhörtes Gebet und es willfahrte ihm das Blinken der Blitze, das wasserspendende“.¹

Al-‘Abbâs beklagte sich einst beim Propheten: Was haben die Kurejshiten gegen uns einzuwenden? Einander begegnen sie mit freundlichen Gesichtern, nur uns gegenüber thun sie dies nicht! Da gerieth der Prophet in Zorn und sein Gesicht wurde roth und er sprach: Bei dem, in dessen Hand meine Seele ist; in keines Menschen Herz hält der Glaube seinen Einzug, bis dass er nicht euch liebt um Allâh's und seines Gesandten willen. O ihr Menschen, wer meinen Oheim kränkt, der hat mich gekränkt, denn der Oheim des Menschen ist völlig so wie sein Vater.²

Die Kurejshiten, die trotz aller Stammesanhänglichkeit den ‘Abbâs nicht mögen, sind hier wohl die ‘Alîden. Man erkennt leicht das Bestreben, aus der Anerkennung der ‘abbâsidischen Sache eine religiöse Angelegenheit (lillâhi wali-rasûlihi) zu machen. Die dynastische Tendenz spiegelt sich auch in dem Umstande, dass in diesen und verwandten Aussprüchen der Oheim, ‘Amm, so auffallend hervorgekehrt wird (s. oben p. 101). Von solchen Erdichtungen war nur ein Schritt dazu, durch den Propheten direct dem ‘Abbâs verkünden zu lassen, dass seine Nachkommen die Chalifenwürde erlangen werden.³

Gerne haben die Frommen dieser Zeit die gehässige Erinnerung an die gottlose umejjadische Zeit in die Form des Ḥadîth gefasst. Die Factoren der Verdrängung des religiösen Elementes sollten für alle Zeiten dem Hasse der Muhammedaner überantwortet werden. Es ist nicht ausgeschlossen, dass bereits die frommen Zeitgenossen in dieser Beziehung vorgearbeitet hätten; aber es wäre ja gewagt, sichere Behauptungen über den Zeitpunkt der Entstehung solcher Aussprüche aufstellen zu wollen. Thatsache ist nur so viel, dass die ‘abbâsidische Herrschaft der Propagirung solcher Ḥadîthe sehr günstig war. Dahin gehört z. B. die Gruppe der Traditionen, in welchen der Stamm Thaḳîf, aus welchem der Tyrann Al-Ḥaġġâġ erwuchs, im Namen des Propheten verurtheilt wurde;⁴ dahin der Spruch des Propheten, in welchem einem Menschen, der seinen Sohn Al-Walîd nennt, folgender Verweis gegeben wird: „Ihr nennt euere Kinder mit den Namen euerer Pharaonen. Fürwahr, es wird ein Mann Namens Al-Walîd erstehen, der meiner Ge-

1) *Jatîmat al-dahr* II, p. 303.

2) *Al-Tirmidî* II, p. 304 unt., vgl. *Tahdîb* p. 332 unt. Ueber *šinwu abîhi*, *Fleischer*, *Kleinere Schriften* II, p. 137, vgl. auch die Anwendung *Ağ. XV*, p. 90, 22.

3) *Fragm. hist. arab.* p. 198, vgl. *Abû-l-Maḥâsin* I, p. 354.

4) *Th.* I, p. 100.

meinde mehr Schaden zufügen wird, als Pharao seinem Volke brachte“.¹ Man glaubte, setzt der Berichterstatter Ja‘kûb b. Sufjân (st. 288) hinzu, dass Al-Walid, der erste, gemeint sei, bis man den andern Walid, den Enkel des ‘Abdalmalik erlebte.

VI.

Noch mehr als die zur Herrschaft gelangte Partei fühlten die gegnerischen Fractionen das Bedürfniss, ihre Ansprüche auf die Autorität des Prophetenwortes zu bauen. In ihren Kreisen erblüht noch mehr als innerhalb der officiellen Partei das Unwesen der Tendenztradition. Die Shi‘a hat sich erst sehr spät, durch politische Umstände, deren Besprechung nicht in den Rahmen dieser Studien gehört, zu einem selbständigen Organismus innerhalb der grossen muhammedanischen Völkergemeinde gestaltet. In den ersten Jahrhunderten² bildete sie innerhalb der Gesamtgemeinde des Islam eine in viele Kanäle auslaufende oppositionelle Strömung gegen das herrschende Chalifat. So wie sie keine feste Organisation hat, so hat sie auch keine feste dogmatische Stellung; ihre Lehrsätze ranken sich wild und frei, ohne die Disciplin, welche nur ein festgefügtes Kirchenwesen verleihen kann, an dem Lehrinhalt des orthodoxen Islam empor. Selbst gutgesinnte, regierungs- und religionstreue fromme Männer sind von den ‘alidischen Liebhabereien der ältern Shi‘a durchdrungen. Zum Ketzler wurde man erst durch die Uebertreibung solcher sonst unanfechtbarer Liebhabereien. Es giebt nur in einander leicht übergehende Stufen des „Tashajju“³, wie man diese Liebhaberei nannte: es kann ein Tashajju‘ ḥasan,³ oder ein Tashajju‘ ḳabîḥ⁴ geben. Das erstere wird im allgemeinen als rühmliche Gesinnung oft hervorgehoben. Von einem Schisma ist in den älteren Zeiten keine Rede,⁵ sondern höchstens von einer zu Gunsten der ‘alidischen Prätentionen wirkenden innern Propaganda — einer solchen verdankte ja auch das Haus der ‘Abbāsiden seine Erhebung —, welche zuweilen zu politischen Umwälzungen und zur Installirung ‘alidischer Dynastien führte. Die Wirkungen waren aber zunächst von örtlicher, provinzieller Bedeutung und hatten nicht die Folge, eine neben der Sunna-gemeinde als besondere Kirche aufkommende Shi‘a-gemeinde zu begründen. In jenen Zeiten ist der Shi‘itismus

1) Fragm. hist. arab. p. 112.

2) Man vgl. über die innere Bedeutung der Shi‘a in diesen Zeiten Snouck Hurgronje’s grundlegende Darstellung in Mekka I, p. 26 ff.

3) vgl. Houtsma in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Ja‘kûbî I, p. IX.

4) A. g. VIII, p. 32, 6.

5) s. Beiträge zur Literaturgesch. der Shi‘a p. 7. 24.

ein Zweig am Stamme des Islam, ebenso wie irgend eine andere dogmatische oder ritualistische Richtung: ein Madhab, keine Sekte.¹ Nur die Extremen unter ihnen, also die „Uebertreiber“, und jene, welche sich mit stillen Aspirationen nicht begnügend gegen die herrschende Gewalt rebelliren, wurden als ausserhalb der Sunna stehend betrachtet. Die Führer und Förderer dieser freien Propaganda, unter denen sich, bei der Natur des geistigen Lebens im Islam, neben den politischen Momenten zumeist auch theologische Elemente in den Vordergrund drängten, liessen nun mit Vorliebe das Wort Gottes und des Propheten für sich kämpfen. Der Koran ist in diesen Kreisen in zweifacher Weise eine der beliebtesten Parteiwaffen.

Bekanntlich beschuldigen diese Kreise die Anhänger der orthodoxen Sunna-lehre damit, den Koran gefälscht, durch Hinweglassungen in ihrem Sinne präparirt zu haben. ‘Othmân, der die Redaction des geläufigen Koran-textes veranlasste, wird von ihnen verdächtigt, gelegentlich seiner Redactionsthätigkeit 500 Wörter des geoffenbarten Textes unterschlagen zu haben, darunter den Satz: „Fürwahr, ‘Alî ist die Leitung“.² In Sure 25: 30 soll in der Stelle: „Hätte ich nur nicht N. N. (fulânan) zum Freund erwählt“, ursprünglich ein bestimmter Eigennamen gestanden haben, den man getilgt und durch das unbestimmte Fulân ersetzt habe.³ Jeder kennt die in Europa durch Mirza Kazembeg bekannt gemachte shî‘itische Sûrat al-nûr.⁴

Den Versuch der ‘alîdischen Partei, den gangbaren Koran als gefälscht zu erklären und denselben unter dem Titel der restitutio in integrum durch allerlei Interpolationen für ihre Zwecke zu präpariren, hat die orthodoxe Theologie seit alter Zeit gehörig gebrandmarkt. Sie beschuldigt die Gegner, dass sie so wie Juden und Christen den Text der heiligen Schrift in tendenziöser Weise fälschen⁵ und auf diese Bewegung bezieht sich auch das auf den Propheten zurückgeführte Wort (in späteren Traditionssammlungen): Gegen sechserlei Menschen habe ich meinen Fluch geschleudert und Gott und jeder von Gott erhörte Prophet hat sie verflucht: Wer zum Buche Gottes etwas hinzufügt u. s. w.

Dieser Streitpunkt zwischen den Sunna-anhängern und den ‘alîdischen Parteigängern zieht sich bis in die neuere Zeit hinein. Ich führe einige

1) Den Uebergang zur Sektirerei können wir an Verhältnissen beobachten, wie es jene sind, welche Ibn Hauḳal ed. de Goeje p. 65, 21 beschreibt.

2) Beiträge zur Literaturgesch. der Shî‘a p. 14.

3) Mafâtiḥ al-ğejb VI, p. 470.

4) Man findet das ganze Material in Nöldeke's Geschichte des Korans p. 216—220.

5) Al-‘Iḳd I, p. 269 in einer Parallele zwischen Rawâfiḍ und Juden.

charakteristische Worte aus Ricaut's Werke an, welche uns zeigen, wie sich dieser Streitpunkt in der populären Auffassung seiner Zeit gestaltet hatte.

„Die Türken aber zeihen die Perser — sagt Ricaut — dass sie den Alcoran corrupirt, einige Worte darin geändert und dass sie die Strichlein und Puncte unecht darin gesetzt haben, also dass an unterschiedlichen Orten der Verstand desselben ungewiss und zweifelhaft worden. Um welcher Ursach willen denn auch die Alcorans, so man von Babylonien gebracht, als der Grossherr sich selbiger Stadt bemächtigt, in dem Serail an ein besonder Ort gelegt und in der männiglich bei höchster Straff und Fluch verboten worden, solche nicht zu lesen“. Und in dem Widerlegungsschreiben des Mufti Asad Efendi gegen die Shī'iten: „Ihr verwerft von dem Alcoran das Kapitel von der Decke (Sure LXXXVIII), als wenn es nicht authentisch wäre; Gleiches thut ihr auch mit den 18 Versen, die uns wegen der Heiligkeit der Aische offenbart worden seyen“.

Solche parteiliche Veränderungen am Koran gehören aber bereits jener Zeit an, in welcher sich die Shī'a von dem Körper des sunnatreuen Islam loszulösen beginnt. Aelter und allgemeiner verbreitet ist die Bestrebung, für die Ansicht Glauben zu beanspruchen, dass die Sunna-anhänger die Interpretation des Koran fälschen.² Die richtige Interpretation einer ganzen Reihe maassgebender Stellen, welche von den Sunniten todtgeschwiegen und unterdrückt worden sei, biete die untrüglichen Beweise für die Berechtigung der 'alidischen Aspirationen. Soll ja nach ihrer Ansicht der Koran über die Gestaltung der Zukunft ebenso wie über die Verhältnisse der eigenen Zeit Lehren enthalten.³ Darauf bezieht sich der dem Propheten zugeschriebene Ausspruch bei Ġābir al-Ġu'fī, einem eifrigen theologischen Verfechter der 'alidischen Theorien (st. 128):⁴ „Ich führe Krieg wegen der Anerkennung des Koran als göttliches Buch, und 'Alī wird kämpfen wegen der Erklärung des Koran“.⁵ Dieser Ġābir, ein einflussreicher Traditionsverbreiter in Kūfa — über welchen Abū Ḥanīfa das Urtheil fällte,

1) Neueröffnete Ottomanische Pforte I, p. 82^a. 84^a.

2) Es ist dem Muhammedaner so selbstverständlich, dass ein politisches Parteiinteresse mit Hülfe des Ta'wīl verfolgt wird, dass man in einem dem Chosru Anūschirwān zugeschriebenen Ausspruch über persische Politik auch auf die Gestaltung derselben die Interpretation der heiligen Bücher Einfluss üben lässt. Al-Ḥasan al-'Abbāsī, Āthār al-uwal fī tartīb al-duwal p. 53.

3) Al-Mas'ūdī V, p. 221 ult.

4) Die Shī'iten tradiren von ihm ein Kitāb al-tafsīr, zu welchem man in späteren Zeiten noch weiteres Material hinzugefügt hat. Al-Ṭūsī, List of Shī'a books p. 73, 4, vgl. p. 244, 6.

5) Ibn Ḥaġar I, nr. 59, vgl. Al-Mas'ūdī IV, p. 358 penult. V, p. 13, 4. Die shī'itischen Theologen kämpfen in diesem Interesse unablässig für die Freiheit der

dass er der verlogenste unter allen zeitgenössischen Muḥaddithîn sei¹ — machte viel Anstrengungen, um im Koran allerlei Beziehungen auf 'Alî zu finden;² selbst die Dâbbat al-arḍ der muhammedanischen Eschatologie ist nach seiner Ansicht nichts anderes, als der am Ende der Tage wieder auf Erden erscheinende 'Alî.³ Ganz besonders solche Verse, in welchen, wie 42: 22, von der Liebe der Anverwandten (al-ḵurbâ) und den Rechten derselben (59: 7) die Rede ist, benutzten die 'Alîden — so wie dies auch seinerzeit die abbâsidische Propaganda sich zu Nutzen machte⁴ — um Andeutungen auf die Ahl al-bejt und auf die Bestätigung ihres heiligen Charakters in der Offenbarung zu finden.⁵

Dies Forschungsgebiet nimmt einen überaus grossen Raum in der shî'itischen Literatur ein. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man die durch Al-Ṭûsî im V. Jahrhundert verzeichnete shî'itische Bibliographie durchmustert. In Fachr al-dîn al-Râzî's grossem Tafsîr wird auf solche Belegstellen der Shî'iten stets in polemischer Weise Bezug genommen und aus diesem Werke kann man leicht eine Uebersicht über die Richtung der shî'itischen Tendenzexegese gewinnen.⁶ Natürlich bemächtigen sich die Anhänger der 'alîdischen Ansprüche auch aller jener Stellen, welche die sunnitische Exegese — vielleicht erst aus Reaction gegen die gegnerischen Bestrebungen — auf Abû Bekr beziehen;⁷ auch die sunnitische Partei hat, ohne solchen Forschungen und Erklärungen dogmatischen Werth beizulegen, gerne nach Koranstellen gesucht, in welchen sie das Vorrecht des Abû Bekr ausgedrückt finden konnte.⁸ Es ist eine Liebhaberei der muhammedanischen Theologen geblieben, über solche Beziehungen sehr ernstlich und mit grossem Fanatismus zu streiten. Auf seinem Kriegszuge gegen Dâghestân

Koranexegese (al-tafsîr bil-ra'j) gegen die Lehre der orthodoxen Exegeten, welche nur die traditionelle (auf das 'Ilm gegründete) Erklärung zulassen (Al-Tirmidî II, p. 156 u. f.). Man sehe diesbezüglich das Excerpt aus einem Commentare zum Nahğ al-balâğa (Gesammelte Reden des 'Alî) im Keshkûl p. 370.

1) Bei Ṭab. Huff. IV, nr. 25.

2) Muslim I, p. 51 mit Bezug auf Sure 12: 80, worauf wir in unserer Abhandlung über die „Heiligenverehrung“ zurückkommen. Die Beziehung ist freilich ganz unklar.

3) Al-Damîrî I, p. 403.

4) Fragmenta hist. arab. p. 200.

5) Es ist allerdings sunnitischen Polemikern nicht entgangen, dass diese von Ḥusejn al-Ashḵar, einem 'alîdischen Parteimann, propagirte Erklärung an dem Anachronismus leidet, dass Muhammed in einer mekkanischen Offenbarung von der Familie der Fâtîma gesprochen habe, deren Ehe mit 'Alî erst im Jahre 2 d. H. stattfand, Al-Ḳastallânî VII, p. 370.

6) z. B. Mafâtîḥ II, p. 700, VIII, p. 392.

7) Besonders 92: 17. Mafâtîḥ VIII, p. 592.

8) Eine solche Stelle ist 57: 10. Mafâtîḥ ibid. p. 124 von Al-Kalbî citirt.

wohnte Nâdirshah in Kâzwîn einer Disputation der beiden Parteien über Sure 48: 29 bei; die einen deuteten den Vers auf 'Alî, die anderen auf die vier Chalifen. Da aber in diesem Verse auf Taurât und Ingîl Bezug genommen wird, beauftragte der Fürst den Mîrzâ Muḥammed aus Isfahan (Verfasser des Tâ'rîch-i-gîhân kushât), sich an die Juden und Christen um Aufschluss über die richtige Deutung des Verses zu wenden. Mit Hilfe derselben wurde für die sunnitische Interpretation entschieden.¹ Auch sektiererische Abzweigungen der gewöhnlichen 'alîdischen Partei, z. B. die Drusen, machten ihre besonderen exegetischen Anknüpfungen,² die Drusen besonders nicht nur an den Koran (z. B. Sure 24: 39), sondern auch an die Bibel, aus welcher sie allerlei auf den Gottmenschen Al-Ḥâkim bezügliche Prophezeiungen herausfanden.³

Nichts war aber den 'alîdischen Kreisen geläufiger, als den „im Koran verfluchten Baum“ (17: 22 al-shağara al-ma'ûna fî-l-kur'ân) auf das Haus des Umejja zu beziehen und diese Beziehung ist bis zum heutigen Tage sehr volksthümlich geblieben. In shî'itischen Schriften⁴ ist es bis zur neuen Zeit gebräuchlich geblieben, die umejjadische Dynastie al-shağara al-ma'ûna zu nennen. Auch die 'Abbâsiden begünstigten die Anwendung dieses Ausdruckes mit Bezug auf die von ihnen vernichtete Dynastie,⁵ während sie andererseits „den gesegneten Baum, dessen Wurzel fest ist und dessen Zweige in den Himmel ragen“ (Sure 14: 29) auf ihre eigene Familie beziehen;⁶ der 'Alide ist: Ibn shağârat Ṭûbâ.⁷ Auch sie fanden gerne ihr eigenes Reich im Koran vorhergesagt und duldeten es gerne, wenn ihre Schleppträger solche Beziehungen herausfanden.⁸ Die Begünstigung dieser

1) 'Abdalkarîm, Voyage de l'Inde à la Mekke trad. Langlès p. 88—91.

2) Petermann, Reisen im Orient I, p. 394.

3) s. meinen Aufsatz in Geiger's Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. XI (1875) p. 78.

4) Ich erinnere mich einer Stelle in den Rasâ'il des Chârizmî, die ich aber jetzt nicht nachweisen kann.

5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 365. Hârûn al-Rashîd gebraucht diesen Ausdruck von den Banû Umejja, Al-Ṭabarî III, p. 706, 14, vgl. auch Ahl bejt al-la'na, mit derselben Beziehung ibid. III, p. 170, 6. In dem Erlasse des Chalifen Al-Mu'taḍid gegen das Andenken der Umejjaden (v. J. 284) Al-Ṭabarî III, p. 2168, 4. 2170, 5: „es ist keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass unter al-shağara al-ma'ûna die B. Umm. zu verstehen seien“ Abulfeda, Annales II, p. 278.

6) Al-Ja'kûbî II, p. 493 (l. 15 nâbit lies thâbit).

7) Al-Mas'ûdî V, p. 6 penult.

8) Am Hofe des Chalifen Al-Mahdî gab ein Schmeichler folgende Erklärung von Sure 16: 70. 71 zum besten: Die Bienen sind die Banû Hâshim, der heilende Trank, der ihrem Körper entfließt, ist die Wissenschaft, welche sie verbreiten, Ağ. III, p. 30, vgl. Al-Damîrî II, p. 407, dort wird die Erzählung in die Zeit des Abû Ġâfar al-Manşûr versetzt.

Interpretation durch die 'Abbāsiden und ihre Hoftheologen hat es dann zu Stande gebracht, dass dieselbe von den allerorthodoxesten Koranexegeten, auch von den shī'afeindlichen, angeeignet wurde.¹

VII.

Freier und noch ungezügelter als an der Interpretation eines gegebenen heiligen Textes konnte sich die tendenziöse Arbeit der Anhänger der 'alīdischen Aspirationen an den Erdichtungen von Partei-ḥadīthen zur Geltung bringen. Wir wollen jetzt nicht auf die grosse Masse von Traditionen Bezug nehmen, welche die Verherrlichung 'Alī's und anderer Personen seiner Familie zum Zwecke haben. Ein grosser Theil derselben hat auch in die Sammelwerke orthodoxer Autoritäten Eingang gefunden. Für den in diesem Kapitel ausgesteckten Zweck haben besonders jene Ḥadīthe Bedeutung, in welchen man allgemeine staatsrechtliche Grundsätze der 'alīdischen „Shī'a“ zu verkörpern bestrebt war.

Es wäre sehr schlecht um die 'alīdischen Aspirationen bestellt gewesen, wenn sie ausschliesslich auf das Princip der Legitimität gestützt gewesen wären. Die Anhänger der 'alīdischen Partei mussten es nach dem Emporkommen der 'Abbāsiden fühlen, dass ihnen auf diesem Gebiete vom Standpunkte des Erbrechtes mächtige Einwürfe gegenüberstehen (siehe p. 100). Ein noch kräftigeres Argument, das sie, unabhängig von ihren legitimistischen Ansprüchen ins Feld führten, war ihre Ueberzeugung davon, dass der Prophet vor seinem Tode direct den 'Alī als seinen Nachfolger bestimmte und ernannte, dass also die Nachfolge des Abū Bekr eine ungültige Usurpation sei, indem das unmittelbar auf den Propheten folgende Chalifat des 'Alī mittels *naṣṣ wa-tā'jīn*, d. h. mittels ausdrücklicher Bestimmung,² oder mit einem andern Worte mittels *waṣījja*,³ d. h. letztwillige Verfügung, sanctionirt worden sei.⁴ Es war demnach den 'Alī-anhängern darum zu thun, traditionelle Erzählungen zu erfinden und zu autorisiren, aus welchen die Einsetzung 'Alī's durch directe Verfügung des Propheten bewiesen werden könne. Am meisten verbreitet, auch von orthodoxen Autoritäten in ihrer Glaubwürdigkeit nicht verpönt, wohl aber durch andere Deutung ihrer Bestimmung entzogen, ist die in diesem Sinne entstandene Chumm-tradition, eine der festesten Grundlagen der 'alīdischen Parteithesen.

1) vgl. *Ḳuṭb al-dīn*, Chron. Mekka p. 87 unten.

2) *Ibn Chaldūn*, *Muḳaddima* p. 164 ff.

3) vgl. *Ibn al-Faḳīh al-Hamadānī* p. 36, 7.

4) Dem gegenüber lehrt man in sunnitischen Kreisen, dass selbst im Falle des *naṣṣ wa-tā'jīn* immer nur das *Iḡmā' al-umma* maassgebend sei. *Al-Shahrastānī* p. 85 (s. v. *Karrāmijja*).

Im Thale Chumm zwischen Mekka und Medīna, drei Meilen von Al-Ġāhfa, ist ein von Bäumen und Sträuchern umfasster Teich (ġadīr), der dem Regenwasser als Abfluss dient. Unter einem jener Bäume spielte sich, nach einer Tradition des Barā' b. 'Āzib, die Scene ab, auf welche die Anhänger 'Alī's so viel Gewicht legen. „Wir reisten einst — so wird erzählt — in Gesellschaft des Propheten. Als wir beim Ġadīr Chumm Rast hielten, rief man uns zum Gebet. Wir stellten im Schatten zweier Bäume einen Andachtsort für den Propheten her, da verrichtete er das Mittagsgebet. Nachher ergriff er die Hand des 'Alī und sprach: „Wisst ihr wohl, dass ich mehr Macht über die Muslime habe, als sie selbst?“ „Jawohl“, antworteten wir, und als er die Frage mehreremal wiederholte, erhielt er von uns immer dieselbe Antwort. „So wisset denn, wessen Herr ich bin, dessen Herr ist auch 'Alī. O Gott! Behüte den, der den 'Alī anerkennt, und sei der Feind dessen, der sich ihm widersetzt“.¹ Nachdem der Prophet diese Ansprache geendigt hatte, trat der spätere Chalife 'Omar auf 'Alī zu und sprach: „Ich wünsche dir Glück, o Sohn des Abū Ṭālib, du bist von dieser Stunde an zum Oberherrn jedes muslimischen Mannes und jeder muslimischen Frau geweiht“. Es ist klar, dass die Shi'iten dieser Ueberlieferung die grösste Wichtigkeit zuerkennen, und in ihr die festeste Stütze ihrer Lehre festhalten. Ein alljährliches Fest, dessen sich auch die Būjiden annahmen, sollte das Ġadīr-bündniss in lebendiger Bedeutung erhalten.² Die Sunniten, welche die Ġadīr-tradition nicht verwerfen, erblicken in ihr keinen Beweis für die unmittelbare Chalifenwürde des 'Alī nach dem Tode des Propheten.

Eine andere, in orthodoxen Kreisen weniger berücksichtigte specifisch 'alīdische Tendenztradition ist eine von den Shi'iten erzählte Episode aus dem Leben des Propheten, welche gewöhnlich unter dem Namen des Ḥadīth al-tejr, d. h. „Vogeltradition“ verpönt ist. An ein scheinbar gleichgültiges Detail knüpft sich die Absicht, die 'alīdische Familie zu erheben. Wir theilen von den verschiedenen Versionen dieser Erzählung diejenige mit, in welcher dies tendenziöse Wesen am besten zum Ausdruck kommt. Einst wurde dem Propheten ein Vogel — darüber, was für ein Vogel es war,

1) Eine andere 'alī-freundliche Chumm-tradition aus Muslim s. im Tahdīb p. 439 oben, wo auch andere Ḥadīthe mit ähnlicher Pointe aus Al-Tirmidī und Al-Nasā'ī mitgetheilt werden. Al-Nasā'ī hatte bekanntlich 'alīdische Neigungen, und auch Al-Tirmidī hat Tendenztraditionen in 'alīdischem Sinne, so z. B. die Tejr-tradition, in seine Sammlung aufgenommen.

2) Siehe weitläufigere Angaben in den Beiträgen zur Literaturgeschichte der Shi'a p. 61, vgl. Ibn al-Athīr IX, p. 58. Der als Gegengewicht gegen das 'alīdische Fest im Jahre 389 eingesetzte Feiertag zu Ehren Abū Bekrs, soll sich auf Sure 9: 40 beziehen, der dort erwähnte Genosse ist Abū Bekr.

wird in den verschiedenen Versionen gestritten — zum Geschenk gemacht; er verzehrte ihn denn auch und fand ihn sehr wohlschmeckend. Er sprach: O Gott, mögest du mir doch denjenigen (als Gast) zuführen, den du unter deinen Geschöpfen am meisten liebst! Anas hütete damals die Thüre des Gemaches. Da meldete sich 'Alî. Anas wollte ihn nicht eintreten lassen — nach einer Version wehrte er ihm mehrere mal den Eintritt — bis sich 'Alî unter dem Vorwande eines dringenden Geschäftes den Eintritt erzwang. Als ihm der Prophet wegen seines späten Erscheinens Vorwürfe machte, berichtete er ihm von dem Verfahren des Anas gegen ihn. Dieser rechtfertigte sich mit der Bemerkung, er hätte gehofft, dass ein Anşârer früher eintreten möchte. Da rief der Prophet: O Anas! Giebt es unter den Anşârern Jemand, der besser oder vorzüglicher wäre als 'Alî?¹ Ausserdem tradiren die 'Alî-anhänger noch eine ganze Menge von Traditionen, aus welchen erwiesen werden soll, dass der Prophet eine directe Verfügung darüber getroffen habe, dass 'Alî sein Nachfolger sei.

Um nun der Wirkung solcher Traditionen zu steuern, haben die Theologen des orthodoxen Islam, der Sunna, den gordischen Knoten dadurch gelöst, dass sie mit rastlosem Eifer bestrebt waren, Traditionen in Cours zu setzen, aus welchen erhellen sollte, dass der Prophet vor seinem Tode überhaupt keine testamentarische Verfügung getroffen habe.² Man könnte ohne die Voraussetzung dieser politischen Tendenz kaum begreifen, dass eine so unverhältnissmässig grosse Reihe von traditionellen Aussprüchen mit dem Aufwand der peinlichsten Genauigkeit in den Details nur der Erzählung des einen Umstandes gewidmet ward, dass der Prophet ohne Zurücklassung einer testamentarischen Verfügung gestorben sei³ und besonders, dass er keinen Nachfolger ernannt habe.⁴ Es wird in diesen Traditionen natürlich mit keinem Worte erwähnt, dass der Prophet nicht den 'Alî oder einen andern zu seinem Erben eingesetzt hat, denn die Bekräftigung der allgemeinen Thatsache, dass der Prophet weder über die Zukunft der Islamgemeinde noch über seinen privaten Besitz in irgend welcher Weise letztwillige Verfügungen getroffen habe, schloss ja die Hinfälligkeit der Behauptung der Gegner in sich. Aber in einer Version des Traditionsausspruches blickt die Absicht in plumper Weise hindurch: „Man erwähnte in Gegen-

1) Al-Damîrî II, p. 400. Al-Tirmidî II, p. 299 hat diese 'alîdische Tradition (wie viele andere auch, s. oben p. 116 Anm. 1) in seine Sammlung aufgenommen mit der Bemerkung „ğarîb“.

2) s. die Zusammenstellung der betreffenden Sätze bei Al-Bağawî, Maşâbîh II, p. 192. vgl. Al-Ṭabarî I, p. 1810, 20.

3) Muslim IV, p. 91.

4) ibid. p. 267.

wart der 'A'isha, dass der Prophet zu Gunsten des 'Alî testamentarisch verfügt habe. Da sprach sie: Wann hätte denn dies geschehen können? Ich hielt ja seinen Kopf auf meine Brust (Variante: meinen Busen) gestützt, da verlangte er eine Tasse, es wurde ihm sehr schlecht, und kaum dass ich es bemerkte, da starb er. Wann hätte er nun die fragliche Verfügung treffen können?"

Aus demselben Gesichtspunkte ist auch jene grosse Gruppe von Traditionen zu betrachten, in welchen man dem 'Alî selbst einen Protest gegen die Meinung in den Mund legt, als ob der Prophet noch etwas Wissenswerthes ausser dem Koran einem einzelnen mitgetheilt, der Gesamtgemeinde aber vorenthalten habe. Diese bis zum Ueberdruss in den verschiedensten Versionen, bei Gelegenheit der verschiedenartigsten Anlässe wiederholte Lehre¹ ist eine Polemik gegen die Lehre der 'Alî-anhänger, wonach 'Alî als der Waṣî² des Propheten und der Vollstrecker seiner Absichten, im Besitze von Belehrungen gewesen sei, die der Prophet der Gesamtgemeinde vorenthalten habe. Diese polemische Absicht konnte nur gestärkt werden dadurch, wenn man solche Versicherungen aus dem Munde des 'Alî selbst stammen liess.

So ist denn dieser Theil des Ḥadīth, wie uns obige Beispiele zeigen konnten, ein Kriegsschauplatz, auf welchem sich die politischen und dynastischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte des Islam abspielen, ein Spiegelbild der Aspirationen der Parteien, von denen jede einzelne den Propheten selbst zu ihrem Zeugen und zu ihrer Autorität machen will.

VIII.

Neben der Entstehung von tendenziösen Traditionen, welche als Autoritäten für die Lehre einer politischen und religiösen Partei dienen sollten, haben wir noch ein Moment des Gebrauches der Ḥadīth-form für Parteizwecke zu erwähnen: die Interpolation von tendenziösen Worten in Traditionen, welche in ihrer ursprünglichen Gestalt Parteizwecken zu dienen nicht geeignet waren. Durch die Hinzufügung einiger entscheidender Ausdrücke sollte eine sonst völlig neutrale Tradition die Eignung erhalten, der Parteitendenz zu dienen; das neuerdings Erdichtete sollte unter der Flagge des Beglaubigten um so unbedenklicher passiren. Solcher Interpolationen hat man sich auf 'alîdischer Seite häufiger bedient als dies die gegnerischen Parteien thaten; wenigstens ist es eine stehende Beschuldigung gegen die Rawâfid, dass sie geheiligte Texte in dieser Richtung fälschen. Hinsichtlich der Natur

1) B. 'Ilm nr. 40. Ġihād nr. 169. Ġizja nr. 10. Dijât nr. 24. Muslim III, p. 291. oben p. 14.

2) Die Shî'iten nennen auch rechtmässige Nachfolger des 'Alî mit diesem Namen, Aġ. VIII, p. 32, 8.

solcher Interpolationen sollen uns hier zwei Beispiele näher unterrichten; das eine wird uns eine 'alidische, das andere eine sunnitische Interpolation vorführen.

Aus der Geschichte ist es genügend bekannt, dass das Haus der Umejjaden sich als Rechtsnachfolger des Chalifen 'Othmân einführte und dass die Verfolgungen, denen es die Anhänger der Gegenpartei unterwarf, den Kampf, den es gegen 'Alî und die 'Aliden anfauchte, unter dem Titel der Blutrache (tha'r) für den ermordeten 'Othmân führte.¹ 'Othmân ist das Symbol und Losungswort der umejjadischen Aspirationen,² im Gegensatz zu 'Alî, mit dessen Namen die Gegenpartei in den Krieg zog. Othmânî, coll. Othmânijja ist daher auch der Parteiname der eifrigen Anhänger der Umejjadendynastie.³ Dieser Name machte einige Wandlungen durch. Bald hörte er auf rein genealogische Bedeutung zu haben⁴ und er dient zur Bezeichnung von Menschen, die an den Kämpfen des 'Alî um die Chalifenwürde nicht theilnehmen wollten und die Ermordung des 'Othmân verurtheilten. Der anşârische Dichter Ḥassân b. Thâbit gilt als 'Othmânî.⁵ Als auch 'Alî nicht mehr am Leben war und das Losungswort, ob 'Othmân oder 'Alî, aufgehört hatte, actuelle Bedeutung zu haben, wird die Benennung auf die Gegner der Ansprüche 'Alî's angewendet, auf Leute, welche sich nicht mit der Anerkennung der vollzogenen Thatsache des Sturzes 'Alî's und seiner Familie und des Emporkommens des Mu'âwija begnügten — solche die das jeweilige fait accompli anerkennen, sind die eigentlichen Sunnî⁶ — sondern den 'Othmân noch über 'Alî stellten und jenem mehr Berechtigung auf das Chalifat zuerkannten, als dem Schwiegersohn des Propheten.⁷ Als haupt-

1) Abû Ḥan. Dîn. p. 150, 20. 164, 11. 170. 181, 11. 266, 10.

2) Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams p. 355.

3) Es ist unverständlich, wie Şuhâr b. al-'Abbâs (bei Ibn Durejd p. 201, 14 b. 'Ajjâsh) im Fihrist p. 90, 5. 6 zugleich als Châriġî und 'Othmânî bezeichnet werden kann. Dass er im Gegensatze zu seiner Familie, welche es mit den 'Aliden hielt, ein Anhänger der Umejjaden war, wird auch sonst von ihm berichtet, Ibn Durejd l. c. Ibn Kutejba p. 172 ult.

4) Ursprünglich hat er nur diese genealogische Bedeutung; so nannte man eine Person, die vom Chalifen 'Othmân abstammt. Ag. VII, p. 92, 11; XIV, p. 165, 20. 169, 17, vgl. Fragm. hist. arab. p. 237, 4. 6.

5) Al-Mas'ûdî IV, p. 284.

6) So nannte man vorzugsweise jene, welche sich nicht viel um die dynastischen Ansprüche kümmerten, sondern in Vergangenheit und Zukunft alles thatsächlich Bestehende auf Grund des Iġmâ' als rechtmässig anerkannten. Al-Aşma'î charakterisirt die muhammedanischen Provinzen in folgender Weise: Başra ist 'othmânisch, Kûfa 'alidisch, Şâm umejjadisch, Ḥiġâz sunnitisch. Al-'Iḳd III, p. 356.

7) Ag. XV, p. 27, 9 v. u. Al-Ja'ḳûbî II, p. 218, 5, vgl. B. Ġihâd nr. 192 'an Abî 'Abd al-Rahmân wa kâna 'othmânijjan faḳâla libni 'Atijja wakâna 'alawijjan.

sächlichste differentia specifica eines 'Othmânî in dieser Generation wird angegeben, dass er „Alî mit Schmähungen überhäuft und die Menschen von Al-Husejn zurückhält“. ¹ Daraus folgt, dass die 'Othmânijja „die Banû Umejja den Banû Hâšim vorziehen und — wie noch hervorgehoben wird — Syrien vor Medîna den Vorzug geben“. ² 'Othmânijja waren alle jene Statthalter der ersten umejjadischen Chalifen, welche sich nicht damit zufrieden gaben, dass man den herrschenden Chalifen anerkenne, sondern eine directe Anerkennung der Rechte 'Othmân's forderten, und auch jene zu grausamem Tode verurtheilten, welche den Huldigungseid 'alâ sunnat 'Omar leisteten, obwohl darin eine indirecte Anerkennung des nicht'alîdischen Chalifates mit einbegriffen war. ³ Sie pochten auf die unzweideutige Anerkennung des „Märtyrers“ 'Othmân, den sie in religiöser Beziehung auf eine hohe Stufe zu erheben sich bemühten. „'Othmân ist vor Gott dem 'Îsâ b. Marjam gleichgestellt“. ⁴ Dies politische Bekenntniss nannte man gerne auch Dîn 'Othmân oder auch Ra'j al-Othmânijja, ⁵ so wie man das Bekenntniss der Gegner als Dîn 'Alî bezeichnete. ⁶ In weiterer Uebertragung konnte jeder blindergebene Anhänger der umejjadischen Sache ein 'Othmânî genannt werden. ⁷

Wie im Islam überhaupt bis auf die neueste Zeit solche theoretische, aller thatsächlichen Bedeutung entbehrende Streitigkeiten nicht aufgehört haben, die Losungsworte der Parteien zu bestimmen, so hat sich auch das Bekenntniss als 'Othmânî noch bis tief in die 'Abbâsidenzeit hinein erhalten. Noch unter den 'Abbâsiden werden theoretische Vertheidiger der umejjadischen Ansprüche 'Othmânijja genannt. ⁸ Abû-l-Faraġ al-Işfahânî kann uns berichten, dass noch zu seiner Zeit eine Moschee in Kûfa Sitz dieser 'Othmân-partei gewesen ⁹ und auch Al-Ġâhiz wird ein Anhänger dieser Partei genannt, ¹⁰ zu deren Gunsten er ein Buch schrieb; ¹¹ er selbst freilich wehrt sich dagegen,

1) Al-Balâđorî p. 308, 3.

2) Aġ. XV, p. 30.

3) Al-Ṭabarî II, p. 419, 3. 420, 6.

4) Al-'Ikd III, p. 23, 7.

5) Aġ. XI. p. 122, 9. XIII, p. 38, 2. Al-Ṭabarî II, p. 340, 7. Sie sind wohl identisch mit den Nawâsib, ZDMG. XXXVI, p. 281, auch Nuşşab, Abû-l-'Alâ bei Rosen-Girgas, Chrestom. arab. p. 552, 4.

6) Al-Ṭabarî II, p. 342, 6. 350, 20.

7) Ansâb al-ashrâf p. 26, 5.

8) Ibn Kutejba p. 252, 7. Abû-l-Mahâsin I, p. 407, 10.

9) Aġ. X, p. 85 wa-ahl tilka al-mahalla ilâ-l jaum kađâlîka.

10) Al-Mas'ûdî VI, p. 56. VIII, p. 34.

11) Kitâb al-'Othmânijja und Masâ'il al-'Othmânijja; eine Gegenschrift bei Al-Ṭûsî, List of Shî'a books p. 331 nr. 720.

dieser Partei zugezählt zu werden.¹ Geläufiger wird aber der Ausdruck Merwâniġja² zur Bezeichnung solcher Nachzügler der umejjadischen Partei zur Zeit der ‘Abbâsiden.³ Der Vollständigkeit wegen sei hinzugefügt, dass die Umejjaden-fanatiker die gegnerische Partei gerne Turâbijja,⁴ d. h. ‘Alî-anhänger, mit Beziehung auf den Beinamen des ‘Alî (Abû Turâb) benennen.⁵ Dies galt in ihrem Munde als Spottname⁶ und die ‘Alî-partei wehrte sich gegen denselben,⁷ obwohl ‘Alî selbst diesen vom Propheten erhaltenen Namen sehr gerne gehört haben soll.⁸

Die ‘othmân-freundlichen Kreise, zu denen auch jene Sunnî’s gehören, welche der einmal zu Recht bestandenen Herrschaft des ‘Othmân nahe zu treten nicht duldeten, häuften denn auch Ḥadîthe zusammen, in denen der Prophet den ‘Othmân als Märtyrer bezeichnet, ihn den übrigen Chalifen gleichstellt, seine Prädestination für das Chalifat, wenn auch nur indirect anerkennt, und seine Gegner verschmäht. Der Prophet unterlässt einmal das Leichengebet (Ṣalât al-ġinâza, Th. I, p. 252) über der Leiche eines Rechtgläubigen; um den Grund befragt, antwortet er: „Der Verstorbene liebte den ‘Othmân nicht, darum will ich ihn auch nicht der Gnade Gottes empfehlen“.⁹

Die ‘othmân-feindlichen Kreise, welche sich bestrebten, recht viel Schmach auf das Andenken des dritten Chalifen zu häufen, hatten dabei

1) Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, N. F. nr. 151 fol. 3^a.

2) Diese Benennung wird in der umejjadischen Zeit auch der Zubejriġja entgegengesetzt, Aġ. III, p. 102, 8 v. u. Eine ganz besondere Anwendung der Bezeichnung der Merwâniġja bietet eine Erzählung Aġ. IV, p. 120 oben.

3) Fleischer, Codd. arab. Bibl. Senat. Lipsiens. p. 525b Anm. **. vgl. Al-Makrîzî, Chiṭaṭ I, p. 236. Al-Ġâhiz verfasste eine Schrift fî imâmat al-Merwâniġja, Al-Mas’ûdî VI, p. 56.

4) Al-Ṭabarî II, p. 136, 16. Der Turâbî flucht dem ‘Othmân ibid. p. 147, 15. In dem Berichte über die gröbliche Beleidigung des Anas b. Mâlik durch Al-Ḥaġġâġ und die Genugthuung, welche ‘Abdalmalik dem frommen Manne gewährt (vgl. oben p. 32), bei Al-Damîrî II, p. 71 f., nennt der Tyrann den Anas: ġawwâlan fî-l-fitana ma’ Abî Turâb marratan wama’ Ibn al-Zubejr uchrâ u. s. w. Ebenso nennt man die Shi’iten in Indien nach einem andern Beinamen des ‘Alî: Ḥajdarî.

5) Ibn Hishâm p. 422, 10; Al-Mas’ûdî V, p. 332 ult. 333 passim. 373, 3; Al-‘Iḳd III, p. 41, 21. Ueber den wahrscheinlichen Ursprung dieses Namens siehe De Goeje in ZDMG. XXXVIII, p. 388.

6) Fragm. hist. arab. p. 89, 1. 92, 5 v. u. Al-Mas’ûdî V, p. 16 ult. 260, 4.

7) Al-Ṭabarî II, p. 129, 5.

8) Tahdîb p. 435, 10. Hin und wieder begegnen wir allerdings dem Namen Turâbijja als Bezeichnung, welche die ‘Alî-anhänger von sich selbst gebrauchen, z. B. Al-Mas’ûdî ibid. p. 217, 7.

9) Al-Tirmidî II, p. 297 und andere Sammlungen unter: Faḍâ’il oder Manâķib ‘Othmân.

eine gut geeignete historische Handhabe. Der nachmalige Chalife soll bei der Schlacht von Oḥod vom Schlachtfelde davon gelaufen sein. Die Ausbeutung dieser Thatsache musste ihn in den Augen eines jeden richtigen Arabers erniedrigen. Farrâr (Flüchtling) ist eben kein Ehrenname im Sinne des Arabers. Die Anhänger der 'Alîden machen denn auch geeigneten Gebrauch von diesem historischen Berichte. Der Parteidichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî vergisst desselben nicht, indem er seine 'alîdische Anhänglichkeit motivirt:

Famâ lija ḍanbun siwâ annanî * ḍakartu-lladî farra 'an Chejbarin.

Ḍakartu-mra'an farra 'an Marḥabin * firâra-l-ḥimâri mina-l-ḳaswari.

„Keine andere Sünde kann man mir vorwerfen, als dass ich desjenigen gedachte, der von Chejbar davoulief,

„Ich gedenke des Mannes, der von Marḥab floh, gleich wie der Esel vor dem Löwen davonläuft“.¹

Dieser Spott kann nur gegen 'Othmân gerichtet sein. Und die Flucht des 'Othmân scheint eben nicht auf purer Verläumdung von Seiten der Feinde zu beruhen. Die Flucht des Vaters wird dem durch Mu'âwija als Statthalter nach Chorâsân gesendeten Sohn 'Othmân's vom Dichter Mâlik b. al-Rejb spöttisch vorgeworfen.² Dies hätte man in so früher Zeit noch nicht thun können, wenn der Spott nicht auf Wahrheit beruht hätte. Aber noch klarer spricht für die Wahrhaftigkeit jener Behauptung die Nothwendigkeit, in welche sich die Anhänger 'Othmân's versetzt sahen, ihn von dem Flecke jener Fahnenflüchtigkeit in ihrer Weise zu reinigen. Sie geben dieselbe zu, und suchen bloss nach mildernden Momenten angesichts der unbequemen Thatsache. Und dies Bestreben liegt in folgendem Ḥadîth vor uns,³ welches mit Bezug auf Sure 3: 149 mitgetheilt wird: Es kam ein Mann⁴ nach beendigtem Umzug um das heilige Haus und sah eine Gruppe beieinander sitzen. Er fragte: „Wer sind, die hier zusammen sitzen?“ Man antwortete ihm, es seien Ḳurejshiten. „Wer ist ihr Shejch?“ fragte der Fremde. Man wies ihn an den Sohn 'Omar's. Zu diesem sprach er nun: „Ich will dich um eine Sache befragen und du mögest mir Aufschluss geben. Ich beschwöre dich bei der Heiligkeit dieses Hauses, weisst du etwas davon, dass 'Othmân b. 'Affân am Oḥod-tage davongelaufen sei?“ „Jawohl“ antwortete Ibn 'Omar. „Weisst du etwas davon, dass er am

1) Aḡ. VII, p. 13, 4 v. u.

2) Al-Ṭabarî II, p. 179, 10—11.

3) Bei Al-Ja'ḳûbî II, p. 116 werden dieselben Anklagen dem 'Othmân ins Gesicht gesagt und er bringt dieselben Entschuldigungen vor, welche in dem hier folgenden Ḥadîth enthalten sind.

4) Bei Al-Tirmidî II, p. 296 unten: ein Mann aus Aegypten.

Badr-tage unsichtbar blieb und diesem Kampfe nicht anwohnte?“ „Jawohl“ antwortete jener. „Weisst du auch davon, dass er bei der Ridwân-huldigung (bei Hudejbija) zurückblieb und an derselben nicht theilnahm?“ „Jawohl“ antwortete Ibn ‘Omar. Der Fremde aber rief: Allâh akbar! Ibn ‘Omar aber rief ihm zu: „Komm, ich will dir alles, worüber du mich soeben befragt hast, näher erklären. Was seine Flucht vor Oḥod anbelangt, so bezeuge ich, dass Allâh ihm dies verziehen hat. Von Badr blieb er fern, weil er die Tochter des Propheten zur Frau hatte, dieselbe war krank und er musste ihrer warten, der Prophet aber sicherte ihm Lohn und Beuteantheil jener zu, die dieser Schlacht wirklich beigewohnt. Was aber seine Abwesenheit von der Huldigung anbelangt, auch die erklärt sich. Hätte es einen edlern Mann in Mekka gegeben, als es ‘Othmân war, so hätte ihn der Prophet an seiner Stelle als Gesandten nach Mekka geschickt. So aber sandte er den ‘Othmân. Da er nun nach Mekka ging, ehe die Huldigung stattfand, so deutete der Prophet mit seiner rechten Hand und sagte: Dies ist die Huldigung des ‘Othmân, und schlug mit derselben in seine eigene Linke, sprechend: Dies für ‘Othmân. Du aber nimm diese (Belehrung) mit dir.“¹

Wenn nun die Freunde nichts anderes als die versöhnende Gnade Gottes zur Ausgleichung der Feigheit ‘Othmân’s beibringen können, so darf es uns nicht wundern, wenn dies Moment gegenüber den ‘Othmân-verehrerern von den Feinden ausgebeutet wird. Na‘thal, d. h. ein langbärtiger,² schwacher Greis, ist ein Spottname ‘Othmân’s mit Bezug auf seine greisenhafte Schwäche,³ und daher kommt es dann, dass die Gegner den ‘Othmânî spöttisch auch als Na‘thalî, d. h. „Parteigänger des Langbartes“, bezeichnen.⁴

1) B. Mağâzî nr. 19. vgl. Ibn Hishâm p. 746, 15.

2) s. Landberg, Proverbes et dictons I, p. 256, dazu den Spruch: „Langbärtigkeit ist für die Dummheit dasselbe, was der Dünger für den Garten ist“ *Fragments hist. arab.* p. 350, 15; *Taus. eine N. 872 ed. Bûlâk 1279, IV, p. 154 unten*, Sprichwörter und Epigramme über die geistige Beschränktheit des ṭawîl al-dağn, vgl. *Th. I, p. 136, 5*. Satirische Sprüche über Langbärtige findet man in Jûsuf al-Scharbînî, *Hazz al-kuḥûf fî sharḥ kaşîdat Abî Shâdûf* (Alexandrien, lith. 1289) p. 125. Auch das frühe Ergrauen des Bartes wird als Zeichen der Schwachsinnigkeit betrachtet, *Al-‘Iḳd II, p. 140, 11*.

3) *Ağ. VII, p. 23, 1. XIII, p. 42, 8; Laṭâ’if al-ma’ârif p. 25; Ibn Kutejba p. 132, 10*.

4) Der ‘alîdische Dichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî (s. oben p. 91) will den Kâđî Sawwâr bei dem Chalifen Al-Manşûr als frühern Gegner der ‘Abbâsidenfamilie denunzieren, der es in vorvergangenen Zeiten bald mit der ‘Othmân- bald mit der ‘Alî-partei gehalten habe: *na‘thalijun ġamalijun lakumu ġejru muwâtin* (*Ağ. VII, p. 17, 9*), d. h. „ein Langbärtler, ein Kameelschlachtler (der ‘Alî-anhänger nennt sich ġamalî mit Rücksicht auf die Kameelschlacht. *Al-Ṭabarî II, p. 342, 6. 350, 20*), euch nicht willfährig“. Barbier de Meynard (*Journ. asiat. 1874, II, p. 209*) übersetzt diese

Und in dieser Richtung haben sie sich es auch nicht verdriessen lassen, den Traditionstext durch eine ihrem Spotte dienliche Interpolation zu beeinflussen. Der Prophet, der als Träger der Kriegsstandarte der Gläubigen den heldenmüthigen ‘Alî ausersah, kündigte dies der Gemeinde in folgenden Worten an: „Fürwahr, ich verleihe diese Fahne einem Manne, durch dessen Hand Gott Sieg verleihen wird; er liebt Allâh und seinen Gesandten und Allâh und sein Gesandter lieben ihn“.¹ Bisher der allgemein beglaubigte Text bei Al-Buchârî. Nun steht aber in einigen, nicht recipirten Versionen dieser Tradition, nach den soeben übersetzten Worten der Zusatz: *lejsa bifarrâr*, d. h. „er ist kein Fliehender“,² und es wird kein Zufall sein, dass es gerade Ibn Ishâk ist, der diesen Zusatz vertritt; war er doch eben wegen seiner ‘alidischen Neigungen (*tashajju‘*) den orthodoxen Theologen verdächtig.³ Man kann die gegen ‘Othmân gemünzte Absicht dieser Interpolation nicht verkennen; sie sollte den Unterschied zwischen ‘Othmân dem Feigling und ‘Alî dem Siegreichen vor die Augen führen. Dass dieselbe nicht in die orthodoxe Version des Ḥadith eingedrungen ist, hat demnach seine guten Gründe, dieselben, aus welchen die ältesten Chronisten der Anfänge des Islam hinsichtlich der Erzählung der Thatsache selbst sich von einander unterscheiden.⁴

Auch dafür wollen wir ein Beispiel anführen, wie die Tendenz der anti‘alidischen Richtung Ursache von Interpolationen gewesen ist. „Es buhlt nicht der Buhlende, wenn er buhlt, und er ist rechtgläubig; und es stiehlt nicht der Stehlende, wenn er stiehlt, und er ist rechtgläubig; und er trinkt nicht Wein, wenn er ihn trinkt, und er ist rechtgläubig“ — dies ist die wörtliche Uebersetzung eines Traditionsausspruches, welcher sagen will: Derjenige, der buhlt, stiehlt oder Wein trinkt, ist nicht rechtgläubig. Nun ist dieser Satz in einer Version mit folgender Fortsetzung ergänzt: „und es übertreibt keiner von euch, wenn er übertreibt, und er ist rechtgläubig; hütet euch denn, hütet euch denn“.⁵ Unter „Uebertreibung“ (*ġuluww*) ist hier die übertriebene, bei einigen Ultra’s bis zur Vergötterung fortgeschrittene Liebe und Verehrung für ‘Alî und seine Familie zu verstehen. Man sieht, dass dieser Zusatz im Dienste einer polemischen Tendenz ent-

Zeile ganz unrichtig: „Une hyène, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien“. Für *muwâtin* (*atâ III*) vgl. Zuhejr, *Mu‘all.* v. 34, *Al-Muwasshâ* p. 149, 1, *Abû-l-Mahâsin II*, p. 268, 8 (nach der Correctur Fleischers, *Kleinere Schriften II*, p. 148) parallel mit *ju‘âwi‘unî*.

1) B. *Maġâzî* nr. 40. *Tahdîb* p. 438, 9.

2) *Kaṣṭ.* z. St. VI, p. 409.

3) Wüstenfeld’s *Einleitung zur Ibn Hishâm*-ausgabe II, p. VIII, 15; XX, 3.

4) vgl. W. Muir, *The life of Mahomet I*, p. CII Anm.

5) *Muslim I*, p. 147, vgl. *Al-Kumejt*, *Chiz. al-adab II*, p. 208, 8 *akfaratnî*.

standen ist; er sollte den Shi'iten beweisen, dass ihre Uebertreibung der Hochhaltung 'Ali's und seiner Familie Unglaube sei. Man hoffte, dass er in der weniger auffälligen Form der Fortsetzung eines wohlbeglaubigten Ausspruchs mehr Aussicht auf Verbreitung und Anerkennung haben könne.

IX.

In enger Beziehung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Zeit und aus denselben emporgewachsen ist jene Gruppe von Ḥadīthen, in welchen die Frommen die Zustände des Reiches gleichsam wiederspiegeln lassen, ihre Ansichten über die ihnen missliebigen Verhältnisse der Gesellschaft in den Mund des Propheten legen, um dadurch jenen Zuständen das Gepräge von Ereignissen zu verleihen, welche in Gottes Rathschluss vorher bestimmt sind. Auch die Annahme dieses vorherbestimmten Charakters der gottlosen Herrscher sollte die Unterwerfung der Frommen unter ihre Macht erleichtern und es ist merkwürdig zu sehen, dass der Leugner der absoluten Vorherbestimmung die Berechtigung jener Herrscher minder bereitwillig als seine fatalistischen Genossen zugesteht.¹ Diese Gruppe ergänzt zunächst jene Reihe von Aussprüchen, welche wir in den beiden ersten Abschnitten dieses Kapitels in ihrem Zusammenhange betrachtet haben. Dieselben Kreise, welche in stumpfer Resignation die Pflicht der Treue gegen die verhasste Regierung verkünden, ohne ihr unbedingte Heerfolge zu leisten, geben wieder in Form des Ḥadīth ein Lebenszeichen ihres Bewusstseins vom Verfall des muhammedanischen Lebens und lassen diese Entwicklung der Dinge im Islam durch den Propheten selbst vorherverkündigen. „Der Beginn eures Dîn ist Prophetie und Barmherzigkeit, dann Königthum und Barmherzigkeit (die Periode der vier Chalifen), dann ein nichtsnutziges (a'far, dem Staube ähnliches) Königthum (umejjadische Zeit), dann Königthum und Hochmüthigkeit;² man wird dann den Wein und seidene Kleidung für erlaubt halten“.³ „Die beste Zeit meiner Gemeinde ist das Zeitalter, in welchem ich gesendet wurde, dann die darauf folgende Zeit;⁴ dann kommt ein Volk, welches sich zur Zeugenschaft herandrängt, ohne dazu aufgefordert zu werden,⁵ sie versprechen und halten ihr Versprechen nicht, sie sind treulos

1) Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 225, 14.

2) mulk waġabarût. Den Verfassern dieses Ḥadīth wird der Werth des Mulk durch die begleitenden Umstände bestimmt.

3) Al-Dârimî p. 268.

4) In einigen Versionen Wiederholung dieses Satzes.

5) jashhadûna walâ justashhadûna. Nach muhammedanischem Gesetz ist es nicht erlaubt, Zeugenschaft abzulegen oder einen gerichtlichen Eid zu leisten, ohne hierzu vom Richter aufgefordert zu werden. Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḵâḍî fol. 20^b. 29^a.

und man kann ihnen nicht vertrauen; Feistheit wird dann allgemein werden“.¹ „Wie werdet ihr euch verhalten zu einer Zeit, in welcher der Emîr wie ein Löwe, der Richter wie ein kahler Wolf, der Kaufmann wie der knurrende Hund und der Rechtgläubige zwischen ihnen wie das erschrockene Schaf in der Herde sein wird, keine Zuflucht findend. Welches ist die Lage des Schafes zwischen dem Löwen, dem Wolf und dem Hund?“²

Solche Zeitbilder in traditioneller Form gehören streng genommen nicht eigentlich in das Kapitel der politischen Partei-Ḥadîthe; sie wären, wenn wir für dieselben einen besonderen Namen suchen, am besten prophetische Ḥadîthe zu nennen. Diese Art von Traditionen hat sich im System des Ḥadîth üppig entfaltet. Nicht nur die allgemeinen Zustände des Reiches wurden im Rahmen des prophetischen Ḥadîth vorgebildet; selbst geringfügige Details ohne allgemeine Bedeutung hat man post eventum durch den Propheten vorhervorkündigen lassen. Dass eine der Frauen des Propheten einst bei der Quelle Ḥau'ab von Hunden angebellt werden wird, hat man als Weissagung des Propheten überliefert, um ein böses Omen für 'Â'isha's Zug gegen 'Alî zu schaffen. Jene soll sich auf ihrem Zuge nach Baṣra, als ihr bei Ḥau'ab das prophetisch verhergesehene Ereigniss widerfuhr, an die Worte des Propheten erinnert haben: „Mögest du nicht jene sein, welche die Hunde von Ḥau'ab anbellten werden“. Die shî'itischen Darsteller unterlassen es nicht, dies Detail in die Erzählung von der „Kameelschlacht“ einzuflechten.³

Ganz frei lassen die Traditionarier die Zügel schiessen, wenn sie den Propheten über die allgemeine Entwicklung des muhammedanischen Reiches sprechen lassen. Da prophezeit Muhammed die dereinstige Erweiterung der Herrschaft der Rechtgläubigen, ihren Siegeszug gegen das griechische Reich, wie die Griechen „schaarenweise in weissen Oberkleidern und mit gescho-
renem Schädel vor den braunen Männern (den Arabern) stehen werden, gezwungen alles zu thun, was ihnen befohlen wird, während jetzt in jenem Lande Menschen wohnen, in deren Auge ihr niedriger seid, als der Affe auf dem Hintern des Kameels“.⁴ Mit drei Axtschlägen offenbart der Prophet während der vorbereitenden Arbeiten zur „Grabenschlacht“ die dereinstige Eroberung Jemens, des Mağrib und des ganzen Ostens.⁵ Und durch Abû Hurejra, der einen grossen Theil der Eroberungen der „Nachfolger“ des Propheten erlebte, lässt man dem Gefühle Ausdruck geben: „Ihr möget

1) Abû Dâwûd II, p. 172 = Al-Tirmidî II, p. 35.

2) Al-Damîrî II, p. 333 aus dem Mîzân des Dahabî (Anas b. Mâlik).

3) Al-Jâḳûbî II, p. 210, Al-Fachrî p. 105, vgl. Jâḳûṭ II, p. 353.

4) Jâḳûṭ III, p. 242 f.

5) Eine andere Version bei Wâḳidî-Wellhausen p. 194.

erobern, was ihr immer wollt! Aber ich schwöre bei dem, der über der Seele des Abû Hurejra waltet, ihr erobert keine Stadt und werdet auch fortan keine erobern, bis zum Tage der Auferstehung, ohne das Allâh den Schlüssel derselben schon früher in die Hand Muhammeds gelegt hätte“.¹

Nicht nur unter den von der allgemeinen Anerkennung ausgeschlossenen Traditionen findet man solche prophetische Sprüche, auch in den strengeren Traditionswerken² werden ja genug prophetische Traditionen über die politische Zukunft des muhammedanischen Reiches mitgetheilt. Der Kampf gegen das griechische Reich und die Bewegungen, die den Uebergang der Reichsherrschaft an die ‘abbâsidische Familie bewirkten, werden ziemlich unverhüllt angedeutet. Am weitesten geht die Sammlung des Abû Dâwûd in ihren Kapiteln Al-fitân, Al-malâhim, Al-Mahdî,³ maassvoller hält sich Al-Tirmidî.⁴ Da werden die Staatsverhältnisse, die Umwälzungen und Bewegungen im Reich bis ins III. Jahrhundert durch Muhammed in apokalyptisch-prophezeiender Form vorhergesagt und dabei Interpretationsrâthsel aufgegeben, deren Lösung die muhammedanischen Commentatoren sehr ernstlich beschäftigt hat. Hin und wieder sind die Prophezeiungen in diesen Traditionen klarer und handgreiflicher und in ihren Beziehungen kaum zu verkennen. Wenn der Prophet „aus Chorâsân schwarze Fahnen heranziehen lässt, denen sich nichts widersetzen kann, bis dass sie in Îliâ’ (Jerusalem) aufgepflanzt werden“,⁵ so braucht man nicht viel Scharfsinn, um die Gründung der ‘abbâsidischen Herrschaft herauszuerkennen. Hudejfa b. al-Jamân, ein eifriger Anhänger der ‘alidischen Sache,⁶ von dem auch in den Şahîhen berichtet wird, dass ihm der Prophet die Geheimnisse der Zukunft anvertraut habe,⁷ ist derjenige Genosse, den man am geeignetsten hielt, als „Träger“ solcher Prophezeiungen zu dienen, und noch mehr als man ihn mittheilen lässt, lässt man ihn, der sich in den Mantel des tiefsten Geheimnisses hüllt, leise andeuten oder gar verschweigen. „Der Prophet — so sagt er — hat nicht einen einzigen Anführer der Rebellionen ungenannt gelassen, dreihundert Häuptlinge, welche bis zum Ende der Welt auftreten werden, nannte

1) Ibn Hishâm p. 673.

2) Dass von Türken die Rede ist, haben wir Th. I, p. 270 gesehen. vgl. Abû Dâwûd II, p. 137, dort findet sich für dieselben die Benennung Banû Kanţûrâ’. Es mag hier hinzugefügt werden, dass die Warnung vor Türken und Abessyniern in einem Spruche vereinigt ist: *ibid.* und Al-Nasâ’î II, p. 12: *da’û-l-Ḥabasha mâ wada’ûkum watrukû-l-Turka mâ tarakûkum.* Turk wa-Kâbul (vgl. Jâķût IV, p. 221, 10) in dem Abû Ṭâlib zugeschriebenen Gedicht Ibn Hishâm p. 174, 6.

3) Abû Dâwûd II, p. 130—141.

4) Al-Tirmidî II, p. 23 ff.

5) *ibid.* p. 44.

6) Al-Mas’ûdî IV, p. 364.

7) Bei Tahḍib p. 200, 14. 201, 2 ff., vgl. Al-Tirmidî II, p. 42, Shifâ I, p. 282.

er uns ausdrücklich, indem er ihren eigenen Namen, den ihres Vaters und den ihrer Stammesangehörigkeit bezeichnete“. Chiliastische Tendenzen fließen in diese Prophezeiungen mit ein.¹ Auch ‘Alî wird gerne als Träger solcher Prophezeiungen auserwählt.² Er nennt einen Mann aus Transoxanien (rağul min warâ’ al-nahr) Namens Al-Ĥârith b. Ĥurâth, der mit seinem Heerführer Al-Manşûr eine Art messianischen Beruf erfüllen solle.³ Ein anderer Herrscher, der mit Namen genannt wird, ist Ġahğâh, ein Mann von den Mawâlî, der am Ende der Tage die Herrschaft an sich reißen werde.⁴

Einen ganz besondern Zweig dieser prophetischen Traditionen bildet eine unzählbare Reihe von Ĥadîthen, welche in ganz freier und ungezügelter Entfaltung aus dem Localpatriotismus der Bewohnerschaft einzelner Gebiete, Länder oder Städte emporgewachsen sind. Sie sind der Ausdruck der Begeisterung einzelner Kreise des über zwei Welttheile ausgebreiteten Islam für ihre specielle Heimath, Dichtungen, durch welche Angehörige einzelner muhammedanischer Ortsgemeinden für ihre Heimath einen besondern Werth im Leben des Islam documentiren lassen. Die Verhältnisse der Umejjadenherrschaft waren, wie wir bereits (p. 36 ff.) gesehen haben, besonders geeignet, das Ĥadîth zu Gunsten Syriens eintreten zu lassen. „Syrien ist der Liebling Allâh’s unter allen Ländern, und er verpflanzt von seinen Dienern diejenigen dahin, die er bevorzugt. O Bekenner des Islam! strebet gen Syrien, denn dies Land hat Gott auserwählt als sein Lieblingsland unter allen Ländern der Welt!“⁵ — eine jener vielen syrischen Localtraditionen, welche die Bewohner dieses Landes erdichteten, um den Ruhm ihrer neuen Heimath zu erhöhen. Sie sollten ein Gegengewicht bieten gegen die Selbstüberhebung der heiligen arabischen Städte und sollten den dortigen Muhammedanern zeigen, dass es von Allâh auserwählte und bevorzugte Gebiete gebe auch ausser Ĥigâz, dass sie sich auf heiligem Boden befinden und sich nicht geringer zu dünken brauchten im Schatten des Libanon, als ihre Brüder im Schatten des ‘Arafa und Abû Kubejs. Es giebt wenig grosse Centren des Islam, wo sich nicht solche Localtraditionen gebildet hätten⁶ und man braucht nur in jenen Werken der geographischen Literatur zu blättern, deren Verfasser theologische Gesichtspunkte nicht fremd waren (z. B. Ibn al-Faķîh, Al-Muķaddasî, Jâķût), um Beispiele hierfür zu vielen Dutzenden zu finden.

1) Abû Dâwûd II, p. 142 wird die Periode von 500 Jahren als ein halber Tag (nişf jaum) bezeichnet.

2) vgl. Al-Jaķûbî II, p. 225, 3 v. u. ff. 357, 2.

3) Abû Dâwûd II, p. 135 ult. vgl. Ibn Chaldûn, Muķaddima p. 262, 10.

4) Al-Tirmidî II, p. 36.

5) Jâķût III, p. 242.

6) Ich verweise beispielshalber auf die ägyptischen bei Abû-l-Maĥâsin I, p. 30—35.

In Städten, welche zu gleicher Zeit Mittelpunkte der theologischen Beschäftigung waren, blühte diese Art von Localtraditionen am üppigsten. Wir dürfen nicht staunen, wenn die Frommen in Bašra in ihrer Eifersucht gegen rivalisirende Schulen, ihre Heimath direct durch den Propheten in vielen überschwänglichen Aussprüchen verherrlichen lassen. Man lässt 'Alî, als er sich nach der „Kameelschlacht“ auf Bašra zurückzog, eine Ansprache an die Bewohner richten, in welcher er sich auf folgenden Ausspruch des Propheten berief: „Es wird ein Gebiet erobert werden, mit Namen Bašra. Dieser Ort hat unter allen Orten der Erde Allâh's die regelmässigste Kibla; dort sind die besten Koranleser zu finden, dort die in der Gottesfurcht ausgezeichnetsten Männer, die Gelehrten Bašra's sind die Gelehrtesten unter den Menschen, seine Bewohner sind die vorzüglichsten Menschen im Wohlthun. Vier Meilen von dieser Stadt ist ein Ort entfernt, mit Namen Ubulla u. s. w.“¹ Es ist dem spätern Traditionskritiker Ibn al-Ġauzî nicht gelungen, durch seine Zurückweisung von anachronistischen Traditionen, in welchen man den Propheten von der unter 'Omar gegründeten Stadt sprechen lässt, den Glauben an die Echtheit derselben zu erschüttern,² ebenso wie die Erwähnung des Minarets der Umejjadenmoschee in Damaskus nur den Glauben an die prophetische Gabe Muhammed's, nicht aber die Ueberzeugung von der Kühnheit der Traditionisten zu stärken geeignet war.³

Wo immer die muhammedanischen Religionsgelehrten ihre Stätten begründen, schaffen sie zugleich traditionelle Documente für die Vorzüglichkeit und den religiösen Beruf derselben. Diese Bestrebung geht parallel mit jener andern, die im Heidenthum wurzelnde Urbevölkerung der eroberten Länder mit den Ahnen der ersten Begründer des Islam in genealogische, urgeschichtliche Beziehungen zu setzen. Wie sie diese letztere Bestrebung im afrikanischen Islam bothätigten, haben wir schon früher gesehen.⁴ Hier wollen wir nur noch einige Beispiele dafür anführen, wie sie in denselben Kreisen sich bestrebten, der Aufgabe gerecht zu werden, die traditionellen Bezeugungen der religiösen Mission einzelner Gebiete zu erdichten. In dem Buche des Darrâs b. Ismâ'îl (st. 362 in Fes) — so erzählt uns im Jahre 726 ein Verherrlicher der Stadt Fes — hat man mit seiner eigenen Handschrift folgende Mittheilung gefunden: Es erzählte mir Abû Mođar in Alexandrien, im Namen des Muḥammed b. Ibrâhîm al-Mawwâz, von 'Abd al-Raḥmân b. Ḳâsim, von Mâlik b. Anas, von Ibn Shihâb al-Zuhrî, von Sa'îd b. al-Musajjib, von Abû Hurejra. Dieser sagte: Der Prophet Gottes sprach: Dereinst wird im

1) Jâḳût I, p. 646, vgl. Al-Ḥarîrî's letzte Makame, ed. de Sacy² p. 673.

2) Al-Baġama'wî, Commentar zu Abû Dâwûd p. 184. 3) *ibid.* p. 186.

4) Th. I, p. 143, weitere Beispiele in der Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft XVIII, p. 81.

Mağrib eine Stadt erstehen mit Namen Fâs, unter allen Städten dieses Welttheils wird sie die correcteste Kibla (also dasselbe was die Başrenser mit Bezug auf den Osten für sich in Anspruch nahmen) haben und ihre Bewohner sind die fleissigsten unter allen Mağrib-bewohnern in Bezug auf das Gebet, sie werden Anhänger der Sunna und der orthodoxen Kirche sein und dem Wege der Wahrheit folgen, an welchen sich zu halten sie nicht aufhören werden. Es kann ihnen kein Feind Schaden zufügen und bis zum Tage der Auferstehung hält Gott von ihnen alles fern, was sie nicht mögen.¹

Einer ähnlichen Tradition rühmt sich auch die Stadt Ceuta. Im Jahre 400 d. H. theilte den Bewohnern derselben Abû 'Abdallâh Muhammed b. 'Alî, im Namen des Wahb b. Masarra, von Ibn Waddâh, von Saḥnûn, von Abû-l-Kâsim, von Mâlik, von Nâfi', von Ibn 'Omar mit, dass der Letztgenannte aus dem Munde des Propheten folgenden Ausspruch gehört habe: „Im äussersten Westen ist eine Stadt Namens Sabta, gegründet hat sie ein frommer Mann Namens Sabt, von den Nachkommen Sem's, des Sohnes Nûh's. Er gab ihr den Namen, der von dem seinigen abgeleitet ist und betete für ihren Segen und für ihren Ruhm. Niemand kann dieser Stadt mit böser Absicht nahen, ohne dass Gott seinen Frevel auf sein eigenes Haupt zurückwirft“. Ein leichtgläubiger Theologe führte zur Beglaubigung dieses Ausspruches neben obiger Kette noch die vielhundertjährige Erfahrung an, welche die Prophezeiung Muhammeds bewahrheiten soll.² Keine Ortschaft dünkt sich zu klein und zu unbedeutend, um sich in die Sphäre der Voraussicht des Propheten einzubeziehen, und wenn man sich einen Begriff von der Leichtigkeit bilden will, mit der solche Localtraditionen entstanden, möge man nur die stattliche Reihe von wohlbeglaubigten Aussprüchen ansehen, die René Basset in seiner Arbeit über die Sprache der Manâşir-berber³ mit Bezug auf den unbedeutenden Ort Shershel im Algierischen in Text und Uebersetzung mitgetheilt hat.

Die bei Strabo *Ἄρρα Ἀμυρώνος* genannte Ortschaft Kamûnijja, südlich von Kejrûwân, rühmt sich eines Ausspruches des Muhammed, wonach sie eine der Pforten des Paradieses in sich schliesse. Wenn am Ende der Tage der Krieg gegen den Unglauben in allen Theilen der Welt vernachlässigt wird, so wird er dort noch immer gepflegt werden, „und als ob ich“, sagt der Prophet, „den Ruf der Heerschaaren hörte, welche vom Sonnenaufgang bis zum Untergang gen Kamûnijja eilen“.⁴

1) Annales regum Mauritaniae ed. Tornberg I, p. 18.

2) Al-bajân al-muğrib ed. Dozy I, p. 210.

3) Notes de lexicographie berbère, Journal asiat. 1884, II, p. 524—26,

4) De Goeje, Al-Ja'kûbii Descriptio Al-Mağrebî p. 76.

Viertes Kapitel.

Reaction gegen die Erdichtung der Ḥadîthe.

I.

ʿAbdallâh b. Lahîʿa (st. 174) erzählt, dass ihn einmal ein bekehrter Ketzer¹ aufmerksam gemacht habe, in der Uebernahme von Ḥadîthen behutsam zu sein, denn „wenn wir eine unserer Meinungen aufstellten, so pfl egten wir sie in die Form des Ḥadîth zu fassen“.²

Wir haben in den vorhergehenden Abschnitten die Erfahrung machen können, dass dies Selbstbekenntniß auf voller Wahrheit beruht. Jede Strömung und Gegenströmung im Leben des Islam hat ihre Ausprägung in Form des Ḥadîth gefunden; und es giebt da keinen Unterschied zwischen den verschiedenen von einander abweichenden Meinungen, auf welchem Gebiete immer. Dasselbe, was wir insbesondere hinsichtlich der politischen Parteien erfuhren, gilt ebenso mit Bezug auf die religionsgesetzlichen Differenzen, die dogmatischen Streitpunkte u. a. m. Jedes Raʿj oder Hawâ, jede Sunna und Bidʿa hat ihre Ausprägung in der Form des Ḥadîth gesucht und erhalten.³

1) raḡul min ahl al-bidaʿ, in einer andern Version: shejch min al-chawâriġ.

2) Chaṭîb Baġdâdî fol. 35^b idâ raʿejnâ raʿjan ġaʿalnâhu ḥadîthan (andere Version: idâ hawejnâ amran şajjarnâhu ḥadîthan).

3) Diese Betrachtungsweise haben sich in neuerer Zeit auch rationalistische muhammedanische Apologeten angeeignet. Moulavi Cheragh Alî schreibt: „The vast flood of traditions soon formed a chaotic sea. Truth and error, fact and fable mingled together in an undistinguishable confusion. Every religious, social and political system was defended, when necessary, to please a Khalif or an Ameer to serve his purpose, by an appeal to some oral traditions. The name of Mohammad was abused to support all manner of lies and absurdities, or to satisfy the passion, caprice, or arbitrary will of the despots, leaving out of consideration the creation of any standards of test“. Und indem er sich bei einer gegebenen Frage anschickt, eine Reihe von Ḥadîthen anzuführen, reservirt er seinen Standpunkt in folgenden Worten: „I am seldom inclined to quote traditions having little or no belief in their genuineness, as generally they

Es musste eine Zeit kommen, in welcher sich eine, ob nun religiöse oder rationalistische Reaction gegen diese Zustände regte. Den Anzeichen und Aeusserungen dieser Reaction werden wir in dem hier folgenden Kapitel nachgehen. Dieselbe tritt in drei verschiedenen Richtungen zu Tage.

1. Das einfachste Mittel, durch welches ehrlichere Männer gegen das Ueberhandnehmen der Ḥadīth-fälschungen ankämpfen zu können meinten, ist zugleich eine sonderbare Erscheinung der Literaturgeschichte. Man kämpfte in frommer Absicht gegen Erdichtungen mit neuen Erdichtungen, mit neuen eingeschmuggelten Ḥadīthen, in welchen man die Unterschiebung von illegitimen Ḥadīthen in scharfen Worten durch den Propheten verpönen lässt. Man erdichtet Aussprüche des Propheten, in welchen alle Arten der Traditionsfälschung sowohl als Erdichtung, wie auch als Verfälschung und Interpolirung alter, als glaubwürdig anerkannter Texte, mit den schärfsten Worten verboten und verlästert werden.

Das am allerweitesten verbreitete polemische Ḥadīth dieser Richtung ist der in vielen Versionen erhaltene Ausspruch: *man kadaba ʿalejja mutaʿammidan*¹ *faljatabawwaʿ maḳʿadahū mina-l-nâr:*² „Wer mit Bezug auf mich geflissentlich lügt, der möge eintreten in seinen Ruheplatz im Höllenfeuer“.³ Von ungefähr achtzig Genossen⁴ — abgesehen noch von einigen Paraphrasen⁵ — wird dieser Ausspruch mitgetheilt, dem man es ansieht, dass er eine Reaction gegen die überhandnehmende Unterschiebung von prophetischen Aussprüchen darstellt. Die Anlehnung desselben an die Autorität von Genossen — z. B. an die des ʿOthmân — beweist aber für

are unauthentic, unsupported, and one-sided, but etc.“. The proposed political, legal and social reforms in the Ottoman empire and other Mohammadan states (Bombay 1883) p. XIX und 147.

1) Das Wort *mutaʿammidan* fehlt in einigen Versionen; dass man es weggelassen, hat wohl seinen Grund in der Absicht, Leute zu schützen, welche lügenhafte Traditionen im guten Glauben an deren Glaubwürdigkeit verbreiten und nachsprechen.

2) vgl. B. *Mağâzî* nr. 8 gegen Ende, von den Ungläubigen, welche bei Badr fielen: *hîna tabawwâʿu maḳʿadahum min al-nâr.*

3) *Muslim* (Einleitung) I, p. 34 ff. *Abû Dâwûd* II, p. 81. *Al-Tirmidî* II, p. 110. *Ibn Mâga* p. 5 (wo Zeile 4 Zweifel wegen des Wortes *mutaʿammidan*), *Al-Dârimî* p. 42—43. 77, an allen diesen Stellen findet man noch andere Aussprüche mit ähnlicher Tendenz, auch die Verpönung der leichtfertigen Verbreitung von Traditionen: *biḥasbi-l-marʿi min al-kaḏb an juḥadditha bikulli mâ samīʿa.*

4) *Al-Samʿâni* (st. 510) konnte dieselbe (*ḥadīth „man kadaba“*) auf „mehr als neunzig Wegen“ verbreiten, *Ṭab. Ḥuff.* XV, nr. 36.

5) Nur eine will ich erwähnen: *man taḳawwala ʿalejja mâ lam akul faljatabawwâʿ bejna ʿajnej ḡahannama maḳʿadan*, bei *Chaṭîb Baḡdâdî* fol. 56^b.

das Alter dieses Ausspruchs nicht so viel, wie z. B. Muir¹ aus diesem Umstande folgern will.

„In späten Zeiten meiner Gemeinde² werden dereinst Menschen sein, welche euch Mittheilungen machen werden, die weder ihr noch eure Vorfäter gehört habt. Hütet euch vor ihnen“.

„Am Ende der Zeiten werden Fälscher,³ Lügner sein, welche euch Ḥadīthe bringen werden, die weder ihr noch eure Vorfäter gehört habt. Hütet euch vor ihnen, damit sie euch nicht irreleiten und in Versuchung führen“.

Nicht auf den Propheten selbst zurückgeführt, sondern als Sentenzen von frommen Leuten des ersten und zweiten Jahrhunderts werden noch mehr dergleichen Aussprüche und Warnungen aufbewahrt:

„Der Satan — so heisst es in einer solchen Warnung — nimmt die Gestalt eines Mannes an, kommt zu den Leuten und bringt ihnen erlogene Ḥadīthe. Die Hörer zerstreuen sich dann und da erzählt dann einer: Ich habe einen Mann angehört, dessen Gestalt ich kenne, aber seinen Namen weiss ich nicht, der theilte Ḥadīthe mit“.

„Im Meer giebt es gefesselte Teufel, die Sulejmân b. Dâwûd dort hingebannt hat, gar leicht ist es möglich, dass diese ausbrechen und den Menschen einen (falschen) Koran vortragen“.⁴

Auch die Verfälschung und accomodirende Interpolirung als glaubwürdig anerkannter Sätze liess man den Propheten vorherahnen: „Diese Wissenschaft werden in allen nachfolgenden Geschlechtern die glaubwürdigsten Vertreter derselben tragen (pflegen), sie werden dieselbe schützen vor den Verdrehungen der Ketzler, vor der Aneignung der Lügner und vor der Interpolation der Unwissenden“.⁵ Hier wird also bereits die Reaction der orthodoxen Traditionskritiker gegen tendenziöse Uebergriffe vorhergesehen.

II.

2. Die Verwarnungen, welche wir soeben vorführten, entstanden in den Kreisen, in welchen man die Ḥadīth-erdichtung und die Verbreitung erdichteter Ḥadīthe zwar sehr wacker betrieb, aber den Maassstab für die

1) The life of Mahomet I, p. XXXVII.

2) fî âchir ummatî.

3) Dağğâlûn. Mit besonderer Vorliebe wird dieser Ausdruck von Traditionsfälschern gebraucht, z. B. Jâḳût II, p. 139, wird von einem Abû 'Alî al-Tamîmî aus Herât gesagt, dass er von Sufjân, Wakî' und anderen tausende von Ḥadīthen überlieferte, welche dieselben niemals ausgesprochen haben; „er ist ein Erzlügner (aḥad arkân al-kaḍb), einer der Dağğâle (Dağğâl min al-Dağğâgila), man dürfe seiner zu keinem andern Zweck erwähnen, als um ihn zu entlarven, ihn anzugreifen und vor ihm zu warnen“.

4) Muslim I, p. 41 ff.

5) Einleitung zu Al-Dârimî.

Berechtigung dieser Thätigkeit in befangener Weise darin suchte, ob die Erdichtungen im Dienst der orthodoxen Religion stehen oder in dem Bedürfniss, dieselbe zu bekämpfen und einzelnen ihrer Annahmen und Voraussetzungen entgegen zu treten (z. B. 'alidische Tendenztraditionen), ihren Entstehungsgrund haben.

Um diese Distinction und die Rücksichten, welche sich an dieselbe knüpfen, kümmerten sich die freieren Denker nicht; die Reaction, welche sie gegen das überwuchernde Ḥadīth übten, kehrte sich nicht an einen Theil desselben, jenen, welcher der orthodoxen Kirche unbequem erschien, sondern gegen das Traditionswesen im allgemeinen. Die ernste Miene, mit welcher die Traditionsverbreiter die Minutien des Isnād und des Textes zu hüten vorgaben, selbst dann, wenn sich die Unmöglichkeit der Authentie auch der oberflächlichsten, freilich durch die Heiligthuerei der „Träger“ nicht eingeschücherteten Betrachtung offenbarte, forderte recht bald den Spott und Sarkasmus von Menschen heraus, welche sich wenig für die Bewunderung jener Gefässe „der Wissenschaft“ eigneten. Man darf sagen, dass die vorurtheilsfreie, ja sogar ironische Betrachtung von Personen und Sachen, welche dem gewöhnlichen Volke von religionswegen imponirten, nirgends verbreiteter war, als unter den Schöngeistern der muhammedanischen Welt im II. und III. Jahrhundert des Islam. Da wird das Heiligste verspottet und verlästert, und da findet man wenig von jener fanatischen Atmosphäre, in der man gemeinhin die muhammedanische Gesellschaft athmen lässt.

In diesen Kreisen wurde also auch das Traditionswesen zum Gegenstand spöttischer Behandlung gemacht. Für frivole, obscöne Gedanken wählen leichtfertige Dichter die Form der Tradition¹ — dafür bietet Muḥammed ibn Munādīr (st. 200) ein klassisches Beispiel² —; ein anderesmal — durch Ishāk al-Mausilī — wird der Begriff des Isnād durch eine witzige Anspielung auf das Wort mursalāt (Sure 77: 1) zum Gegenstande spielender Witze gemacht³ und den Höhepunkt dieser Sinnesrichtung findet man in einem in die Erzählung des 'Aladdin eingeflochtenen Gedichte dargestellt, in welchem eine derbe Zote mit der Einleitung: „ḥaddathanā 'an ba'd ashjāchihī Abū Bilāl shejchunā 'an Sharīk“ eingeführt wird.⁴ In Kreisen, in denen man vor dem Ḥadīth Achtung hatte, hätten solche Producte weder entstehen, noch auf Duldung Anspruch machen können.

1) In ganz anderer Weise verwendet Ibn Rashīk (st. 463) die Isnād-form zu poetischen Zwecken in einem bei Mehren, Rhetorik der Araber p. 101, 4 angeführten Gedichte.

2) Aḡ. XVII, p. 28.

3) Aḡ. V, p. 110.

4) Tausend und eine Nacht ed. Bülāk 1279 II, p. 95 oben.

Viel ernsterer Formen bedienten sich die gleichzeitigen Philosophen¹ zur Herabwürdigung der Autorität der Tradition. Man hatte in diesem Lager nicht viel Mühe, nachzuweisen, für wie viel einander widersprechende dogmatische und gesetzliche Thesen die Autorität der Tradition als Stütze dienen muss; wie im Ḥadīth Anschauungen zur Geltung kommen, welche die im Islam selbst zum Siege gelangte geläuterte Religionsauffassung für verwerflich hält (z. B. die anthropomorphistische Darstellung göttlicher Attribute etc.); man führte mit grossem Behagen die ungeheuerlichen Fabeln an, mit welchen die Tradition sowohl biblische Legenden als auch die koranischen Keime der Eschatologie ausschmückte; man beutete für die Herabwürdigung der Ḥadīthe jene Stellen aus, in welchen Volkssagen und Volksaberglaube (churāfāt) aufgezeichnet und in Form von Mittheilungen des Propheten in den religiösen Glauben einverleibt wurden;² man zog die minutiösen Bestimmungen, welche die Tradition für die intimsten Beziehungen des alltäglichen Lebens enthält, ins Lächerliche u. a. m. Auf die Bestrebung, das letztere Moment der Tradition zu verspotten, wird im Ḥadīth selbst Bezug genommen; man lässt die heidnischen Zeitgenossen Muhammeds gegen sein Gesetz die spöttische Bemerkung erheben: „Euer Genosse (Muhammed) lehrt euch, wie man seine Nothdurft zu verrichten habe.“³ Was hier den Mushrikūn aus der Zeit des Propheten in den Mund gelegt wird, spiegelt wohl die Bemerkung jener freigesinnten Männer der spätern Zeit wieder, denen es bedenklich erschien, minutiöse Verordnungen für die kleinsten Details alltäglicher Verhältnisse aus dem Munde des Propheten stammen zu lassen und dieselben mit religiös verbindlicher Autorität auszustatten.

Unter den in diese Gruppe gehörigen Aeusserungen, welche im Rahmen der Tradition eine Polemik gegen jene freigesinnten Kreise veranschaulichen, welche, da sie nun einmal als Muslime das Gesetz anerkennen mussten, sich mit dem Koran zu begnügen vorgaben und es versuchten, allem, was unter dem Namen Ḥadīth oder Sunna als normative Quelle für das alltägliche Verhalten des Menschen eine gleiche Autorität beanspruchte,

1) Ich vermute, dass in einer dem Mu'ād b. Ġabal zugeschriebenen Ermahnung bei Abū Dâwūd II, p. 169 ein ziemlich unverhüllter Angriff gegen das Verhalten der Philosophen gegenüber dem Traditionswesen enthalten ist: „Ich warne euch vor den listigen Reden des Weisen (zejġāt al-ḥakīm), denn gar oft spricht der Satan ketzerische Rede durch den Mund des Weisen“.

2) Bei Al-Ġāḥiz, Kitāb al-ḥejwān (Wiener Hschr.) fol. 53^b ff. werden solche Ḥadīthe ins Lächerliche gezogen.

3) Al-Nasā'î I, p. 6 k̄āla-l-mushrikūna innā narā ṣāḥibakum ju'allinukumu-l-charā'ata. Abū Dâwūd I, p. 3, Al-Tirmidī I, p. 5 k̄īla li-Salmāna ḡad'allamakum nabijjukum etc. Bei A. D. ist der Zusatz charakteristisch: „Ich bin euch, was der Vater seinen Kindern ist, ich belehre euch (über alles)“.

die Anerkennung zu versagen, zieht besonders eine unsere Aufmerksamkeit auf sich. Sie zeigt uns den Standpunkt der ablehnenden Opposition und demgegenüber die Auffassung der rechtgläubigen Sunna-getreuen. Der Prophet sprach: „Es könnte geschehen, dass jemand von meinem Hadîth hörte und es sich auf seinem Ruhesitze bequem machte und spräche: Zwischen uns und euch ist das Buch Gottes, was darin erlaubt wird, halten wir für erlaubt, was darin verboten wird, halten wir für verboten.¹ Fürwahr, was der Prophet untersagt hat, halten wir für verboten, so als ob es Gott selbst verboten hätte.“² Als Beispiele für diese letztere Bemerkung werden einige im Hadîth erwähnten Speisegesetze (verbotene Thiergattungen) angeführt, von denen im Koran nicht die Rede ist. Auch eine humanitäre Wendung hat man dieser Enuntiation gegeben. Dieselbe wird nämlich dem grausamen Befehlshaber des eroberten Chejbar entgegengerufen, der sich den besiegten Bewohnern gegenüber alle möglichen Gewaltthaten gestattet. „Glaubt wohl einer von euch, der sich es bequem auf seinen Ruhepolstern einrichtet, dass Gott nur jene Dinge verbietet, die als solche in diesem Koran stehen? Fürwahr, bei Gott, ich habe Befehle, Ermahnungen und Verbote ergehen lassen, welche so viel gelten als dieser Koran, wenn nicht mehr. Fürwahr, Gott erlaubt euch nicht, dass ihr in die Häuser der Juden einbrechet ohne Erlaubniss, dass ihr ihre Frauen misshandelt und ihre Früchte verzehret, wenn sie leisten was ihnen obliegt.“³

Im II. Jahrhundert waren die Angriffe der ketzerischen Kreise gegen die Tradition ziemlich allgemein verbreitet. Ibn al-Ḳaṭṭân (st. 198) konnte den Satz aussprechen, dass es keinen Ketzer auf der Welt gebe, der nicht gegen die Anhänger der Tradition loszöge (lejsa fi-l-dunjâ mubtadi‘ illâ wahuwa jabğudu ahl al-ḥadîth).⁴ Was die Philosophen (aşḥâb al-kalâm) gegen das Hadîth einzuwenden hatten, können wir in einer Gegenschrift des Ibn Ḳutejba (st. 276) gegen diese Einwürfe sehr genau beobachten und daraus gleichzeitig ersehen, wie weit die Polemik der freieren Denker gegen dies zur Herrschaft gelangende Element des theologischen Lebens bereits im III. Jahrhundert gediehen war. Ibn Ḳutejba bestrebt sich in seinem Werke „Muchtalif al-ḥadîth“ alle diese Einwürfe vom Standpunkte des orthodoxen Muhammedaners zu entkräften, ist aber dabei gezwungen, alle möglichen Interpretationskünste anzuwenden, um dem Widersinn und der Albernheit einigen Verstand einzuhauchen, sich auf alt- und neutestamentliche Parallelen zu berufen und sich zu dem Zugeständnisse zu verstehen, den Kreis der Glaubwürdigkeit und der Autorität der Traditionen zu beschränken.

1) Abû Dâwûd II, p. 169.

2) Al-Tirmidî II, p. 111.

3) Abû Dâwûd II, p. 31.

4) Einleitung zu Al-Dârimî.

Er sagt es nicht selten in diesem Buche rund heraus, dass die verspotteten Traditionen unglaubwürdig seien.¹ Die berüchtigten Fabeln führt er auf *Ḳuṣṣās* und auf jüdische Quellen zurück und bedauert es, dass die Muhammedaner sich solcher Führung anvertrauten.² Dieser Einfluss der jüdischen *Agada* und christlichen Legende wird von den ältesten Zeiten des Islam bis in die späteren Zeiten herab von den orthodoxen Theologen³ mit Bedauern constatirt. Schon in alter Zeit giebt die Tradition diesem Gefühle Ausdruck. Man lässt 'Omar an den Propheten die Frage richten: Wir hören von den Juden verschiedene Erzählungen, die uns gefallen; dürfen wir einiges davon niederschreiben? Darauf lässt man den Propheten erwidern: „Wollt ihr denn leichtfertig ins Verderben rennen, wie dies die Juden und Christen gethan? Ich habe euch weisse und reine *Ḥadīthe* gebracht —“.⁴ Die Warnung vor den „*Aḥādīth mufta'ala*“ der *Ahl al-kitāb* pflanzte sich dann aus dieser Anregung in die spätere Theologie hinein.⁵

Der philosophische Spott gegen die Autorität der Tradition hat sich auch in poetische Form gekleidet. *Ibn Ḳutejba* hat uns ein solches Epigramm erhalten,⁶ in welchem die Thatsache verspottet wird, dass die Traditionsträger oft gar kein Verständniss für den Text haben, den sie verbreiten. Sie seien:⁷

*Zawāmīlu lil-ash'ārī⁸ lā 'ilma 'indahum * biġejjidihâ illâ ka'ilmī-l-abā'iri*

*La'amruka mâ jadri-l-matijju⁹ idâ ġadâ * bi'ahmâlihi¹⁰ au râḥa mâ fî-l-ġarā'iri.*

1) *Muchtalif al-ḥadīth* p. 378 citirt er z. B. die Worte des *Hishâm b. 'Urwa* gegen *Muḥammed b. Ishāk*, der von *Fāṭīma*, der Frau dieses *Hishâm*, tradirte: „Hat ihm denn meine Frau Gesellschaft geleistet?“. Gegen denselben *Muḥammed* führte er das Urtheil des *Mu'tamir* an, den sein Vater vor dem Lügner *Muḥ. b. Ish.* warnte. — *ibid.* p. 92 spricht er davon, dass die Tradition viele sektirerische Interpolationen erfuhr u. a. m.

2) *ibid.* p. 336 ff.

3) Hingegen führt *Al-Ġâḥiẓ*, *Bajân* fol. 74^a von einem Araber den Ausspruch an: *ḥaddīth 'an Banī Isrā'īl walâ ḥarāġ*. Derselbe Ausspruch wird bei *Abû Dâwûd II*, p. 82, *Al-Tirmidî II*, p. 111 unten in anderem Zusammenhange als bei *Al-Ġâḥiẓ* als *Ḥadīth* angeführt.

4) *Maṣâbīḥ al-sunna I*, p. 14. Eine Tradition, welche eine vermittelnde Stellung einnimmt und das Wahre von den *Aḥādīth ahl al-kitāb* annehmen, das Lügenhafte verwerfen lässt, bei *Abû Dâwûd II*, p. 81.

5) vgl. *Al-Ḳaṣṭallânî V*, p. 665.

6) *Muchtalif al-ḥadīth* p. 9.

7) Das Gedicht ist von *Merwân b. Abî Ḥafṣa* (st. 181/2) und bezieht sich auf Leute, welche alte Gedichte recitiren, ohne den Sinn derselben zu verstehen. *Al-Sujûṭî*, *Muzhir II*, p. 161 unten.

8) In einer Marginalglosse, deren Urheber wohl die Quelle des Citates nicht kannte, verbessert in: *lil asfâri*, mit Hinblick auf die Koranstelle *Sure 62: 5* (*kamathali-l-ḥimâri jaḥmilu asfâran*). Das Gleichniss vom büchertragenden Lastthier ist in der orientalischen Poesie zur Bezeichnung unfruchtbarer Gelehrsamkeit überaus häufig, z. B. *Gûlistân VIII*, nr. 3 ed. Gladwin p. 209 unt., vom Vierfüßler, dem man viel Bücher aufgeladen.

9) *Muzhir: ba'iru.*

10) *Muzhir: bi'ausâkihi.*

„Mit Gedichten beladene Lastkameele, sie wissen von dem, was davon vorzüglich ist, nicht mehr, als die Kameele wissen;
 „So wahr du lebst, das Lastthier weiss nicht, wenn es früh oder spät seine Lasten trägt, was der Inhalt der Lastbündel ist“.

Eine Parallele zu diesem Epigramm bietet ein anderes anonymes Gedichtchen, welches demselben Ideenkreise anzugehören scheint:

Inna-l-ruwâta bilâ fahmin lima ḥafizû * mithlu-l-ġimâli ‘alejhâ juḥmalu-l-wada‘u
 Lâ-l-wad‘a janfa‘ uhu ḥamlu-l-ġimâli lahu * walâ-l-ġimâlu biḥamli-l-wad‘i tantafi‘u.
 „Die Ueberlieferer ohne Verständniss dafür, was sie bewahren, gleichen Kameelen, auf welche Muscheln geladen werden,
 „Den Muscheln nützt es nicht, dass sie von den Kameelen getragen werden, aber auch den Kameelen nützt es nichts, dass sie die Muscheln tragen“.¹

Die Hinfälligkeit der Isnâde geisselt Abû-l-‘Alâ’ al-Ma‘arrî, dieser edle Feind des Autoritätenglaubens:²

„Sie bringen uns Ḥadîthe, welche der Verstand nicht bestätigt; da fragen wir: Wer sind die Menschen, denen ihr sie nacherzählet?
 „Da berufen sie sich auf ihre erlogenen Isnâde, welche nicht frei sind von der Erwähnung eines Schejch, den sie selbst nicht loben“.³

Solche Bemerkungen gingen nicht spurlos an den sunna-gläubigen Muhammedanern vorüber. Es sind wohl Leute, wie der soeben genannte Dichter und seinesgleichen, gegen welche Abû ‘Abdallâh Muḥammed b. Naṣr al-Ḥumejdî (st. 488) eine Kaṣîde verfasste, fî-l-naḫḏi ‘alâ man ḏamma (oder: ‘âba)-l-ḥadîtha wa‘ahlahu „zur Widerlegung des Schmäher (vielleicht der Schmäher) des Ḥadîth und seiner Anhänger“.

III.

3. Am nachhaltigsten war die Wirkung jener Form der Reaction, welche sich gegen das überhandnehmende Traditionswesen im Kreise der Traditionsgelehrten selbst durch die Gestaltung einer Art von Traditions-kritik herausbildete.

Es ist bereits (oben p. 49) darauf hingewiesen worden, mit welcher Leichtgläubigkeit die fromme Gemeinde alles aufnahm, was ihr in traditioneller Form als Ausspruch des Propheten zuzuging. Die Bedenken gegen die Authentie mancher Theile des aufgehäuften Materials wurden leicht be-

1) Al-Damîrî II, p. 462 (s. v. al-wad‘).

2) „Sei ein Diener Gottes, nicht aber Diener seiner Diener (der Menschen): das Gesetz macht zum Slaven, das selbständige Denken zum Freien“, Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abul ‘Alâ Ma‘arry (Wien 1888) p. 96 zu p. 126.

3) ibid. p. 103 zu p. 266.

schwichtigt. Die Theologen selbst scheinen schon sehr früh die Theorie des *Iǧmāʿ* auch auf die Glaubwürdigkeit des *Ḥadīth* ausgedehnt und das Gemeingefühl der Gemeinde als obersten Richter über die Gültigkeit von Traditionsaussprüchen anerkannt zu haben. Den Ibn ʿAbbās lässt man sagen: „Wenn ihr von mir eine Mittheilung im Namen des Propheten hört und ihr findet dieselbe mit dem Buche Gottes nicht übereinstimmend, oder sie findet keinen Anklang bei den Menschen (*falam taǧidūhu fī kitāb Allāh au ḥasanan ʿind al-nās*), so möget ihr wissen, dass ich Lügenhaftes vom Propheten berichtet habe“.¹ Mit anderen Worten: auch bezüglich der Glaubwürdigkeit der dem Propheten zugeschriebenen Worte und Handlungen ist das *Iǧmāʿ*, das Gesamtgefühl der Gemeinde maassgebend.² Was die Umma als wahr betrachtet, das ist auch wirklich wahr.³

Durch diese bequeme Art, über die Authentie des gewaltig angehäuften Materials zu urtheilen, liessen sich aber die gewissenhaften Traditionsgelehrten nicht leiten, indem sie angesichts der Gefahr, welche der rechtgläubigen Gemeinde seitens der Massen von tendenziösen *Ḥadīthen* drohte, an die Glaubwürdigkeit noch andere Anforderungen stellten, als die Billigung der Gemeinde.

Den nächsten Anstoss zu genauerer Abwägung alles dessen, was in *Ḥadīth*-form unter die Leute kam, gab der Umstand, dass durch die Einwirkung einflussreicher Individuen in gewissen Kreisen der muhammedanischen Welt der orthodoxen Lehre feindliche *Ḥadīthe* zur Geltung kommen und für sich in weiten Gebieten des Islam die Anerkennung verschaffen konnten, für die man, nach dem oben erwähnten Gesichtspunkte, das *Iǧmāʿ* in Anspruch nehmen durfte. Man darf nicht vergessen, dass auf die Richtung der *Sunna* in einer bestimmten Provinz zumeist jene Theologen Einfluss

1) *Al-Dārimī* p. 77.

2) *Chaṭīb Baǧdādī* fol. 118^a stellt eine Reihe von *Ḥadīthen* zusammen, aus welchen ersichtlich ist, dass man Glaubwürdigkeit oder Verwerflichkeit der prophetischen Ueberlieferung von dem Eindruck abhängig machte, den dieselbe auf die Gemeinde übt. „Wenn ihr in meinem Namen eine Mittheilung hört, welche eueren Herzen genehm ist, bei welcher euer Haar und euer Fleisch zart wird (*taʿrifuhu ḳulūbukum watalīnu bihi ashʿarukum waʿabshārukum*) und von welcher ihr fühlt, dass sie euch nahe ist, so ist ihr niemand von euch so nah als ich selbst; hört ihr aber eine Mittheilung in meinem Namen, welche eueren Herzen zuwider ist, und vor welcher euer Haar und euer Fleisch zurückschrickt, und von welcher ihr euch abgestossen fühlt, so ist von derselben niemand unter euch so weit entfernt als ich selbst“; im Anschlusse daran noch andere Aussprüche ähnlichen Inhaltes.

3) *Ibn Chaldūn* giebt diesem Gefühl der Muhammedaner in kurzen Worten Ausdruck: „Das *Iǧmāʿ* ist die kräftigste Schutzwehr und die beste Vertheidigung“ (von *Ḥadīthen*, welche die Kritiker bemängeln) *fī-l-ǧmāʿi aʿẓamu ḥimājatīn waʿḥsanu dafīn*. *Muḳaddima* p. 260, 4 v. u.

übten, welche in jener Zeit, in welcher die Ausbreitung der Sunna beginnt, in der betreffenden Provinz das Vertrauen der Menschen besaßen. Durch die Ḥadīthe, die sie verbreiteten, übten sie Einfluss auf die Gesinnungen des Volks, in dessen Mitte sie wirkten. Die Bewohner von Aegypten schätzten den 'Othmān gering, bis dass Al-Lejth b. Sa'd (st. 175) unter ihnen Ḥadīthe über die Vorzüge (faḍā'il) des 'Othmān verbreitete; ebenso benehmen sich die Bewohner von Ḥimṣ in Betreff des 'Alī, bis dass Ismā'il b. 'Ajāsh (st. 181) unter ihnen die Ḥadīthe über Faḍā'il 'Alī eröffnete.¹ „Die Leute von Kūfa — so erzählt Wakī' (st. 196) — wären ohne alle Ḥadīth-kenntniss geblieben, wenn nicht Ġābir al-Ġu'fī dieselbe unter ihnen heimisch gemacht hätte.“² Welcher Art nun dies Ḥadīth von Kūfa unter der Anleitung des Ġābir sich gestaltete, können wir nach dem, was wir von diesem bereits p. 112 erfahren haben, leicht folgern.

So war es denn von der Parteistellung der Traditionenverbreiter abhängig, auf die Gesinnung breiter Massen im Interesse der einen oder andern Partei bestimmenden Einfluss auszuüben.

Von dieser Seite drohte also keine kleine Gefahr mit Hinsicht auf die Einschmuggelung von Ḥadīthen, eine Gefahr, welche sich auf alle Gebiete der Sunna in Religion und Staatsleben erstreckte. Es galt daher für jene Kreise, welche das Ḥadīth vor solchen Fälschungen bewahren wollten, darauf Acht zu haben, welche die Autoritäten und Gewährsmänner seien, auf die der Anspruch der einzelnen Ḥadīthe auf Glaubwürdigkeit gestellt ist. Nur solche Ḥadīthe sollten als correcter Ausdruck des religiösen Geistes der Gesamtgemeinde passiren, deren Träger sowohl in ihrer persönlichen Glaubwürdigkeit, als auch in ihrem Verhältniss zum orthodoxen Bekenntniss keinem Bedenken unterliegen, also im vollen Sinne des Wortes als *thiqa*, als „zuverlässig“, gelten können, von denen nicht die Gefahr droht, dass sie, ob nun aus purer Leichtfertigkeit, aus Mangel an religiöser Integrität oder aus Parteiinteresse dem Propheten Aussprüche zuschreiben, welche im Widerspruch mit der allgemeinen Lehre ihren besonderen Interessen dienlich sind. Dieser Gesichtspunkt bestimmte die ganze Richtung der Traditionskritik, wie sich dieselbe im Islam entwickelte. Man achtete nicht auf den Inhalt der Tradition selbst, sondern auf die Gewährsmänner des Isnād. Mit deren Integrität steht und fällt der Glaube an die authentische Natur eines Ḥadīth. Darum konnte man das Isnād „die Beine (al-kaḡā'im) des Ḥadīth“ nennen, denn auf demselben beruht ja die Existenzberechtigung der tradirten Aussprüche und ohne dasselbe könnten diese nicht

1) Al-Damîrî (s. v. al-lejth) II, p. 376 unten von 'Othmān b. Ṣāliḥ (st. 219).

2) Al-Tirmidî I, p. 44, 8. *ibid.* II, p. 333 penult.

aufrecht bleiben;¹ oder „die Fessel (ķejd) des Ḥadīth“,² welche allein sie zusammenzuhalten im Stande ist.

So lange man die Gefahr nicht wahrnahm, die dem Traditionswesen seitens tendenziöser oder leichtfertiger Traditionarier drohte, legte man nicht zu viel Gewicht auf die Gewährsmänner des Isnād (al-riġāl = die Männer).³ Noch dem Mālik b. Anas gilt die praktische Brauchbarkeit in erster Reihe, um die Riġāl kümmert er sich nicht viel,⁴ er übernimmt und tradirt anstandslos Ḥadīthe vom erotischen Sänger ‘Urwa b. Udejna,⁵ vielleicht aus Sympathie für diese Beschäftigung, der er selbst in seiner Jugend ergeben war.⁶ Erst nachdem das Erdichten von Partei- und Tendenztraditionen überhand nahm, begannen besorgte Theologen auf die Gewährsmänner jedes einzelnen Spruches genauer zu achten und von der Qualität derselben die Gültigkeit des Ḥadīth abhängig zu machen.⁷ Die Zeit des Ibn ‘Aun (st. 150),⁸ Shu‘ba (st. 160),⁹ ‘Abdallāh b. Mubārak (st. 181) und anderer ihrer Zeitgenossen, scheint es gewesen zu sein, in welcher die Kritik der Gewährsmänner ihren Anfang nimmt,¹⁰ und zwar am strengsten im ‘Irāķ¹¹ und im weitem Osten, wo die religiösen und politischen Parteien einander am heftigsten gegenüberstanden und die weltlichen und geistigen Mittel zum Siege ihrer Tendenzen in der allerfindigsten Weise ins Treffen führten. Als dann im III. Jahrhundert infolge des systematischen Sammeln der Ḥadīthe die Auswahl des Richtigen und Unbedenklichen und die Verwerfung des Verdächtigen und Falschen zum dringenden Bedürfniss wird, schwingt sich die Kritik der Ueberlieferungen zu einem wichtigen Bestandtheil der Traditionswissenschaft empor,¹² deren Blüthezeit das III. und IV. Jahrhundert ist. Wir nennen aus dieser Zeit die beiden angesehensten Schriften, welche noch vorhanden sind: das „Buch der Schwachen“ (Kitāb al-ḍu‘afā’) von Al-Nasā’i (st. 303),¹³ den wir als bedeutenden Sammler noch kennen lernen werden, und das

1) Muslim I, p. 46.

2) Aġ. V, p. 110 ult.

3) Al-Dārimī p. 60 unten.

4) Tahdīb p. 531 penult.

5) Aġ. XXI, p. 162 ult.

6) s. oben p. 79 Anm. 2.

7) Muslim I, p. 44. Chaṭīb Baġdādī fol. 35^a „hattā waķā‘at al-fitna“ untersucht man die Isnāde nicht; von da ab hatte man Sorge dafür lijuḥdath ḥadīth ahl al-sunna wajutrak ḥadīth ahl al-bid‘a.

8) vgl. oben p. 44.

9) Von diesem wird berichtet (Ṭab. Ḥuff. V, nr. 28), dass er der erste gewesen sei, welcher im ‘Irāķ die Beschaffenheit (l. amr st. amīr der ed. Wüstenfeld) der Traditionsverbreiter untersuchte, die Unzuverlässigen und Verwerflichen beseitigte.

10) Dies folgt aus verschiedenen Aeusserungen derselben bei Muslim p. 47 ff.

11) vgl. hierzu oben p. 78. Die grössere Peinlichkeit der ‘Irāķier wird auch von Ibn Chaldūn, Muķaddima p. 369, 3 betont.

12) s. über die Anfänge dieser Literatur H. Ch. II, p. 591.

13) Oxforder Hschr. Marsham nr. 556, Nicoll-Pusey, Catalogus p. 371 ff. CCCLXXIX, nr. 2.

„Vollkommene bezüglich der Erkenntniss der Schwachen unter den Ueberlieferern“ (Al-*kâmil fî ma'rifat du'afâ' al-mutaḥaddithîn*) von Ibn 'Adî (st. 365).¹

Man ging jedem einzelnen der in den Isnâden erwähnten Gewährsmänner nach, um seinen Charakter zu ergründen, um zu erfahren, ob er moralisch und religiös unanfechtbar sei, ob er nicht Propaganda für anti-sunnitische Zwecke mache,² ob seine Wahrheitsliebe im allgemeinen als erwiesen gelten könne, ob er die persönliche Fähigkeit habe, das Gehörte treu wiederzugeben, ob er ein Mann sei, dessen Zeugenschaft in civilrechtlichem Sinne vom Richter unbedenklich zugelassen würde. Denn die Ḥadīth-überlieferung betrachtete man als die erhabenste Form der Shahâda, der Zeugenaussage,³ da der Râwî ein für die Gestaltung des religiösen Lebens höchst wichtiges Zeugnis ablegt darüber, dass er diese oder jene Worte von dem oder jenem gehört habe. Je nach dem Resultat dieser Nachforschungen nannte man den Gewährsmann *thiḡa* (zuverlässig), *mutḡin* (genau), *thabt* (fest), *ḡuḡḡa* (beweiskräftig), 'adl (wahrhaft), *ḡâfiz* oder *dâbiḡ* (der das Gehörte treu bewahrt und wiedergibt). Diese sind die Qualifikationen erster Ordnung. Tiefer stehende Ueberlieferer qualificirt man mit *ṡadûḡ* (Wahrheit sprechend),⁴ *maḡalluhu al-ṡidḡ* (seine Stelle ist die der Wahrhaftigkeit), *lâ ba's bihi* (unbedenklich). Weniger als diese sind solche *Riḡâl*, die man mit den Worten *ṡâliḡ al-ḡadīth* beurtheilt.⁵ Einen geringern Grad von Vertrauen werden jene einflößen, denen die Kritiker keine bessere Censur geben können, als dass sie „keine Lügner“ sind (*ḡejr kaḡûb*,

1) Kairoer Katalog I, p. 129 ff.

2) Das Bekennen von Bida' galt an sich noch nicht als Moment, welches die Glaubwürdigkeit beeinträchtigt; nur die Propaganda für die ketzerischen Lehren wird als solches Moment betrachtet. (Jâḡûḡ III, p. 464, 18, von Ibn Ibn Ḥibbân [st. 354] als *Iḡmâ' al-a'imma* gelehrt.) *Ḳadariten* finden wir häufig in den Isnâden der scrupulösesten Sammlungen (z. B. B. Bujû' nr. 15, *ṡibb.* nr. 26, vgl. Al-*Ḳasṡ.* zu diesen Stellen IV, p. 22. VIII, p. 424). *ṡab. Ḥuff.* V, nr. 16 l. *ḡadarijjan st. ḡadra mâ.* Man vgl. über diese Frage Anmm. zu Ibn Hishâm' p. 159 und Beitr. zur Literaturgesch. d. Sh. p. 72 Anm. 6. Manche gingen freilich auch in dieser Beziehung weiter; so z. B. wird zuweilen ein *Murḡite* wegen dieser dogmatischen Abweichung als schwach erklärt (Al-*Tirmidî* I, p. 119, 7 v. u. *ra'â ra'j al-irḡâ'*) und 'Othmân b. Sa'îd al-Dârimî (st. 280) hält jeden Theologen, der das Erschaffensein des Korân bekennt, für einen ungläubwürdigen Râwî. Abû-l-Maḡâsin II, p. 91 ult.

3) Sprenger, *Journal of Asiat. Society of Bengal* 1856 p. 53 hat dies Moment eingehend dargestellt.

4) Dass eine solche Bestimmung nicht die absolute Glaubwürdigkeit bezeichnet, ersieht man aus Determinationen, wie z. B. die folgende: *ḡerîr b. Ḥâzim rubbamâ jahimu fî sheḡ wahuwa ṡadûḡ*, Al-*Tirmidî* I, p. 103, 14.

5) vgl. *Ḥaṡîb Baḡdâdî fol. 8^a f. = ṡaḡrîb fol. 45^b.*

lam jakdib).¹ Die Traditionskritiker unterscheiden diese Grade und die zahlreichen zwischen den einzelnen derselben befindlichen Mittelstufen mit grosser Genauigkeit und umschreiben die Stufen der theoretischen und praktischen Brauchbarkeit der Ueberlieferungen nach Maassgabe des Umstandes, ob den Gewährsmännern derselben die eine oder die andere dieser Zuverlässigkeitsstufen zugesprochen wird.

Eine solche Prüfung war ihnen um so wichtiger, als dem Ergebnisse derselben nicht wenig Einfluss auf die religiöse Praxis zugeeignet wird. Nur diejenigen sollen nach 'Abd al-Rahmân b. Mahdî (st. 198) das religiöse Leben der Gemeinde leiten und beeinflussen, welche die Zuverlässigkeit der Hadithe zu beurtheilen im Stande sind, nicht aus jedem überlieferten Satze eine Ḥuġġa, ein Beweisargument holen, sondern zu beurtheilen wissen, aus welchen Quellen die „Wissenschaft“ abgeleitet werden könne (machâriġ² al-'ilm).³ Der Constatirung der absoluten oder relativen Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner steht demnach auf der andern Seite der Nachweis der Unglaubwürdigkeit und Unzuverlässigkeit derselben gegenüber. Es ist zu beachten, dass die Bemänglung der Glaubwürdigkeit eines Ueberlieferers in der Terminologie dieser Wissenschaft die Verwundung (ġarḥ) desselben genannt wird. Eine ganze Reihe von Synonymen dieses Begriffes wird zum Ausdruck der Thatsache verwendet, dass man jemand nicht als correcten Ueberlieferer anerkenne; am häufigsten das Verbum ṭa'ana,⁴ jemand mit einer Lanze stechen, sodann qadaḥa, seltener nazaka,⁵ welches letzteres in Handschriften und Editionen infolge der graphischen Aehnlichkeit nicht selten fehlerhaft als taraka erscheint.⁶ Aeussert sich die Bemänglung der Glaubwürdigkeit nicht mit Sicherheit, sondern in skeptischer Form, als Verdacht, so wird behutsam gesagt, dass man hinsichtlich des in Rede stehenden zweifelhaften Gewährsmannes mit den „Augen zu blinzen“ (wir würden sagen, die Nase zu rümpfen) pflegt.⁷

1) Al-Tirmidî I, p. 57, 3 v. u. 113, 14.

2) sing. machraġ, so bezeichnet man die Autorität, auf welche sich ein Usus stützen oder berufen kann; zu beachten ist die Anwendung dieses Wortes in solchem Sinne in einer Erzählung Al-'Ikd III, p. 9, 22. 23.

3) Tahdîb p. 391, 13.

4) vgl. auch kallama, Jâġût II, p. 158, 9.

5) Muslim, Einleitung p. 47 ult. Dies ist weniger als kaḏḏaba, jemand der absoluten Lügenhaftigkeit zeihen, Tab. Ḥuff. VII, nr. 11. 17.

6) So ist z. B. Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 227, 15 für: inna Shaḥr utrukûhu zweimal zu lesen: inna Shaḥran nazakûhu; derselbe Fehler findet sich Al-Tirmidî I, p. 44, 8. II, p. 117, 10. 178, 4, wo statt tarakahu, tarakûhu zu lesen ist: nazakahu, nazakûhu.

7) ġumiza 'alejhi, Al-Tûsî, List of Shî'a books p. 162, 3. 223, 7. Das Wort, welches die Ursache anzeigt, warum man hinsichtlich des betreffenden Muḥaddith die

Je nach dem Resultate der gepflogenen Untersuchung wird dann der bedenklich gefundene Gewährsmann mit einem andern qualitativen Terminus gekennzeichnet. Nennt man jemand *lejjin al-ḥadīth* (zart mit Hinsicht auf das Ḥadīth), so hat man zwar seine Verlässlichkeit „verwundet“, aber noch nicht vollends in Abrede gestellt. Minder Glaubwürdige charakterisirt man mit dem Epitheton: *lejsa biḳawī* (er ist nicht stark); darauf folgen in absteigender Stufenreihe: *daʿīf* (schwach), *matrūk al-ḥadīth* oder *dāhib al-ḥadīth* (dessen Ḥadīth zu verlassen ist, hinfällig ist), *kaḍḍāb* (Lügner) u. a. m.¹

Die auf die Feststellung dieser Grade gerichtete kritische Untersuchung nannte man: *al-ġarḥ wal-taʿdīl*, d. h. die Verwundung und Beglaubigung. Ihre hervorragendsten Spuren sind in den Glossen zu den Sunan-werken (s. im achten Kapitel) sichtbar, insofern einem jeden dort einverlebten Ḥadīth das *Ġarḥ* oder *Taʿdīl* der Gewährsmänner in einer besondern Glosse hinzugefügt ist. Es bildete sich durch die Untersuchungen dieser Art die Disciplin des *Maʿrifat al-riġāl*, d. i. der Kenntniss der Gewährsmänner, heraus;² seine Blüthe erreichte dieser Zweig der Ḥadīth-wissenschaft mit Ibn Abī Ḥātim (ʿAbdallāh b. Muḥammed b. Idrīs) aus Rejj (st. 327).³

Ausser der Untersuchung der persönlichen Qualität der einzelnen Gewährsmänner musste sich die Aufmerksamkeit der Kritiker auch dem innern Halt des Isnād zuwenden. Da konnten sie den merkwürdigsten Dingen auf die Spur kommen. In einem Isnād wird z. B. ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Lejlā als Hörer des Muʿāḍ b. Ġabal eingeführt. Nun starb Muʿāḍ während der Regierung des ʿOmar (ca. 17—18), ʿAbd al-Raḥmān wurde aber erst im Jahre 17 geboren.⁴ Angesichts solcher Erfahrungen war es die Aufgabe der Kritiker, auf der Lauer zu liegen und zu prüfen, ob nicht im Isnād eines Ḥadīth chronologische Unmöglichkeiten vorkommen. Wenn man z. B. Ḥasan Baṣrī ʿan Abī Hurejra tradiren lässt, so müssen sie constatiren, dass es chronologisch unmöglich sei, dass diese Leute in persönlichem Verkehr mit einander gestanden haben.⁵ Angesichts eines Isnād: „Kābūs b. Abī Zubjān von seinem Vater A. Z. von Selmān“ constatirt Al-

Nase rümpft, wird mit der Präposition *bi* angeschlossen, z. B. *ġamazū ʿalejhi bi-laʿb al-shaṭranġ* *ibid.* p. 111, 2; von jemand, der über solche Nörgelei erhaben ist, sagt man: *lā juʿtaraḍ ʿalejhi bi-shejʿin min al-ġanz* *ibid.* p. 139, 4. Vgl. *Al-ġammāz* Titel eines Werkes, in welchem verdächtige Ḥadīthe kritisirt werden, Ahlwardt, Berlinër Katalog II, p. 279.

1) *Chaṭīb Baġdādī* l. c. *Taḳrīb* l. c.

2) *Taḳrīb* fol. 82^a.

3) *Jāḳūt* II, p. 899, 1. *Ṭab. Ḥuff.* XI, nr. 40 l. *wal-taʿdīl* st. *wal-tanwīl*.

4) *Al-Tirmidī* II, p. 189. 257 oben.

5) *Tahḍīb* p. 210 oben.

Buchârî, dass diese Kette nicht richtig sein könne, da Selmân zu jener Zeit, als A. Z. in der Lage war, Ueberlieferungen zu hören, nicht mehr lebte.¹ Solche chronologische Kritik haben aber die Fälscher dadurch auszuspielen gesucht, dass sie zwischen zwei Glieder der Isnâd-kette, zwischen welchen kein wirklicher Zusammenhang nachgewiesen werden konnte, einen beliebigen Namen, den sie zu diesem Zwecke fingirten, einschoben: einen Maġhûl, d. i. völlig Unbekannten. Nun ist es Aufgabe der Kritiker, auch darauf zu achten, ob nicht solche Unbekannte die Richtigkeit des Isnâd in Verdacht setzen.²

IV.

Durch die emsige Pflege der Untersuchungen solcher Art ist es den muhammedanischen Traditionskritikern gelungen, viele Fälscher zu entlarven und den mit ihrem Namen in Zusammenhang stehenden Ḥadîthen aus dem Wege zu gehen.³ Die bösen Erfahrungen, welche sie auf diesem Gebiete im Laufe ihrer Untersuchungen auf Schritt und Tritt machen konnten, schärften ihren kritischen Blick, erhöhten ihre Behutsamkeit und Skepsis. Und die Thatsachen zeigten, dass man mit dieser Skepsis nie weit genug gehen konnte, wenn dieselbe mit der Verwegenheit der Fälscher gleichen Schritt halten sollte. Diese aber leisteten mit der Zeit wirklich das Maximum dessen, was man auf diesem von allem Anfang an von Fälschungen aller Art gesättigten Boden erwarten konnte. Um nur ein Beispiel für die Kühnheit der Traditionserfinder zu erwähnen, genüge es, darauf hinzuweisen, dass man sich nicht damit begnügte, nach der Art des gewöhnlichen Schlages der Traditionsfälscher, unterschobene Sätze an Autoritäten anzubinden, deren Namen in der Geschichte des Islam wirklich vorkommen; es gab auch solche, welche sich kein Gewissen daraus machten, selbst nie dagewesene Namen zu erdichten und durch deren Klang leichtgläubige Zuhörer zu dupiren. Aus demselben Jahrhundert, in welchem Ibn 'Adî (s. oben p. 142) schrieb, wird ein Abû 'Amr Lâhik b. al-Ḥusejn al-Şudarî (st. 384 in Chârizm) erwähnt, welcher in seinen Isnâden erlogene Namen figuriren lässt, Tuġral und Ṭirbâl und Karkadunn, an die er Traditionen anhängt.⁴ Solchen, wohl nicht vereinzelt Erscheinungen gegenüber war die geschärfte Skepsis und

1) Al-Tirmidî II, p. 328 oben.

2) Ein sehr belehrendes Beispiel findet man bei Al-Sarachsî, Sharḥ kitâb al-sijar fol. 235^a (die Stelle scheint dem Text anzugehören); andere Beispiele Al-Tirmidî II, p. 153, 5 u. 174, 17. 180, 7 v. u.

3) Muslim führt in seiner Einleitung p. 31 eine ganze Reihe notorischer Fälscher an, deren Ḥadîthe von vornherein auszuschliessen sind.

4) Jâkût III, p. 375.

aufmerksame Witterung der Kritiker am Platze.¹ Sie säumten nicht — trotz aller Nachsicht² — in der Negation so weit zu gehen, als es auf diesem Gebiete nur immer möglich ist. Wie weit manche von ihnen in der negativen Kritik gegangen sind, wird uns ein Beispiel zeigen, welches auch sonst in den Mechanismus der muhammedanischen Traditionenbildung einen tiefen Einblick gewährt:

In mehreren Sunan-werken finden wir einen der folgenden Rechtsfrage gewidmeten Paragraphen: Jemand heirathet eine Frau und stirbt ehe er das eheliche Leben mit ihr angetreten hätte, auch hatte er noch nicht das Şadâk, die zur vollen Gültigkeit der Ehe erforderliche Morgengabe festgesetzt. Ein solcher Rechtsfall kam vor Ibn Maş'ûd, welcher folgende Entscheidung fällt: Man muss der Frau dieselbe Morgengabe ausfolgen, welche man den Frauen des Stammes³ in der Regel zu gewähren pflegt, nicht weniger, noch mehr,⁴ ausserdem geniesst die Wittwe (die gesetzliche) Erbberechtigung an der Hinterlassenschaft des Mannes, sie muss (vor ihrer Wiederverheirathung) die (jeder Wittwe obliegende) Wartezeit ('idda)⁵ vorübergehen lassen. „Ist dies Urtheil richtig — fügte Ibn Maş'ûd hinzu — so ist es von Gott, ist es hingegen unrichtig, so ist es von mir und dem Shejtân, Allâh aber und sein Prophet haben keinen Antheil an demselben“. Da traten einige Leute aus dem Stamme Ashgâ' auf, unter ihnen Al-Ġarâh und Abû Sinân und sagten: „Wir bezeugen, o Ibn Maş'ûd, dass der Prophet dasselbe Urtheil fällt, welches du hier aussprachst, als bei uns ein solcher Fall vorkam hinsichtlich der Barwa', Tochter des Wâshik, ihr Mann hiess Hilâl b. Murra al-Ashgâ'î“. Da äusserte Ibn Maş'ûd eine gar grosse Freude darüber, dass sein Urtheil mit dem des Propheten übereinstimmte.⁶ In einer andern Version heisst derjenige,

1) Im III. Jahrhundert wurde die Frage aufgeworfen, ob auch jene Ueberlieferer als Fälscher zu betrachten seien, welche wahre Aussprüche des Propheten mit willkürlich ergänztem und verändertem Isnâd verbreiten; man brachte dieser Art von Fälschungen die grösstmögliche Toleranz entgegen, Al-Tirmidî II, p. 110.

2) Um nicht ungerecht zu sein und sich durch den seltsamen Klang der Namen nicht zu absprechenden Urtheilen verlocken zu lassen, stellt man auch die sonderbar klingenden Namen von wirklich existirenden Gewährsmännern zusammen. Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha nr. 574. *ibid.* fol. 4^a wird von Ahmed b. Jûnus al-Raġġî (227) mit Bezug auf den Namen des kûfensischen Ueberlieferers Musaddad b. Musarhad b. Musarbal al-Asadî der Ausspruch angeführt: „Ginge diesem Namen das Bismillâh voraus, so würde er sich als Beschwörungsformel gegen Skorpionen eignen“. vgl. Ibn Mûga p. 8, 3 lau ħurî'a hâdâ-l-Isnâdu alâ maġnûnin labarâ'a.

3) kaşadâk nisâ'ihâ, ich kann das suff. fem. nur auf den Stamm beziehen.

4) lâ waks (vgl. Nöldeke, Beiträge zur Kenntn. d. Poesie d. alt. Arab. p. 198 v. 7) walâ shaţat (vgl. Aġ. V, p. 134, 14 fashtatṭa 'alejhi bil-mahr).

5) Sure 2: 234 f.

6) Abû Dâwûd I, p. 209—210, Al-Tirmidî I, p. 214.

der das Urtheil des Propheten anführte, Ma'kil b. Sinân; dieser sagt: Ich habe gehört, als der Prophet dies Urtheil mit Bezug auf Barwa' bint Wâshik aussprach.

Wir haben hier ein Beispiel für die Erscheinung, wie man für ein ursprünglich auf selbständige Combination (ra'j) gegründetes Urtheil hinterdrein ein Ḥadîth anführte.¹ Sowohl das Urtheil des Ibn Ma'sûd, als auch das bezeugende Ḥadîth ist Product späterer Theologen; sonst wäre es ja unerklärlich, dass man im II. Jahrhundert über jenen casuistisch aufgestellten Rechtsfall verschiedene Meinungen vorbrachte und (z. B. Al-Shâfi') das Recht der Frau auf das Ṣadâq in Abrede stellte.² — In der Kritik dieser Ueberlieferung geht 'Othmân b. Sa'îd al-Dârimî (st. 280), Schüler des Jahjâ b. Mu'in und des Aḥmed b. Ḥanbal so weit, dass er behauptet: „Allâh hat nie einen Ma'kil b. Sinân erschaffen und auch eine Barwa' bint Wâshik hat niemals existirt“.³ Bezüglich des Ma'kil scheint er freilich etwas zu weit gegangen zu sein; dessen Existenz wird wohl nicht in Abrede gestellt werden können,⁴ wenn auch sein Verhältniss zu dem in Rede stehenden Rechtsfalle eine Fiction der Theologen ist. Al-Dârimî war nicht der erste, der sich erkühnte, die Existenz von Personen, die in den muhammedanischen Berichten als geschichtliche Personen genannt sind, in das Reich der Fabel zu verweisen. Ein Jahrhundert vor ihm hatte bereits Mâlik b. Anas den Muth, auszusprechen, dass Uwejs al-Ḳaranî, dem die Nachwelt den Titel „Sejjid al-tâbi'in“ gegeben,⁵ und um dessen Person ein Kranz religiöser Legenden (auch Prophezeiungen Muhammeds)⁶ gewunden wurde, in Wirklichkeit niemals existirt habe.⁷

V.

Die Gesichtspunkte der muhammedanischen Traditionskritik konnten, trotz einiger Proben individueller Unbefangtheit, nur in mässigem Umfange dazu beitragen, die handgreiflichsten Unterschiebungen aus dem geheiligten Ḥadîth-material auszuschliessen. Die muhammedanische Traditionskritik hat vorwiegend formale Ausgangspunkte.⁸ Es sind zumeist formale Momente, die in der Beurtheilung der Glaubwürdigkeit und Authentie, oder wie die Muhammedaner sagen: Gesundheit, maassgebend sind. Die Traditionen

1) vgl. oben p. 77. 2) bei Al-Tirmidî l. c. 3) Tahdîb p. 567, 15.

4) Ibn Durejd p. 168, 12, vgl. Al-'Iḳd II, p. 312.

5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 127, 3 v. u.

6) Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 210.

7) Ibn Ḥaġar I, nr. 496.

8) vgl. Muir, The life of Mahomet I, p. XLIV; Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme trad. par V. Chauvin p. 123.

werden nur auf ihre äussere Gestalt untersucht, das Urtheil über den Werth ihres Inhaltes wird von dem Urtheile über die Correctheit des Isnâd abhängig gemacht. Wenn das Isnâd, an welches ein unmöglicher, mit äusseren und inneren Widersprüchen behafteter Satz gehängt ist, die Probe dieser formalen Kritik besteht; wenn die Continuität der in demselben angeführten, vollends glaubwürdigen Autoritäten ununterbrochen, wenn die Möglichkeit ihres Verkehrs miteinander nachgewiesen ist, so wird die Tradition als glaubwürdig anerkannt. Niemandem darf es beikommen, zu sagen: weil das Matn eine logische oder historische Absurdität enthält, darum zweifle ich an der Correctheit des Isnâd. Und wenn unter je einem correcten Isnâd einander widersprechende Traditionen überliefert werden, so beginnt — sofern es nicht gelingt, die Correctheit des einen Isnâd zu Gunsten des andern herabzudrücken — die Arbeit einer spitzfindigen Harmonistik,¹ welche sich oft auf die allerwinzigsten Details erstreckt.² Ist dann inhaltlich gar kein Ausgleich zu erzielen, so versucht man es — falls von gesetzlichen Traditionen die Rede ist — mit der Theorie des nâsich wa-mansûch (Abrogation),³ oder man statuirt wieder nur formale Grundsätze, welche — wie sie dies ausdrücken — die „Krankheiten des Ḥadîth“ (‘ilal al-ḥadîth) zu heilen berufen sind. So ist z. B. ein Grundsatz der Traditionskritik, dass im Widerstreite zweier traditioneller Berichte, von welchen der eine affirmativer, der andere negirender Natur ist, dem affirmirenden Berichte vor dem negirenden der Vorzug einzuräumen sei. Wenn z. B. Bilâl berichtet, dass der Prophet in der Ka‘ba ein Gebet verrichtet habe, dagegen eine auf Ibn ‘Abbâs zurückgeführte Tradition dieselbe Thatsache in Abrede stellt und die formalen Bedingungen des richtigen Isnâd in beiden Traditionen vorhanden sind: so entscheidet sich die muslimische Kritik nach dem oben erwähnten Grundsätze für die Glaubwürdigkeit des affirmativen Berichtes des Bilâl (innamâ ju‘chaḍ bishahâdat al-muthbit lâ bishahâdat al-nâfi).⁴

1) vgl. oben p. 84.

2) So z. B. um den kleinlichen Widerspruch zu lösen, der zwischen B. Şejd nr. 6 und Muzâra‘a nr. 3 besteht, indem an der einen Stelle derjenige, welcher Hunde hält, „jeden Tag eines Kîrât von seinen guten Werken verlustig geht“, während an der letzten Stelle täglich zwei Kîrât abgezogen werden. Lohn und Strafe werden im Ḥadîth sehr häufig nach Kîrât bestimmt: „Wer über einer Leiche das Ġinâza-gebet verrichtet, hat ein Kîrât, wer dem Leichenzuge folgt, hat zwei Kîrât.“ Al-Tirmidî I, p. 194 oben.

3) Sehr oft, beispielsweise Al-Tirmidî I, p. 285, 16.

4) Al-Suhejlî in den Anmerkungen zu Ibn Hishâm p. 190. Mit solcher Harmonistik (hinsichtlich der gesetzlichen Traditionen) beschäftigt sich auch das Buch „Al istibşâr fî mâ-chtalafa fîhi-l-achbâr“ vom sh‘itischen Theologen Al-Ṭûsî (st. 460), Rosen, Notices sommaires I, p. 27.

Für Anachronismen der plumpsten Art hat, wenn nur das Isnâd in Ordnung ist, der muhammedanische Kritiker keinen Sinn; die prophetische Gabe Muhammeds ist ein ausgleichendes Moment für solche Schwierigkeiten. Man lässt z. B. den Propheten die Orte bestimmen, an welchen die aus den verschiedenen Gegenden der muhammedanischen Welt kommenden Mekkapilger das Tahlil (Labbejka-rufen) zu beginnen haben. Selbst die scrupulösen Versionen denken dabei an Pilger, die aus Syrien kommen, aber es giebt auch Versionen, die — wohlgemerkt: zu Muhammeds Zeit — bereits eine Bestimmung für die 'irâkische Pilgerkaravane treffen lassen und die Kritiker, welche diesen letztern Theil der Verordnung nicht vom Propheten erflossen sein lassen, sind hierzu nicht durch den Anachronismus, den eine solche Voraussetzung böte, sondern durch Schwierigkeiten des Isnâd veranlasst worden.¹

Die soeben hervorgehobene Eigenthümlichkeit der Traditionskritik bei den Muhammedanern möge hier durch ein Beispiel aus dem Kreise ihrer Anwendung beleuchtet werden. — Unter den vielen Gattungen von Tendenztraditionen macht sich auch eine Gruppe bemerkbar, deren Theile wir am besten Schultraditionen nennen könnten, d. h. Ḥadîthe, welche innerhalb einer bestimmten theologischen Schulrichtung erdichtet wurden zu dem Zweck, um die Vorzüglichkeit derselben gegenüber einer andern rivalisirenden Richtung darzuthun und ihrer eigenen Lehrmeinung Gewicht und Autorität zu verleihen. Nicht nur gegen dogmatische Ketzereien werden Tendenztraditionen in reichlicher Anzahl geschmiedet, sondern der Prophet wird als oberster Schiedsrichter in der Differenz zwischen den 'irâkischen und ḥigâzenischen Theologen (siehe oben p. 79) herbeigeholt. Um den Abû Ḥanîfa als den besten Lehrer des religiösen Gesetzes zu erweisen, haben seine Anhänger folgendes Ḥadîth erfunden: „In meiner Gemeinde erstet dereinst ein Mann, Namens Abû Ḥanîfa, er wird die Fackel der Gemeinde sein.“² Abû Hurejra ist der Genosse, der diese Worte unmittelbar aus dem Munde des Propheten gehört haben muss. Den Glauben an die namentliche Erwähnung des 'irâkischen Theologen durch Muhammed konnte man leicht einem Kreise zumuthen, bei dem man auf Glauben rechnen konnte für die Entdeckung, dass der Dichter Abû Du'ejb und der Thronprätendent Ibn al-Zubejr im Taurât erwähnt seien³ und dem die Mönche der „Schriftbesitzer“ erzählen konnten, dass in ihren heiligen Büchern Mu'âwija's Personalbeschreibung mit solcher Deutlichkeit zu finden ist, dass man den ersten

1) Man findet das Material für diese stufenweise immer greller hervortretende Unaachtsamkeit bei Al-Zurkânî II, p. 158 f. 2) Tahdîb p. 702.

3) ZDMG. XXXII, p. 351. Auch einen andern arabischen Dichter fand ein Mönch in einer alten Pergamentrolle erwähnt, Ag. VI, p. 155.

umejjadischen Herrscher nach dieser Beschreibung aus einer grossen Masse von Menschen hätte herauserkennen können.¹ Für solche Leute konnte es nur selbstverständlich sein, dass in der mündlichen Ueberlieferung ihres Propheten von Abû Ḥanîfa die Rede sei. Aber die Medinenser beruhigten sich dabei nicht; auch ihre Schule sollte auf die Autorität des Propheten gestützt sein. Sie erdichteten zu diesem Zwecke — gleichfalls mit Zurückführung auf Abû Hurejra — folgenden Spruch Muhammeds: „Ihr werdet dereinst die Weichen der Reitthiere schlagen² (weite Reisen unternehmen), um die (religiöse) Wissenschaft aufzusuchen, und ihr werdet niemand gelehrter finden, als den Gelehrten von Medîna“.³ Dies ist mâlikitisch erdacht. Der Ausspruch hat seinen Weg in mehrere Sunna-sammlungen gefunden, und auch Muslim, der — wie wir sehen werden — strengere Bedingungen an ein correctes Ḥadîth stellte, wollte ihn ursprünglich in seine Sammlung einverleiben. Was ihn daran verhinderte, war nicht etwa die Berücksichtigung des Inhaltes, die Voraussetzung der Unmöglichkeit, dass Muhammed auf Schulverhältnisse des II. Jahrhunderts Bezug genommen habe, sondern „die Krankheit des Isnâd“. In demselben wird nämlich Abû-l-Zubejr mit Abû Ṣâlih als Hörer des letztern zusammengebracht; dieser Umstand ist eine chronologische Unmöglichkeit. Hätten die Erdichter der Tradition die derselben vorgesetzte Catena mit mehr Bedacht geschmiedet, so fänden wir dieselbe heute sicherlich im Ṣaḥîḥ des gewissenhaften Muslim.⁴

Die muhammedanischen Kreise, welche noch in allerneuester Zeit die alte Art des Studiums aufrecht erhalten, verfolgen unverrückt dieselbe Richtung, die wir bisher als die Methode längstvergangener Jahrhunderte kennen gelernt haben. „Zu den seltsamsten Dingen, die mir je vorgekommen — so berichtet uns ‘Alî b. Sulejmân al-Bağama‘wî, ein Theologe, der sich um die Commentirung der sechs kanonischen Traditionswerke in neuerer Zeit sehr viel Mühe gegeben hat — gehört folgendes: Als ich den Traditionssatz recitirte, in welchem den Gelehrten untersagt wird, sich bei den Sultanen herumzutreiben, da entgegnete mir ein Zuhörer: Wie konnte der Prophet dies gesagt haben, da es doch zu seiner Zeit noch keine Sultane gab?“⁵ Der Aermste wusste nichts von der Tradition, dass der Gottes-

1) Al-Mubarrad p. 574 f. Ibn Badrûn p. 200. 202.

2) Für den Ausdruck vgl. Al-Mas‘ûdî V, p. 107, 3, Al-‘Iḳd II, p. 285, 17 ḥattâ ḍuribat ‘alejhi âbât al-‘ibl; an letzterer Stelle in bösem Sinne: man treibt die Kameele an, um nach Medîna zu kommen und den ‘Othmân zu bedrängen.

3) Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 17. 4) Al-Damîrî (s. v. al-matîjja) II, p. 382.

5) Dem Rationalisten scheint es nicht bekannt gewesen zu sein, dass der Ausdruck Sulṭân viel älter ist als dieser Satz, und ursprünglich nur in der Bedeutung: Regierung vorkommt, um erst in späterer Zeit zum Titel der regierenden Person (ḥaḍf al-mudâf) zu werden. In ersterem Sinne wird Sulṭân auch in der alten ge-

gesandte mit prophetischem Geist alles vorhersagte, was bis zur Stunde der Auferstehung sich ereignen werde“.¹

Die Kritik der Tradition hat demnach nur zwei Gesichtspunkte vor Augen: die Zuverlässigkeit der Riġâl und den innern Halt der Isnâdkette. Wenn nun bezüglich des letztern Gesichtspunktes objective Sicherheit zu erzielen war, insofern den chronologischen Daten (wie man sagte, den Sterbejahren: wafajât) gründlich nachgeforscht wurde, so war der erstere um so mehr dem Geschmack, dem subjectiven Urtheil des Kritikers anheimgestellt. Es war mit Bezug auf den Grad der Glaubwürdigkeit einer Person nur in den seltensten Fällen ein Einverständniss zu erzielen. Die widersprechendsten Qualificationen hören wir oft mit Hinsicht auf denselben Gewährsmann. Ibn Sa'îd al-Dârimî (s. oben p. 147) berichtet z. B., dass er mit Bezug auf Ġubejr b. al-Ĥasan erst den Jahjâ b. Mu'în befragt habe; dieser sagte von ihm: lejsa bishej'in (er sei ganz ungültig), Abû Ĥâtim sagte: lâ arâ bi-ĥadîthihi ba'san (ich sehe nichts Uebles an seinem Ĥadîth), Al-Nasâ'i gab ihm die Censur: ða'îf (schwach, d. h. unglaubwürdig).² Zuweilen sind die Urtheile ganz schwankender Natur,³ und die Terminologie, welche die Ahl al-naĥd (Kritiker) schufen, ist elastisch genug, um einem bestimmten Urtheil leicht ausweichen zu können. Ueber Lejth b. Abî Sulejm finden wir folgende Censuren: Al-Buchârî: „şadûĥ warubbamâ jahim fî-l-shej', d. h. wahrhaft, aber zuweilen fehlt er“; Aĥmed b. Ĥanbal: „man hat keine Freude an seinem Ĥadîth (lâ jufrah fî ĥadîthihi), oft führt er seine Mittheilungen bis zum Propheten hinauf (jarfa'), welche in parallelen Mittheilungen Anderer nicht so weit zurückgeführt werden, darum hat man ihn für schwach erklärt (ða'afûhu)“.⁴ Man weiss demnach nicht, ob man ihn für şadûĥ oder ða'îf zu halten habe.

Es wäre auch unmöglich gewesen, hinsichtlich dieser Dinge einen festen Kanon aufzustellen. Die Kritiker selbst behaupten,⁵ dass die Fähig-

setzlichen Literatur gebraucht, z. B. in der bekannten Regel, dass eine Eheschliessung nur dann gültig ist, wenn der Braut ein Walî zur Seite steht „und das (nicht der) Şultân ist der Beistand derjenigen, denen kein sonstiger Walî zur Seite steht (z. B. Al-Tirmidî I, p. 204, 6).

1) Commentar zu Abû Dâwûd p. 175.

2) Jâĥût IV, p. 1034, 19 ff.

3) Ein sehr interessantes Beispiel findet man bei Ibn Chaldûn, Muĥaddima p. 261, wo gelegentlich der Kritik der Mahdî-traditionen hinsichtlich eines und desselben Ueberlieferers die ganze Scala der guten und schlechten Urtheile verschiedener Kritiker angeführt wird. Der betreffende Abschnitt ist im Ganzen als Specimen für die Art der muhammedanischen Traditionskritik zu empfehlen.

4) Al-Tirmidî II, p. 131.

5) 'Abd al-Raĥmân b. Mahdî (st. 198) bei Tahdîb p. 392 oben; der Zusammenhang dieser Stelle ist zu beachten.

keit, über den Werth der Traditionen zu urtheilen, nur durch lange fortgesetzten Umgang mit diesen Materien (biṭūl al-muǧalasā wal-munāzara wal-muḍākara) erreicht werden könne. In Ermanglung fester methodischer Regeln betrachtete man zuletzt die subjective Eignung der Gelehrten, ein gewisses Witterungsvermögen als maassgebend: *ḍauḵ al-muḥaddithîn*, wie man es nannte, den subjectiven Geschmack der Traditionsgelehrten, das „Gesunde“ von dem „Kranken“ zu unterscheiden.¹ Die formalen Gesichtspunkte der muhammedanischen Traditionskritik führten jedoch zuweilen auch auf Momente der inhaltlichen Beurtheilung. Im Laufe der Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der in den Isnāden vorkommenden Gewährsmänner machte man häufig die Erfahrung, dass gewisse Autoritäten zumeist als Gewährsmänner für solche Traditionen vorkommen, welche man als verwerfliche (*munkar*) qualificirte.² Auch bei solchen Urtheilen kamen allerdings in erster Linie formale Motive zur Geltung,³ aber die Betrachtung der Ḥadīthe führte oft zur Erkenntniss, dass — wie dies Abū Nu‘ejm al-İṣfahānî (st. 430) ausdrückt — „solchen Ueberlieferungen das Licht mangelt und dass in ihnen die Finsterniss vorherrscht“,⁴ mit anderen Worten, dass ihr Stil und Inhalt das untrügliche Zeichen der Unterschiebung an der Stirne trägt. Aber eben diese Seite der kritischen Betrachtung musste ja stets dem individuellen *Ḍauḵ* überantwortet bleiben.

1) Al-Dahabî bei Ṭabaḵ. *al-mufasssirîn* ed. Meursinge p. 17 nr. 50.

2) Als Beispiele wollen wir anführen: Al-Tirmidî I, p. 28, 21. 295 unten; II, p. 293, 3. 329, 19.

3) s. die Definitionen bei Risch p. 18.

4) In der Einleitung zu seinem *Musnad mustachrag ‘alâ Şahîḥ Muslim* (Kairoer Hschr., Ḥad. nr. 417). Katalog I, p. 307, vgl. *lawâ’ih al-wad‘ ‘alejhi zâhira*, *Chiz. al-adab* I, p. 48 unten.

Fünftes Kapitel.

Das Ḥadīth als Mittel der Erbauung und Unterhaltung.

I.

Die Kritik der muhammedanischen Theologen schliesst zwar grundsätzlich alle Zweige der traditionellen Erzählungen ein; aber es muss beachtet werden, dass das Gemeingefühl mit Bezug auf die ethische Beurtheilung der Traditionserfindung gewisse Grade unterschied. Wir haben bereits früher bemerken können, dass die strenge Beurtheilung der Unterschiebungen nicht allenthalben verbreitet war und dass die besten Menschen unter gewissen Gesichtspunkten mildernde Umstände für die Erdichtung und Verbreitung falscher Traditionen gelten liessen (p. 48). Die strenge Beurtheilung derselben bezieht sich zumeist auf jene Ḥadīthe, welche auf die Fragen des Ḥalāl waḥarām (Erlaubtes und Verbotenes) absehen, also auf die gesetzlichen Traditionen, oder solche, welche als Quellen für gesetzliche oder dogmatische Deductionen dienen könnten.¹ Diese müssen frei von allem apokryphen Beiwerk sein, da sie die Zeugnisse für die Festsetzung der Sunna sind und den Leitfaden für Handlungen und Enthaltungen, Ueberzeugungen und Gesinnungen bilden, durch welche man das Wohlgefallen Gottes zu erlangen bestrebt ist. Weniger streng gingen viele Theologen mit jenen Ḥadīthen ins Gericht, welche nicht ins Kapitel der Gesetzlichkeit gehören, sondern fromme Erzählungen, erbauliche Sätze und ethische Belehrungen im Namen des Propheten bieten. Wenn man auch Fälschungen auf diesem Gebiete nicht geradezu genehmigte, so sprach man es dennoch aus, dass man den Isnâden solcher Aussprüche nicht so streng prüfend nachgehen müsse,² wie denen der eigentlichen Sunna-, d. h. gesetzlichen Traditionen. Gewährsmänner, deren Vorkommen in einem Isnâd jedes auf des Gesetz bezügliche Ḥadīth als unbrauchbar stem-

1) vgl. Sprenger, ZDMG. X, p. 16 ult.

2) Man kann auch in der Mittheilung derselben das Isnâd leicht weglassen, Al-Jâfî, Raḍ al-rajâhîn fî hikâjât al-ṣâlihîn (Kairo 1297) p. 5, 13 ff.

pelte, wurden für die ethischen Ḥadīthe als genug glaubwürdig erachtet.¹ Man möge bei denselben, so sagt Al-Nawawî, eine gewisse musâmaḥa (Indulgenz) üben; „es mag wohl ein schwaches Ḥadīth sein, aber man fühlt sich dabei wohl“ (ḥadīth daʿīf walâkin justaʿnas bihi).¹ In Anbetracht des frommen Zweckes liess man sie passiren. In gewissen Kreisen ging man noch weiter; man ermunterte geradezu, falsche Traditionssätze zu schaffen. Man nahm wenig, vielleicht gar keinen Anstoss daran, dass in einem ethischen Werke (tanbīh al-ġâfilîn) des hochangesehenen Theologen Abû-l-Lejth al-Samarqandî (st. 375) viele Mauḍûʿât, unterschobene Ḥadīthe, angeführt sind,³ und man musste geradezu ein fanatischer Mauḍûʿât-verfolger wie Ibn al-Ġauzî sein, um eine von allen verdächtigen Ḥadīthen gereinigte Recension des Iḥjâʾ von Al-Gazâlî zu redigiren.⁴ Den ethischen Theilen des Iḥjâʾ wird wohl selten jemand die in denselben verwendeten schwachen Ḥadīthe übel genommen haben.

Ganz speciell wurden Ḥadīth-unterschiebungen zu ethischen, paränetischen und asketischen Zwecken⁵ von der theologischen Schule der Karrâmijja theoretisch sanctionirt und ihre Ansicht wurde dann praktisch bethätigt „von manchen Unwissenden — sagt Al-Nawawî — welche sich als Asketen bezeichnen, zu dem Zwecke, um zum Guten anzueifern — so meinen sie nichtigerweise“.⁶ Die Predigten waren, wie es scheint, der Tummelplatz solcher erdichteter Sätze mit moralisirender Tendenz.⁷ Im V. Jahrhundert mussten die öffentlichen Prediger in Bağdâd die in ihren Predigten benutzten Traditionsaussprüche ihrem Oberhaupt, dem berühmten Abû Bekr Aḥmed al-Chatîb al-Bağdâdî (st. 463), vorlegen, ehe sie dieselben öffentlich anwenden durften;⁸ ein Beweis dafür, wie leichtfertig man es gerade innerhalb dieses Kreises mit den Traditionen nahm. Die Bekenner des Lehrsatzes, dass man zu moralischem Zwecke Traditionssätze erdichten und Erdichtete kühn weiterverbreiten dürfe, haben ihre Ansicht auch theo-

1) Chatîb Bağdâdî fol. 38^b citirt unter anderm von Aḥmed b. Ḥanbal: idâ ruwînâ ʿan rasûl Allâh fî-l-ḥalâl wal-ḥarâm wal-sunan wal-aḥkâm shaddadnâ fî-l-asânîd waʿidâ ruwînâ ʿan rasûl Allâh fî faḍâil al-aʿmâl . . . tasâhalnâ fî-l-asânîd.

2) Manthûrât fol. 17^a gelegentlich des Ḥadīth, womit das Talkîn vor dem Grabe gerechtfertigt wird.

3) Kairoer Katalog II, p. 151.

4) ibid. II, p. 132 unten.

5) fî-l-tarġîb wal-tarhîb wal-zuhd; Taḥrîb fol. 42^b wird diese Frage behandelt.

6) Al-Nawawî zu Muslim, Einleitung p. 32.

7) vgl. Ahmed Khân Bahâdur's Essay on Mohammedan Tradition in Hughes, Dictionary of Islam p. 642a.

8) Ṭab. Ḥuff. XIV nr. 14.

logisch zu begründen gesucht und es ist für die Methodik der theologischen Spitzfindigkeiten auf diesem Gebiete nicht ohne Interesse, ihr Hauptargument anzuhören. Der traditionelle Ausspruch, in welchem die Unterschiebung von Aussprüchen des Propheten verboten wird, lautet folgendermaassen: „Wer über mich (‘alejja) wissentlich Lügenhaftes berichtet [damit (oder sodass) er dadurch die Menschen irre führe], der möge einen Sitz im Höllenfeuer einnehmen“.¹ Die in eckigen Klammern stehenden Worte sind der ursprünglichen Fassung des Satzes fremd und nicht ohne die Absicht hinzugefügt, um die Folgerung zu ermöglichen, dass Erdichtungen, durch deren Inhalt die Menschen nicht auf Abwege geführt werden, nicht verwerflich seien. Dann heisst es hier: „Wer ‘alejja Lügenhaftes berichtet“; dies deuten sie im Gegensatz zu *lî* (für mich, zu meinen Gunsten) = gegen mich. Erdichtungen, durch welche das fromme Gefühl bestärkt und zur Gottesfurcht angeregt wird, wären hiernach nicht zu verpönen.²

So wurde denn die Traditionserdichtung des guten Zweckes wegen *bona fide* verübt und die Fälscher scheinen sich gegen Leute vom Fach dieser That gar nicht geschämt, sondern dieselbe vielmehr frei eingestanden zu haben. Bekanntlich giebt es eine ganze Reihe von frommen, auf den Propheten zurückgeführten Aussprüchen, in welchen die Vorzüge der einzelnen Suren des Koran gepriesen werden und der Lohn jener frommen Leute, welche sich mit der betreffenden Sure beschäftigen, pünktlich berechnet wird. Einige Korankommentare — z. B. das Tafsîr-werk des Bejdâwî — beschliessen jede Sure mit einem solchen Ausspruch. Diese Sprüche sind ursprünglich einem gedehnten Ḥadîth entnommen, in welchem sie der Ordnung nach aneinander gereiht sind. Dies Inventar der „Vorzüge der koranischen Suren“ wird durch Abû ‘Işma al-Ġâmî auf ‘Ikrîma zurückgeführt, der es von Ibn ‘Abbâs haben soll. Es wird lehrreich sein, den Bericht des Abû ‘Ammâr aus Merw über die Entstehung dieser Aussprüche zu hören. „Man fragte den Abû ‘Işma, woher er diese auf ‘Ikrîma und Ibn ‘Abbâs zurückgeführte Tradition habe, da doch dieselbe von den Genossen des ‘Ikrîma selbst nicht überliefert wurde? Da antwortete er: Ich habe gesehen, dass sich die Menschen vom Koran abwenden und die Beschäftigung mit dem *Fikḥ* des Abû Ḥanîfa und den Geschichten (*magâzî*) des Ibn Ishâk vorziehen; da habe ich nun diesen Ausspruch in gottgefälliger Absicht (*ḥisbatan*) unterschoben (um die Menschen wieder für den Koran zu gewinnen)“. Ebenso bekennt ein anderer Verfertiger dieser Art

1) vgl. oben p. 132.

2) *Al-Nawawî* *ibid.* p. 38 f. findet man weitläufig die Argumente und die orthodoxe Widerlegung derselben.

von Traditionen, Mejsara b. 'Abdi rabbihi, dass er dieselben erfunden habe, um die Menschen dem Koranstudium zuzuwenden. Dasselbe Geständniss wird mit Bezug auf andere Erfindungen dieser Gattung mitgetheilt. Al-Mu'ammal b. Ismâ'il berichtet: Ein Shejch tradirte mir im Namen des Ubejj b. Ka'b Aussprüche über die Vorzüge des Koran der Reihe nach mit Bezug auf jede einzelne Sure; er führte als Autorität einen noch am Leben befindlichen Mann aus Al-Madâ'in an. Ich suchte den Mann auf und um seine Quelle befragt, wies er mich an einen Shejch in Wâsiṭ, dieser wieder an einen Shejch in Baṣra, der mir wieder einen Shejch in 'Abâdân als Gewährsmann nannte. An den wendete ich mich nun. Der Shejch führte mich in eine Gesellschaft von Ṣūfî-adepten, unter denen sich einer befand, den er mir als Gewährsmann für die durch ihn verbreitete Tradition vorstellte. Woher hast du die Tradition? fragte ich nun diesen Ṣūfî. Von niemandem habe ich sie gehört, antwortete der Befragte, aber wir bemerkten, dass sich die Menschen vom Koran abwenden, da haben wir diesen Ausspruch des Propheten geschmiedet, um ihre Herzen wieder dem Koran zugänglich zu machen¹. Solche Traditionen waren im III. Jahrhundert bereits stark im Schwange, denn Al-Tirmidî führt deren eine ganze Reihe an;² bereits in den Sunan al-Dârimî füllen sie ein ganzes Kapitel aus;³ freilich sind die Aussprüche nicht sammt und sonders auf den Propheten, sondern zum grossen Theil auf spätere Theologen zurückgeführt. Wie tief sie sich ins allgemeine Bewusstsein damals bereits eingelebt hatten, beweist der Umstand, dass sich an den Ausspruch, dass „jedem, der in einer Nacht tausend Koranverse liest, ein Kintâr von guten Werken zu gute geschrieben wird“ — ein grosser Apparat von metrologischen Untersuchungen geknüpft hat.⁴

II.

Wie leicht man es nahm, dem Muhammed ohne viel Scrupel moralische Aussprüche beizulegen, die nicht von ihm selbst stammen, wird durch eine der Beachtung besonders würdige Erscheinung beleuchtet. Es ist nämlich in der Traditionsliteratur gar nicht selten, Aussprüche auf den Propheten zurückgeführt zu finden, die im Islam lange Zeit unter der Autorität eines andern Namens cirkulirt hatten. Sogenannte Aḥadîth mauḳûfa, d. h. Aussprüche, welche bloss an einen Genossen oder gar Nachfolger angelehnt waren, hat man mit grosser Leichtigkeit in Aḥadîth marfû'a, d. h. bis auf

1) Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 182 = Chaṭîb Baġdâdî fol. 110^a unten.

2) abwâb thawâb al-ḳur'ân 'an rasûl Allâh, Al-Tirmidî II, p. 143 ff.

3) Al-Dârimî p. 430 ff.

4) ibid. p. 440.

den Propheten zurückgeführte Aussprüche, umgewandelt, indem man ohne viel Bedenken ein Paar Namen, die noch in der Kette nöthig waren, nach Bedarf und Belieben ergänzte.¹ Dies hat man auch auf dem Gebiete der gesetzlichen Traditionen vielfach unternommen. Man ging aber noch weiter. Gefällige Aussprüche aus der heidnischen Zeit hat man sich nicht gescheut, vom Propheten herkommen zu lassen, und dies konnte man um so unbedenklicher thun, wenn man erfuhr, dass Muhammed selbst kein Bedenken trug, dem Koran Sentenzen aus der heidnischen Zeit einzuverleiben.² In einer frühern Abhandlung³ ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der Ausspruch des Propheten: „Hilf deinem Bruder, ob er der Unterdrücker oder der Unterdrückte ist“, ein altes, wahrscheinlich in heidnischen Kreisen⁴ entstandenes arabisches Sprichwort ist. Es gefiel den Muhammedanern und da eigneten sie es dem Propheten zu.⁵ Der unter den Aussprüchen des Propheten überaus häufig eirtirte Satz, dass „das Gute an die Stirnhaare der Pferde geknüpft ist“, lässt sich in einem Gedichte des Imru' ul-Ḳejs nachweisen.⁶

Eine andere Seite dieser Erscheinung, welche es verdiente, dass ihr weiter nachgegangen werde, bietet uns die vielfach variirte Lehre, dass man sich nicht in Dinge mengen möge, die einen nicht angehen (*tark mâ lâ ja'nîhi*). In den verschiedensten Combinationen begegnen wir diesem Spruch als einer Grundlehre der muhammedanischen Ethik im Namen des Propheten⁷ und in diesem Sinne wird auch jeder tugendhafte Mensch, dessen gute Eigenschaften man rühmt, mit der Uebung dieser Tugend gepriesen.⁸ Aber die

1) z. B. Al-Tirmidî I, p. 90 unt. 179 unt. 263 unt. 267, 22. 289, 11 ff.; II, p. 167, 15. 190 unt. 233, 6 und überaus häufig. Leute, welche des „Hinaufschiebens“ von unterbrochenen Ḥadîthen verdächtig waren, nannte man *raffâ'*. Ibn Chaldûn, *Muḳaddima* p. 265, 17.

2) Th. I, p. 252 Anm. 5.

3) *Zâhiriten* p. 154 f.

4) *Hudējl.* 134, 19 *ju'înuka mazlûman waju'dîka zâliman*, vgl. bei einem späteren Dichter: *jasurruka mazlûman wawardîka zâliman* *Ag.* VII, p. 123, 16.

5) Die früheste Anführung dieses Satzes als Spruch des Propheten findet sich bei Al-Shejbânî (*Kitâb al-sijar* fol. 59^a, *Wiener Jahrb. der Literatur* XI, p. 60 nr. 191).

6) Al-Damîrî I, p. 385, vgl. *Imrḳ.* 8: 1.

7) Als solche finden wir sie auch unter den *Arba'în al-Nawawî* als nr. 12.

8) Abdalmalik wird gerühmt: *kâna târikan bil-duchûl fîmâ lâ ja'nîhi*, *Ansâb al-ashraf* p. 162, ganz ebenso charakterisirt Mâlik den Ġafar al-Bâkir (st. 148) bei *Zurḳ.* I, p. 209 mit dieser Tugend; in den späteren biographischen Werken ebenso häufig wie die Kehrseite, dass man nämlich von jemand rühmt, er sei: *muḳbilan 'alâ mâ ja'nîhi*, z. B. *Ibn Bashkuwâl* p. 202. 453. 496. 516. 518. 593. 612 u. a. m., vgl. *Abû-l-Maḥâsin* I, p. 541, 15.

ältesten Quellen schreiben diese Lehre anderen zu, dem Loḡman,¹ dem Chalifen ‘Omar I.,² seinem Sohne ‘Abdallâh,³ dem Sohne des Ḥusejn,⁴ ‘Omar II.,⁵ ja selbst Al-Shâfi‘î wird dieselbe zugeschrieben.⁶ Auch die Şuḡuf des Seth und des Ibrâhîm werden hin und wieder als die Quellen dieses Spruches genannt,⁷ welcher ursprünglich als Weisheitsregel, als Anempfehlung eines Attributs des Ḥilm in altarabischem Sinne (vgl. Th. I, p. 221) und nicht im mindesten als religiöse Lehre gelten soll. Im Sinne des Ḥilm wird er auch unter einigen weisen Regeln des Ḥâritha b. Badr (st. 50), dieses Repräsentanten der alten Muruwwa in den ersten Jahrzehnten des Islam, angeführt.⁸ Und dennoch wird er späterhin allgemein als Ḥadîth des Propheten überliefert. Auch Sätze aus dem A. T.⁹ und den Evangelien geriethen in Folge desselben Vorganges unter die Sprüche Muhammets.¹⁰ Alles, was den Theologen jener Zeiten, in welchen die Traditionsentstehung in Blüthe war, der Aneignung werth erschien, hat man mit Vorliebe in die Form des Ḥadîth gebracht. In dieser Gestalt konnte es ein bildendes Element der muhammedanischen Lehre werden.

III.

Die kaum bestrittene Ueberzeugung, dass man zum moralischen Besten des muhammedanischen Volkes, zu Gunsten der Förderung der Frömmigkeit und Aneiferung zur Uebung religiöser Tugenden und gesetzlicher Pflichten, Aussprüche des Propheten ersinnen und in Verkehr bringen dürfe, hat — wie die Traditionsliteratur zeigt — sehr viel Anklang bei den Leuten gefunden, die ob nun ehrlich ad majorem dei gloriam oder aus selbstsüchtigen Zwecken, sich mit der Verbreitung der Traditionen beschäftigten. Daher ist sehr oft in den Biographien von Asketen und Moralisten nach

1) Al-Muwaṭṭa’ IV, p. 227 *ṣiḍḡ al-ḥadîth wa’adâ’ al-amâna watark mâ lâ ja’nîhi* sind die drei Eigenschaften, durch welche Loḡmân ein hohes Alter erreichte, vgl. Al-Mejdânî II, p. 227.

2) Kitâb al-charâġ p. 8, 7 v. u. *lâ ta’tariḡ fîmâ u. s. w.*

3) Al-Shejbânî’s Muwaṭṭa’ p. 386.

4) Al-Jâḡûbî II, p. 364 penult.

5) Fragmenta hist. arab. p. 40 unten zu den fünf Dingen, die er in seiner Thronrede forderte.

6) Tahdîb p. 70, 6.

7) vgl. die Arba’incommentare: Al-Nawawî p. 28, Al-Fashanî p. 48.

8) Aġ. XXI, p. 43, 15.

9) Statt vieler Beispiele, die hier angeführt werden könnten, nur: Al-Mas’ûdî IV, p. 168, 4 *ra’s al-ḥikma ma’rifat Allâh*, als Ausspruch Muhammets. Statt des Wortes *ma’rifat* findet sich auch *machâfat* (vgl. Prov. 9: 10) bei Fleischer, Codd. Bibl. Senat. Lips. p. 428^a unten.

10) s. Excuse und Anmerkungen.

dem Ruhm ihres frommen Lebenswandels und ihres Eifers für die Sache der Religion die Bemerkung zu finden, dass sie in Bezug auf Traditionen unzuverlässig seien, oder geradezu, dass sie viel falsche Traditionen unterschoben.¹

Die Freiheit, die man sich ohne Gewissensscrupel gewährte, nahm im Laufe der Zeit immer grössere Kreise in Anspruch. Es ward eine Pforte geöffnet, durch welche nun die verschiedensten Elemente unaufhaltsam herbeiströmten. Es blieb nicht immer und nicht überall bei den anscheinend frommen Motiven. Zur Erbauung gesellte sich leicht ein psychologisch verschwistertes Element: die Ergötzung, der geistige Genuss. Man unterschied dann nicht lange die Grade derselben. Aus den erbaulichen Erzählungen entwickelten sich die unterhaltenden, und man war bald bei den possenhaften angelangt, und alles dies im Rahmen der Tradition des Propheten. Bereits im III. Jahrhundert — vielleicht auch schon früher — konnte man im Namen des Propheten folgenden Weheruf verkünden: „Wehe dem, der lügnerische Ḥadīthe verbreitet, um die Leute damit zu belustigen: wehe ihm, wehe ihm“.²

Wir wollen im Folgenden in den Kreis der Traditionarier eintreten, denen dies dreifache Wehe gilt. Um denselben kennen zu lernen, werden wir uns vorerst nicht an die chronologische Folge halten. Bei Gelegenheit des Sterbejahres des Koranlesers und Sängers Mohammed b. Ġaʿfar al-Adamî (st. 349) wird berichtet, dass derselbe in Gesellschaft des Muḥammad al-Asadî und des Philologen Abû-l-Ḳâsim einst die Mekkafahrt unternahm. Vor Medîna angelangt, sahen die Pilger einen blinden Mann aufrechtstehend, um ihn einen Kreis frommer Pilger versammelt, die den falschen Traditionen lauschten, die ihnen der Blinde zum besten gab. Abû-l-Ḳâsim wollte dem Schwindler das Handwerk legen, aber der Koranleser missbilligte ein solches Auftreten aus Furcht, dass der versammelte Pöbel sich des Erzählers annehmen und sich gegen die unberufenen Kritiker auflehnen könnte. Er ersann ein geeignetes Mittel. Er begann aus dem Koran zu recitiren und kaum hörte das Publikum des Blinden die schöne Recitation, da liess es den Traditionserzähler im Stich und umringte den Koranleser.³ Und welcher Art werden wohl die Erzählungen des Blinden gewesen sein? Ebenfalls in Medîna hat einst ein Strassenprediger der versammelten Menge folgenden Ausspruch des Propheten zum besten gegeben: „Wer in den Monaten

1) z. B. Ṭabaḳât al-mufasss. ed. Meursinge p. 11 nr. 31 s. v. Al-Ḥasan b. ʿAlî al-Aṣmaʿî: dieser war ein asketischer Prediger (st. 434): „jedoch in seinem Ḥadīth kommen Ungeheuerlichkeiten vor, man verdächtigt ihn allgemein der Unterschöbung“.

2) Al-Tirmidî II, p. 51.

3) Abû-l-Maḥâsin II, p. 353.

Raġab, Sha'bân und Ramađân fastet, dem erbaut Allâh einen Palast im Paradiese. Die Halle dieses Palastes umfasst tausend Quadratmeilen und jedes Thor misst zehn Quadratmeilen“. Der Dichter Basshâr b. Burd, der eben vorüberging, als der Strassenprediger zu diesem Theile seiner Predigt gelangt war, störte ihn mit folgendem Zwischenruf: ‘Fürwahr, ein solcher Palast muss ein schändlicher Aufenthalt zur Winterszeit sein!’“.¹

Natürlich prunkten diese Traditionsserzähler mit vollen Sanads, die sie ihren erlogenen Traditionssätzen vorsetzten. Diese bewegten sich, dem vorwiegenden Geschmack des Strassenpublikums entsprechend, zumeist um die Biographie des Propheten, um die Gebiete der Eschatologie und kosmologischer Fabeln. Der Inâm Aḥmed b. Ḥanbal und sein Genosse Jahjâ b. Mu'în verrichteten eben ihr Gebet in der Moschee einer Vorstadt in Baġdâd, als dort ein Volksprediger erschien — denn nicht nur auf offener Strasse, sondern auch in den Moscheen pflegten sie den Kreis ihrer Hörer um sich zu sammeln — und seinem Publikum folgenden Traditionssatz vorlog: „Aḥmed b. Ḥanbal und Jahjâ b. Mu'în berichten uns: es erzählte 'Abd al-Razzâk von Ma'mar, von Kaṭâda, von Anas: Dieser berichtete: Es sprach der Prophet: Wer die Worte spricht ‘Es giebt keinen Gott ausser Allâh’, dem erschafft Gott aus einem jedem Worte dieses Satzes einen Vogel, dessen Schnabel aus Gold und dessen Flügel aus reinem Diamant sind“ — und in diesem Sinne fortfahrend producirte er eine langmächtige Fabel, die etwa zwanzig geschriebene Blattseiten ausfüllen würde. Aḥmed und Jahjâ blickten erstaunt einander an und jeder von ihnen fragte seinen Genossen, ob er denn wirklich der Urheber dieses Ausspruches sei. Aber beide versicherten einander, dass sie keine Ahnung von dem soeben gehörten Ausspruch haben. Als der Prediger mit seinem Vortrag zu Ende war, riefen ihn die beiden gelehrten Theologen zu sich, und er leistete, in der Meinung auch von diesen etwas Geld zu erhalten, ihrem Rufe Folge. Auf die Frage Jahjâ's, von wem er den soeben vorgetragenen Traditionsspruch habe, wiederholte er, dass er denselben von Aḥmed b. Ḥanbal und Jahjâ b. Mu'în habe. „Ich bin Jahjâ b. Mu'în und dieser hier ist Aḥmed b. Ḥanbal; niemals hat ein solcher Satz unser Ohr berührt. Lieber Freund! wenn du nun einmal um jeden Preiss lügen musst, sei so gut, lehne deine Lügen an andere Autoritäten und verschone wenigstens uns!“ „Fürwahr — erwiderte hierauf der listige Volksprediger — jetzt verstehe ich erst, was die Leute sagen, dass Jahjâ b. Mu'în verrückt sei. Als gebe es gar keinen andern Menschen Namens Jahjâ b. Mu'în! Ich allein habe siebzehn verschiedenen Menschen Namens Aḥmed b. Ḥanbal und Jahjâ b. Mu'în nachgeschrieben“.² Dieser Kunstgriff

1) Aġ. III, p. 30.

2) Ibn al-Ġauzî, Kitâb al-kuṣṣâs fol. 109.

scheint eine nicht ungewöhnliche Ausflucht dieser schlaunen Volksprediger¹ zu sein. Denn bereits aus früherer Zeit wird berichtet, dass Harim b. Ḥajjān — derselbe, von dem die Fabel erzählt wird, dass seine Mutter nicht weniger als vier Jahre lang mit ihm schwanger gewesen sei — (st. 46) einmal in einer Moschee mit einem Erzähler zusammengetroffen sei, der mit Nennung seines Namens als Traditionsautorität religiöse Erzählungen zum besten gab. Als Harim sich nun meldete und es sich bald herausstellte, dass der Erzähler ihn noch nie gesehen habe, da entgegnete jener frischweg: „Habe ich doch immer gehört, dass du ein wunderlicher Kautz bist; was du jetzt sagst, ist doch auch wunderbar. In dieser Moschee allein beten mit uns fünfzehn Menschen, die Harim b. Ḥajjān heissen und du scheinst dir einzubilden, dass du auf der ganzen Erde der alleinige Träger dieses Namens seiest“.² Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass diese Erzählung aus den Verhältnissen einer späteren Zeit heraus in jene alte patriarchalische Epoche zurückverlegt ist. Zur Zeit, in welcher Harim lebte, gab es noch kein Traditionswesen, dem solche Auswüchse hätten anhaften können.

Die Leute, welche zur Unterhaltung und Erbauung, ohne hierzu amtlich berufen zu sein, in den Strassen und Moscheen das Volk um sich versammelten und theils unterhaltende, theils erbauliche Traditionssätze zum besten gaben, nannte man *Ḳâṣṣ* oder *Ḳaṣṣâṣ*, plur. *Ḳuṣṣâṣ*, d. i. Erzähler. Sie unterschieden sich nur durch das heiligere Sujet ihrer Erzählungen von jenen profanen Anekdotenerzählern,³ die das Publikum auf den Strassenecken um sich versammelten, um pikante Schnurren und Geschichtchen vorzutragen; diese hatten, wie es scheint, denselben Beruf, den unsere humoristischen Zeitungen verfolgen und wurden auch an den Chalifenhof herangezogen. In der ältesten Zeit des Islam scheint mit der Benennung des *Ḳâṣṣ* nicht jene unvortheilhafte Bedeutung verbunden gewesen zu sein, die ihr im weiteren Verlauf der Entwicklungsgeschichte der Klasse, welcher dieser Name von löblicheren Vorfahren überkam, zu eigen wurde. Hat ja der Prophet selbst (Sure 7: 175. 12: 3) den Ausdruck *Ḳaṣaṣ* mit Bezug auf seine eigenen Verkündigungen angewendet und in traditionellen Erzählungen lässt man ihn hinsichtlich frommer Prediger, die den Beinamen *Ḳâṣṣ* führten, in auszeichnender Weise sprechen.⁴ Im Sinne der muhammedanischen Darstellung reicht die Entwicklung dieses Berufes in die älteste Zeit des Islam zurück. ‘Omar soll dem frommen Temîm al-Dârî, nach anderen den ‘Ubejd

1) Man begegnet derselben auch im Kreise der Schöngeister, Ag. XXI, p. 90, 7.

2) Al-Mubarrad p. 356.

3) Al-Mas‘ûdî VIII, p. 161 ff.

4) Ibn al-Ġauzî fol. 9^a.

b. 'Umejr, dem ersten eigentlichen Kâss, ausdrückliche Erlaubniss ertheilt haben, „den Menschen zu erzählen“.¹ Und es werden bis in die Umejjadenzeit — unter Mu'âwija besonders der bekannte Ka'b — fromme Männer genannt, die unter Zustimmung der rechtgläubigen Autoritäten das unabhängige Predigeramt übten und durch fromme Erzählungen die Menschen im muhammedanischen Glauben und in den Tugenden und Hoffnungen des Islam zu bestärken strebten. Wir begegnen ihnen in den Schlachtreihen; dort feuern sie — wie dies in den heidnischen Zeiten der Beruf der Dichter war² — den Muth der Religionskämpfer durch fromme Ermahnungen an. Eine der ältesten Notizen, die wir über diese Klasse der muhammedanischen Gesellschaft besitzen, ist die Nachricht von drei Kuşşâs im Lager der Kämpfer, welche im VII. Jahrzehnt der Hîgra unter der Regierung des Merwân I. unter Anführung des Sulejmân b. Şurad auszogen, um das Blut Husejn's zu rächen. Sie fachten den Fanatismus der Kämpfer an und theilten sich in ihre Arbeit derart, dass während die einen ihres Amtes bei bestimmten Theilen des Heeres walteten, ihr Genosse fortwährend im Heerlager wanderte und bald hier, bald dort die Truppen mit aufreizender Rede haranguirte.³ Von dieser Thätigkeit der Kuşşâs hören wir auch im III. Jahrhundert; ein Mann, Namens Abû Ahmed al-Ṭabarî, erhält den Beinamen Al-Kâss, weil er in den Kriegen gegen Dejlemiten und Griechen die muhammedanischen Truppen begleitete und ihren Kampfesmuth durch fromme Erzählungen aufmunterte.⁴ Auch als Koranerklärer wird ihrer rühmlich gedacht. Noch aus dem II. Jahrhundert ragen in dieser Beziehung im 'Irâk Mûsâ al-Uswârî und 'Amr b. Kâ'id al-Uswârî hervor, welche beide als hochgeachtete Kuşşâs erwähnt werden. Jener hält Vorlesungen über den Koran gleichzeitig in arabischer und persischer Sprache, ihm zur Rechten sitzen die Araber, zur Linken die Perser; mit gleicher Beredtheit handhabt er beide Sprachen. „Dies gehört zu den Weltwundern (min a'âgîb al-dunjâ)“ bemerkt Al-Ġâhîz, „denn wenn beide Sprachen auf einer Zunge zusammentreffen, so pflegt gewöhnlich die eine der andern Schaden zuzufügen (adchalat kullun minhuma al-ḍejm 'alâ şâhibihâ); dieser Mûsâ bildete darin eine seltene Ausnahme“. Der andere Uswârî hielt so eingehende Tafsîr-vorlesungen, dass er sechsundvierzig Jahre dazu brauchte, den ganzen Koran durchzugehen, mehrere Wochen verwendete er in seiner Weise für die Er-

1) Ibn al-Ġauzî fol. 16—17.

2) vgl. Th. I, p. 44. Nach Abû Hanîfa al-Dînawerî p. 128, 15 verwendet Sa'd vor dem Kâdisijja-treffen die alten Dichter 'Amr b. Ma'dîkarîb, Kejs b. Hubejra und Shurahbîl b. al-Samṭ zur Aufmunterung der arabischen Krieger.

3) Al-Ṭabarî II, p. 559.

4) Ibn al-Mulâkkin (Leid. Hschr. nr. 532, Warner) fol. 11^a. Tahdîb p. 741.

klärung eines einzelnen Verses.¹ Sofern nun die *Ḳuṣṣâs*, ob nun als homiletische Exegeten oder als Erzähler heiliger Geschichten ernsten religiösen Zwecken dienten, liess man sie unbehelligt und hinderte ihre fromme Thätigkeit nicht; die officielle Theologie duldete gerne diese freien Prediger und populären Theologen, die, ob nun in der Moschee oder auf der Strasse, sich zum Verständniss des Volkes herabliessen und unter demselben jene asketische Richtung verbreiteten, welche von den officiellen Theologen, die zunächst die Gesetzkunde pflegten, nicht cultivirt wurde, aber in jenen Kreisen ihre öffentlichen Vertreter fand. Al-Ġâḥiẓ giebt uns Auszüge aus den Predigten solcher Männer² und wir erfahren nicht, dass sie in der Ausübung ihres Berufes, durch welchen sie ein ergänzendes Element im religiösen Leben des Islam bildeten, irgendwelcher Anfechtung ausgesetzt gewesen wären.

IV.

Nur gegen die Missbräuche und Auswüchse des *Ḳuṣṣâs*-wesens wurde angekämpft; die Maassregelungen, von denen wir erfahren, zielen auf jene gewinnsüchtigen Schwindler, die es nicht auf den religiösen Erfolg, sondern auf das Amusement der Massen durch Erfindung und Verbreitung falscher Traditionssätze und die fabelhafte Ausschmückung religiöser Erzählungen abgesehen hatten. Gegen diesen, der Disciplin sich völlig entziehenden Theil der religiösen Legenden wendete sich der Eifer der conservativen Theologen. Wir besitzen bereits hinsichtlich der älteren Zeit Berichte hierüber. Die älteste Notiz ist die bei Al-Buchârî erhaltene Mittheilung des Sa'îd b. Ġubejr,³ wonach in Kûfa ein *Ḳâṣṣ*, Namens Nauf b. Faḍâla, wirkte — Ibn 'Abbâs nennt ihn „einen Feind Gottes“ (‘aduw Allâh) —, der die Identität des im Koran mit dem Chiḍr in Verbindung gebrachten Moses mit dem Propheten Israels in Abrede stellte. Dieser Bericht versetzt wohl spätere Verhältnisse in jene älteren Zeiten zurück.⁴ Man bestrebte sich, sobald die Gefahr beobachtet wurde, welche der richtigen Erhaltung der Traditionen von Seiten der „Erzähler“ drohte, die ersten Anfänge derselben in Misscredit zu bringen, indem man dieselben im Lager der Chârigiten findet.⁵ Der verfolgende Eifer gegen sie begann jedoch erst, als sich diese Strassenprediger, nament-

1) Kitâb al-bajân fol. 111^b.

2) Al-Ġâḥiẓ, ibid. fol. 127^b (z. B. ‘Abd al-‘Azîz al-Ġazzâl al-Ḳâṣṣ).

3) Tafsîr nr. 163 zu Sure 18: 60.

4) Dahin gehört auch die Nachricht bei Al-Ja'ḳûbî II, p. 270, nach welcher Al-Ḥasan einen Mann, der in Medîna vor der Moschee des Propheten als *Ḳâṣṣ* wirkte, damit zurechtwies, dass nur der Prophet selbst diesen Titel führen konnte.

5) Ibn al-Ġauzî fol. 18.

lich im 'Irâq, derart vermehrten, dass der im Jahre 151 gestorbene Ibn 'Aun berichten konnte, dass in der Moschee von Bašra nur eine einzige Gruppe sich um den Lehrer der Gesetzwissenschaft sammelte, während sich zahllose Zuhörergruppen bei den „Erzählern“ zusammenfanden, welche die Moscheen erfüllten.¹ Wie leichtgläubig ihnen das gewöhnliche Volk zuhorchte, zeigt folgende Erzählung: Der Dichter Kulthûm b. 'Amr al-'Attâbî, welcher zur Zeit des Hârûn und Al-Ma'mûn lebte, sammelte einmal in einer Moschee der Residenz das Publikum um sich und trug ihm in bester Form folgendes Ḥadîth vor: „Wer mit seiner Zunge seine Nasenspitze erreicht, kann sicher sein, dass er nicht in die Hölle kommt“. Wie auf ein Signal streckten allsogleich alle Anwesenden die Zunge in die Höhe, um an sich zu erproben, ob sie dies Erkennungszeichen der für das Paradies Bestimmten besitzen.² Es ist sehr leicht zu verstehen, dass die leichtgeschürzten und den Zweck der Unterhaltung verfolgenden Mittheilungen der Erzähler grössere Anziehungskraft auf das Volk besaßen, als das schwerfällige Material der zumftnässigen Theologen, zumal jene Erzähler kein Mittel scheuten, welches das gemeine Volk anlocken konnte. Al-Ġâhîz liefert uns ein Beispiel von der keine Grenzen kennenden Frivolität in den Vorträgen eines Erzählers, Namens Abû Ka'b.³ Bald hören wir auch von Verfügungen der Regierungen gegen die „Erzähler“. Im Jahre 279 wurde in den Strassen Baġdâd's ausgerufen, dass weder auf den Strassen noch in der Moschee ein „Erzähler“ oder Astrolog oder Wahrsager auftreten dürfe, und bald darauf, im Jahre 284, wird eine ähnliche Verlautbarung erlassen.⁴ Die Kombination, in welcher der „Strassenprediger“ in dieser Kundmachung erscheint, zeigt uns recht deutlich den Gesichtspunkt, unter welchem die officiellen Kreise sein Gewerbe betrachteten. Kurze Zeit nach diesen Verfügungen entrollt uns Al-Ma'sûdî ein lebhaftes Bild von den Neigungen des gewöhnlichen Volkes zu seiner Zeit: „Es versammelt sich nur um Bärenreiber und Affenführer . . . es läuft falschen Heiligen und Wunderthätern nach, neigt sein Ohr dem lügnerischen Kâşş, oder umsteht einen von gerichtswegen zur Prügelstrafe oder zum Galgen Verurtheilten“.⁵ Noch mehr als diese Schilderung beleuchtet den Anlass, der zu jenen Verfügungen vorlag, ein Document des

1) Ibn al-Ġauzî fol. 11.

2) Aġ. XII, p. 5.

3) Kitâb al-ḥejwân fol. 121^b.

4) Al-Ṭabarî III, p. 2131, 3. 2165 passim. Abû-l-Maḥâsin II, p. 87, 2. An letzterer Stelle muss: an lâ jaḳ'uda ḳâḳ'î in: jaḳuşşa ḳâşş^{un} corrigirt werden. In derselben Verlautbarung wird auch den Buchhändlern das Verkaufen philosophischer und dialektischer Werke untersagt.

5) Al-Ma'sûdî V, p. 86.

IV. Jahrhunderts aus der Feder des Dichters und Schöngeistes Abû Dolaf al-Chazraġî. Derselbe verfasste eine in kulturgeschichtlicher¹ Beziehung unendlich lehrreiche *Ķaṣîde*,² in welcher er Thun und Treiben der sogenannten *Mukaddîn* oder, wie man sie sonst noch nannte, *Banû Sâsân*³ beschreibt und deren Commentar eine Fundgrube vielseitiger Belehrung über gesellschaftliche Zustände jener Zeit bietet.⁴ Diese *Banû Sâsân* sind aus *Ĥarîrî's* XLIX. *Makame* (*Al-Sâsânijja*) bekannt, dem Testament des Abû Zejd, in welchem dieser seinen Sohn zum Adepten der sâsânischen Künste weiht.⁵ In der Abhandlung des Abû Dolaf wird ein Bild von Schwindlern, Gauklern und Volksbethörern der ärgsten Sorte gezeichnet. Unter ihren Thätigkeits-sphären fehlt neben den Wunderdoctoren,⁶ Amuletenschreibern auch der *Ķâṣṣ* nicht:

„Unter uns sind solche, welche von den *Isrâ'îl* (Commentar: Prophetenlegenden) erzählen, oder „Spanne auf Spanne“ (*shibran 'alâ shibrin*, d. k. kurze Erzählungen, so gross wie eine Spanne im Geviert; solche Erzählungen nennt man auch daher: *Al-Shibrijjât*)⁷

„dann gibt es unter uns solche, welche *Isnâde* tradiren, ganze Bibliotheken voll“.⁸

Sie practiciren unter anderem auch folgendes Kunststück. Sie versammeln eine grosse Menschenmenge um sich; da stellt sich der eine *Ķâṣṣ* an das eine Ende der Strasse und erzählte Traditionen über die Vorzüge des 'Alî,⁹ an dem andern Ende steht zu gleicher Zeit sein College, der den

1) aber auch in lexicalischer Beziehung. Aus dem betreffenden Stück liesse sich das *Lexicon* in ganz ausserordentlicher Weise mit Worten und Bedeutungen bereichern, welche in den bisherigen *Suppléments* und *Nachträgen* noch nicht verbucht sind.

2) Schon früher hatte *Al-Aḥnaf al-'Okbarî*, genannt „*shâ'ir al-mukaddîn*“ eine ähnliche aber kürzere *Ķaṣîde* verfasst, welche *Jatîmat al-dahr* II, p. 285 zu finden ist. In beiden *Ķaṣîden* werden jene Schwindler redend eingeführt.

3) s. über den Ursprung dieser Benennung den Commentar zu *De Sacy's* *Ĥarîrî*-ausgabe² p. 23.

4) Dieselbe kann zur Erläuterung des in diese Literatur gehörigen interessanten *Excerptes* dienen, welches *Houtsma* aus einem *Amîn'schen* Codex, *Catalogus Codicum Arabicorum Lugd. Batav.* 2. Aufl. I, p. 249—51 mitgetheilt hat. Wie sich jene Schwindler mit *Ķuṣṣâṣ* verbünden, ersieht man *ibid.* p. 250, 12.

5) *Al-Ĥarîrî* *ibid.* p. 659 ff.

6) *Fâkihât al-chulafâ'* p. 63 penult. wird ein Quacksalber mit Abû Zejd und *Sâsân* verglichen.

7) *Jatîmat al-dahr* III, p. 179, 12 ff. Man wäre versucht, den Ausdruck „Spanne auf Spanne“ dahin zu verstehen, dass diese *Ķuṣṣâṣ* die kleinsten Details ihres Erzählungsstoffes zu wissen vorgaben (vgl. *ja'rif bishibr*, *ZDPV.* p. 166).

8) *waman jarwî-l-asânida waḥashwa kulli ĳimṭarin*, *Jatîmat al-dahr*, *ibid.* p. 184, 4.

9) Dass sie sich auch mit Wehklagen über *Al-Ḥusejn* abgeben, erfahren wir p. 182, 4 v. u. *waminnâ-l-nâ'ihû-l-mubkî*.

Abû Bekr über alle Maassen lobpreist; „so entgeht ihnen dann weder der Dirham des Nâsibî¹ noch der des Shî'i; sie theilen hernach die erlangten Dirham's unter einander auf.²

Diese Verhältnisse dauern auch noch weiter fort. Im VI. Jahrhundert nennt der Rhetoriker Ibn al-Athîr die „Erzähler“ in einem Athemzuge mit den Gauklern (al-musha'bidîn).³ Man wird diese Zusammenstellung begreiflich finden, wenn man die Charakteristik liest, die Ibn al-Ġauzî, der ungefähr zur selben Zeit seine Abhandlung über diese Klasse verfasste, von den Mitgliedern derselben entwirft. Es giebt unter ihnen welche, die sich das Antlitz mit allerlei Spezereien schminken, um durch die gelbliche Farbe desselben den Eindruck fahler Asketen zu machen; andere benutzen Riechmittel, um nach Bedarf zu jeder beliebigen Zeit Thränen vergiessen zu können; andere treiben die Affectation so weit, dass sie sich von der Kanzel — die sie übrigens dem Herkommen zuwider mit bunten Lappen behängen lassen — herabwerfen, oder gegen die sonstige Weise morgenländischer Redner ihr falsches Pathos durch allerlei Geberden und Gesten vorheucheln, mit den Händen auf die Kanzel schlagen, die Treppen auf und ab laufen, mit den Füßen klopfen u. s. w. Andere legen Gewicht darauf, durch zierliche Kleidung und geschmeidige Bewegungen die Weiber anzulocken, wodurch sie zu allem möglichen Unfug Anlass bieten.⁴ Diesem unbescheidenen Auftreten entspricht dann auch der Inhalt ihrer Vorträge. Während die „Erzähler“ der ältern Periode durch den auf moralische und religiöse Erbauung gerichteten Inhalt ihrer Vorträge die Nachsicht der frommen Theologen errangen, gefielen sich die Strassenprediger späterer Zeit in der Profanirung religiöser Stoffe durch ihre Verwendung für die Unterhaltung, für das Amusement der Zuhörerschaft; durch pikante Etymologien⁵ und andere Charlatanerie suchten sie dem ungebildeten Volke zu imponiren und den Schein tiefer Forschung zur Schau zu tragen. Die Ausschmückung biblischer Legenden mit allerlei anekdotenhaftem Zeug bildete den charakteristischen Inhalt ihrer Vorträge. Mit Vorliebe erzählten sie erlogene Geschichten über biblische Personen und das Fach der Isrâ'îlijât — Sagen über Personen der israelitischen Zeit, welche auch in ernste exegetische Werke Eingang fanden⁶ — scheint in ihnen die vorwiegendsten Förderer gefunden zu haben. Auch auf diesem Gebiete wollten sie durch frivole Curiositätenkrämerei anziehen und

1) vgl. ZDMG. XXXVI, p. 281 Anm. 1.

2) *Jatîmat al-dahr*, *ibid.* p. 182 ult.

3) *Al-mathal al-sâ'ir* p. 35.

4) Ibn al-Ġauzî fol. 101 — 106.

5) vgl. *Jâḡūt* I, p. 293; II, p. 138.

6) *Itḡân* II, p. 221. *Tawârîḡ Isrâ'îlijja*.

gefallen. Dabei gaben sie sich den Anschein, als wären sie in die intimsten Details der heiligen Geschichte eingeweiht. Keine Frage liessen sie unbeantwortet, denn es hätte ihrer Autorität vor dem Pöbel Abbruch gethan, wenn sie ihre Unkenntniss eingestanden hätten. Ein Kâşş z. B. wusste den Namen des goldenen Kalbes anzugeben und als man ihn um die Quelle dieser Kenntniss befragte, nannte er „das Buch des ‘Amr b. al-‘Âşî“ als die Quelle seiner Gelehrsamkeit;¹ ein anderer wusste genau den Namen des Wolfes zu nennen, der den Josef gefressen, und als man ihm bedeutete, dass doch Josef gar nicht vom Wolfe gefressen wurde, wand er sich mit der Antwort aus der Verlegenheit: Nun, so wird denn jener Wolf so geheissen haben, der den Josef nicht gefressen hat.² Mit derselben Schlagfertigkeit begegneten sie gelehrten Theologen, welche ihren Schwindel entlarvten. Es ist leicht begreiflich, dass sie an den zunftmässigen Theologen ihre geschworenen Feinde hatten. Denn so wie wir dies oben von Başra sahen, so strömte aller Orten das gewöhnliche Volk den „Erzählern“ zu, deren Vorträge viel besuchter waren, als die der geschulten Theologen, welche also in jenen gefährliche Rivalen erblicken konnten. Durch die soeben geschilderten Künste verstanden sie es, vor dem Volke als „Gelehrte“ zu gelten und sie wurden von demselben weit höher geachtet, als die Gelehrten vom Fach und Profession. Die Mutter Abû Ḥanîfa’s wollte über eine religiöse Frage Aufschluss haben. Erst wendete sie sich an ihren berühmten Sohn; sie stellte sich aber mit der von ihm erhaltenen Antwort nicht zufrieden, sondern verhielt ihn, mit ihr zu dem „Erzähler“ Zara‘a zu gehen, und erst als dieser in Abû Ḥanîfa’s Anwesenheit das Urtheil desselben bestätigte, gab sie sich zufrieden.³ Aber nicht alle Kâşş waren den anerkannten Gelehrten gegenüber so bescheiden, wie dieser Zara‘a. Gewöhnlich traten sie den Theologen mit wunderbarer Unverfrorenheit entgegen und hatten die Lacher gewöhnlich auf ihrer Seite. Wir haben schon oben hierfür Beispiele gesehen, welche sich leicht vermehren liessen. Dies gegenseitige Verhältniss wird nicht minder aus einer Reihe von Anekdoten ersichtlich, zu welchen es Anlass gab. Der Traditionsgelehrte Al-Sha‘bî (st. 103) — so wird erzählt — sah an einem Freitag in Palmyra, wie sich alles Volk um einen alten Mann mit grossem Barte sammelte und seinem Vortrage nachschrieb. Unter anderem sprach er mit Voransendung eines grossen bis zum Propheten zurückreichenden Isnâd von den beiden Trompeten des Weltgerichtes, aus welchen zwei Stösse erschallen; der eine streckt alle Menschen in

1) Al-Mubarrad p. 356. Al-‘Ikd II, p. 151. vgl. noch Al-Maš‘ûdî IV, p. 23. 26.

2) Ibn al-Ġauzî fol. 129.

3) ibid. fol. 124.

leblose Betäubung nieder, mit dem zweiten Trompetenstosse aber werden sie zu neuem Leben auferweckt. Der Traditionsgelehrte konnte diese Fälschung der koranischen Eschatologie nicht ertragen und wies den Erzähler darüber zurecht, dass er aus einer einzigen Trompete zwei machte. Der Erzähler aber entgegnete dem Gelehrten: „Du Missethäter, wie willst du etwas widerlegen, was ich in correcter Traditionskette aus dem Munde des Propheten habe“? Und er hob seinen Schuh vom Boden auf und gab das Signal, den Sha'bî zu schlagen, worauf denn auch das Publikum einging, das nicht aufhörte, den Gelehrten zu prügeln, bis er einen Schwur leistete, dass Gott dreissig Trompeten erschaffen habe.¹ Wenn nun auch diese Erzählung nicht geschichtlich ist, so charakterisirt sie zum mindesten das Verhältniss der gelehrten Theologenkreise zu den „Erzählern“ und die Rolle des gewöhnlichen Volks in den häufigen Zusammenstössen zwischen den beiden Klassen. In eine ähnliche Lage soll auch Muḥammed b. Ġerîr al-Ṭabarî durch sein energisches Auftreten gegen einen lügenhaften „Erzähler“ gerathen sein. Ein Kâṣṣ predigte dem gemeinen Volke alles mögliche bunte Zeug vor. Unter anderem erklärte er die Koranworte 17: 81 dahin, dass Gott dem Muhammed auf dem Gottesthrone neben sich einen Platz einräumt. Als Al-Ṭabarî von dieser unmuhammedanischen Lehre hörte, hielt er es für seine Pflicht, gegen solche Ketzerei Protest einzulegen; ja er schrieb sogar auf seine Hausthüre die Worte: Gelobt sei Gott, der keiner Gesellschaft bedarf und der keinen Mitsitzer auf seinem Throne hat. Als der Pöbel von Baġdâd diese gegen den beliebten Strassentheologen gemünzte Aufschrift erblickte, da belagerte er das Haus des hochgeschätzten Imâm und bewarf die Hausthüre mit Steinen, so dass der Zugang von lauter Steinen verrammelt war.²

Aus allem hier Mitgetheilten kann der Leser leicht den Schluss ziehen, welche Gefahr die Existenz und die Wirksamkeit einer solchen Predigerklasse für die Integrität des Ḥadîth bildeten und welchen Antheil ihre Leichtfertigkeit an der Erfindung und Verbreitung falscher Traditionssätze haben konnte. Sie scheint in älterer Zeit zumeist im ʿIrâq und weiter nach Mittelasien hinein verbreitet gewesen zu sein; seltener waren ihre Vertreter im Ḥigâz zu finden. Mâlik b. Anas soll, wie man berichtet, ihnen das Auftreten in den Moscheen von Medîna untersagt haben.³ Auch im Maġrib, in dessen Gebiete stets eine traditionstreue Tendenz vorherrschte, waren sie nur spärlich anzutreffen.⁴ Ihre Traditionsfälschung unterscheidet sich von den bisher ge-

1) Ibn al-Ġauzî fol. 107.

2) Al-Sujûtî, Taḥdîr al-chawâṣṣ (Leidener Hschr. nr. 474 Warner) fol. 46 — 79, Cap. VII.

3) *ibid.* Cap. IX.

4) Al-Muḳaddasî p. 236, 18.

schilderten Arten derselben dadurch, dass die *Ḳuṣṣās* keinerlei politische, religiöse oder Parteitendenz im Auge hatten, sondern lediglich die Erbauung und Unterhaltung eines Zuhörerkreises und — fügen wir auch dies hinzu — den materiellen Erwerb, den ihnen ihr Auftreten beim gewöhnlichen Volke einbrachte. Und weil sie es besonders auf den materiellen Erwerb abgesehen hatten, darum herrscht auch Brotneid unter ihnen. „Der *Ḳâṣṣ* liebt den *Ḳâṣṣ* nicht“ ist sprichwörtlich.¹ Das Geldsammeln scheint von alters her das Nachspiel solcher Strassenpredigten gewesen zu sein. Darauf lässt wenigstens folgender Bericht, der in späterer Zeit dem Genossen *‘Imrân b. Ḥaṣīn* zugeschrieben wird, schliessen. Derselbe ging vor einem *Ḳâṣṣ* vorüber, der nach Beendigung seiner Vorlesung aus dem Koran die Zuhörer anbettelte. Beim Anblick dieser Scene führte *‘Imrân* folgendes Wort des Propheten an: Wer den Koran liest, soll damit Gott anrufen, aber es werden dereinst Leute kommen, welche den Koran als Anlass zur Bettelei bei den Menschen benutzen.² *Kawwaza*, dieser Terminus wurde gebraucht, um jene specielle Art des Geldsammelns zu benennen; derjenige, der mit dem Absammeln betraut wurde, hiess *Mukawwiz* (den *Lexicis* nachzutragen) und in wie pfiffiger Weise diese Geldsammlungen betrieben wurden, kann man aus einer Schilderung aus dem IV. Jahrhundert ersehen.³ Das gemeine Volk setzt so viel Glauben in die *Ḳuṣṣās*, dass man sie sogar zur Verrichtung von Gebeten verwendet; ein Vater lässt um die glückliche Rückkehr seines Sohnes durch einen *Ḳâṣṣ* ein Gebet verrichten — natürlich gegen Bezahlung;⁴ auch mit einer Art von Ablasshandel scheinen diese Leute sich im V. Jahrhundert beschäftigt zu haben.⁵

Noch in neuester Zeit begegnen wir diesen freien Predigern in muhamedanischen Städten.⁶ „Am interessantesten war mir — so erzählt Schack in seinem Tagebuche aus Damaskus vom Jahre 1870 — eine charakteristische Scene, deren Zeuge ich (in der Umejjadenmoschee) wurde. An einer Säule stand, umgeben von einer zahlreichen Zuhörerschaft, ein Schejch, der mit lebhaften Gestikulationen einen Vortrag hielt. Wie mein Führer sagte, war es kein Geistlicher, sondern ein Mann aus dem Volke, der den Andächtigen erbauliche Predigten vortrug und dafür Geld einsammelte“. Schack wird durch diese Scene an *Abû Zejd*, den Helden der

1) *Jatîmat al-dahr* III, p. 3, 17.

2) *Al-Tirmidî* II, p. 151. Bei *Ibn al-Ġauzî*, fol. 147—149, werden sehr interessante Beispiele dafür angeführt.

3) *Jatîmat al-dahr* III, p. 178, 2.

4) *Jâḳût* II, p. 123.

5) *Ibn al-Ġauzî* fol. 115.

6) z. B. über *Buchârâ*, *Petermann's Geogr. Mittheilungen* 1889, p. 269a.

Makamen des Ḥarirî erinnert¹ und in der That schildert die XLI. Makame (der Bussprediger und der geldsammelnde Knabe in Tinnis, zum Theil auch die XI., wo Abû Zejd am Friedhof eine Moralpredigt hält und nach Beendigung derselben beim Publikum Geld sammelt)² die entsprechenden Szenen.

V.

Noch einer andern Art von Gauklern müssen wir in diesem Zusammenhange Erwähnung thun. Die Betrachtung derselben wird uns zeigen, dass Joseph Balsamo Jahrhunderte vor seiner Zeit Vorgänger in Asien hatte. Wir meinen die Mu'ammari'n, d. h. die Langlebigen. Sie gehören insofern in das Kapitel der innern Geschichte des Ḥadîthwesens, als die Abenteurer, welche den Titel von Mu'ammari'n führten, Ueberlieferungen aus unmittelbarer Berührung mit dem Propheten vortrugen. Sie hatten es dabei bequemer, als andere Hadîth-erfinder: diese mussten irgend ein erlogenes Isnâd schmieden, welches ihren Ausspruch mit dem Propheten in Verbindung bringt; die „Langlebigen“ gaben sich als „Genossen des Propheten“ aus und sie hatten es daher nicht nöthig, die Mittelglieder zwischen ihrer Kenntniss und der Mittheilung Muhammeds zu ersinnen. Sie entgingen dadurch auch der nörgelnden Kritik, insofern es ihnen glückte, ihrem Anspruch auf persönlichen Umgang mit dem Propheten Glauben zu verschaffen. Wir werden sehen, dass es ihnen häufig gelang, für ihren Schwindel eine gläubige Gemeinde zu finden.

Die Qualität der aussergewöhnlichen Langlebigkeit ist ein Moment, welches in den Fabeln über die arabische Vorzeit, in nicht theologischem Zusammenhange, häufig erzählt wird. Den Dichter und Stammeshelden Zuhejr b. Ġanâb lässt man 450 Jahre alt werden, sein Grossvater soll sogar ein Alter von 650 Jahren erreicht haben.³ Einen der Helden des 'Antar-kreises, Durejd b. al-Şimma al-Chath'amî, lässt die Fabel zu jener Zeit, in welcher die Sira handelt, bereits 450 Jahre alt sein, und er lebte auch nachher noch lange genug, denn er erreichte das Zeitalter des Propheten.⁴ Freilich schildert er sich selbst in einem der muhammedanischen Zeit sehr nahen Gedicht als alten Mann „in der Mitte zwischen neunzig und hundert Jahren“.⁵ In diesem Alter wurde „der Mühlstein des Krieges“ (rahâ al-ḥarb) — so nannte man ihn — als gebrochener Greis Gegenstand der besondern Sorgfalt des Stammes, der ihn hoch verehrte. Wir begegnen

1) Ein halbes Jahrhundert. Erinnerungen und Aufzeichnungen. III, p. 191.

2) ed. de Sacy² p. 129.

3) Aġ. XXI, p. 99, 4. 100, 20.

4) Sîrat 'Antar VI, p. 73. VIII, p. 20. XX, p. 114. 143, vgl. III, p. 3.

5) Aġ. IX, p. 12, 21.

dem sagenhaften Momente der Langlebigkeit nicht selten in den Ueberlieferungen über Helden der Ġāhiliġja¹ und die Philologen haben es nicht unterlassen, das Material für dies Kapitel der altarabischen Ueberlieferungen zu sammeln.² Solche durch die philologische Sammelarbeit festgehaltene Ueberlieferungen wurden dann durch die rastlos waltende volksthümliche Hyperbolik noch weiter ausgeschmückt und das arabische Publikum wurde dadurch geeignet, Mittheilungen anzuhören, wie es jene ist, welche ein späterer Rāwī des ‘Antarromans, ohne dem Spotte seiner Zuhörer ausgesetzt zu sein, ihnen vorspiegeln kann, dass einer der Ueberlieferer der Sagen des ‘Antarkreises Al-‘Aṣma‘ī, ein Alter von 670 Jahren erreichte, von welchen 400 noch in die Zeit der Ġāhiliġja gehören.³ So sollte der Anachronismus ausgeglichen werden, dass der Rāwī die Gegenstände seiner Erzählungen als Augenzeuge kennen gelernt habe. Auch dem Geschichtenerzähler des Mu‘āwija, ‘Abīd b. Šariġa, gab die Sage ein langes Leben; derselbe soll 300 Jahre alt geworden sein.⁴

Aus der volksthümlichen Fabel fand der Glaube an die Existenz von Mu‘ammarīn Eingang in das religiöse Gebiet. Was in jener als Möglichkeit in vergangene Zeiten hineingedichtet wurde, dem gab das religiöse Gemüth des Volkes den Titel der Berechtigung für Personen, welche als Zeitgenossen mit ihm wandelten. Die älteste Spur dieser Art von Mu‘ammarīn, welche diese ihre angebliche Gnadengabe zur unverantwortlichen (d. h. dem Isnād nicht unterworfenen) Ḥadīth-erzählung benutzen durften, führt uns an das Ende des III. bzw. den Anfang des IV. Jahrhunderts. Da begegnen wir einem gewissen ‘Othmān b. al-Čaṭṭāb mit dem Beinamen Ibn Abī-l-dunġā (st. 327), welcher vorgab, den ‘Alī persönlich gekannt zu haben; eine Rolle von Traditionen, die er abfasste, wurde von vielen Leuten weiter fortgepflanzt.⁵ Nicht lange nach diesem, im Jahre 329, hören wir unter den andalusischen Muhammedanern von einem gewissen Mansūr b. Ḥizām; sein Vater soll ein Maulā des Propheten gewesen sein und Mansūr selbst wollte als ein Mensch gelten, dessen Knabenjahre in eine Zeit fielen, zu welcher ‘Othmān und

1) Allerdings werden von Philologen und Literaturhistorikern Menschen, die das 120—150. Lebensjahr erreichen (Sinān b. Abī Ḥāritha erreicht das 150. Jahr, Al-A‘lam zu Zuhejr ed. Landberg. Ṭuraf p. 175, 7), unter die Mu‘ammarīn gezählt, Ag. IV, p. 3, 7 ff.

2) Am häufigsten citirt wird das Kitāb al-mu‘ammarīn von Abū Ḥātīm al-Saġastānī (st. 255), aus welchem man reichliche Auszüge im Čizānat al-adab findet.

3) Sīrat ‘Antar VI, p. 138. vgl. ZDMG. XXXII, p. 342. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels³ p. 378.

4) Ibn al-Kalbī bei Al-Ḥarīrī, Durrat al ġawwās ed. Thorbecke p. 55 penult.

5) Ibn al-Athīr VIII, p. 126 ann. 327.

‘Ā’isha noch unter den Lebenden waren.¹ Weiter ging bereits ein jüngerer Zeitgenosse, Ġa‘far b. Nestor al-Rûmî, welcher in der Gegend von Fârâb um das Jahr 350 auf die Leichtgläubigkeit der Massen speculirte. „Ich war — so gab er in einer seiner Mittheilungen vor — während der Tabûk-schlacht in Gesellschaft des Propheten, als diesem seine Reitgerte aus der Hand fiel. Ich stieg von meinem Rosse, holte die Gerte und übergab dieselbe dem Propheten, welcher mich mit den Worten belohnte: ‘Gott verlängere dein Leben’. Ich lebe nun — so schliesst der Erzähler — 320 Jahre nach dieser Segnung“.² Indien und Mittelasien scheinen das Feld gewesen zu sein, auf welchem solche Schwindler ihr Unwesen getrieben haben. Aus Indien wird ein Fürst Namens Sarbâtak erwähnt, der sich im angeblichen Alter von 725 Jahren als denjenigen Fürsten von Indien ausgab, an den der Prophet seine Missionare abschickte; er will den Propheten selbst zweimal, in Mekka und in Medîna, gesehen haben. Er soll im Jahre 333 in einem Alter von 894 Jahren gestorben sein.³ Das Werk des Ibn Ḥaġar al-‘Asġalânî über die „Genossen des Propheten“ ist sehr reich an Daten über solche vorgebliche Genossen.⁴ Man konnte an das gläubige Volk z. B. Zumuthungen, wie die in folgender Geschichte enthaltene, stellen. Der Chalife Al-Nâsir traf im Jahre 576 auf einem Jagdausfluge in der Wüste einen kleinen arabischen Stamm. Die Aeltesten machten dem Chalifen ihre Aufwartung, küssten vor ihm die Erde und setzten ihm vor, was sie eben an Speise vorrâthig hatten. Dann sprachen sie: „O Beherrscher der Gläubigen, wir besitzen ein Kleinod, das wir dir als Ehrengeschenk anbieten wollen. Wir alle sind Söhne eines Mannes, der noch unter uns wandelt, obwohl er Zeitgenosse des Propheten ist und am ‘Graben’ mithalf. Er heisst Ġubejr b. al-Ḥârith“.⁵ Der Fürst liess sich den Alten zeigen, er wurde ihm in einer Kinderwiege vorgeführt.⁶ Ungefähr zur selben Zeit treibt diese Gaukelei ein Şûfî, Namens Al-Rabî‘ b. Maḥmûd aus Mardîn; der behauptete im Jahre 599, dass er zu den unmittelbaren Genossen des Propheten gehört habe.⁶

Aber unter allen Vertretern dieses Betruges betrieb denselben in grösstem Stile ein indischer Muhammedaner, Namens Ratan b. ‘Abdallâh, der

1) Al-Maġġarî II, p. 6, wo noch andere Erscheinungen dieser Art angeführt werden.

2) Ibn Ḥaġar I, p. 549.

3) *ibid.* II, p. 354.

4) I, p. 538 das Gedicht von einem gewissen Ġahma b. ‘Auf al-Dausî, in welchem er selbst seine Langlebigkeit (er steht im Alter von 360 Jahren) besingt.

5) *ibid.* I, p. 543.

6) *ibid.* I, p. 1083.

im Jahre 632 (nach anderen 709) starb. Er will bereits sechszehn Jahre alt gewesen sein, als ihm, dem Götzendiener, in einer Vision das Erscheinen des Propheten im Hîgâz geoffenbart wurde, er machte grosse und mühsame Reisen, um den Erwählten zu sehen, und es war ihm gegönnt, Muhammed, der damals noch ein kleiner Knabe, auf dem Wege zwischen Ġiddâ und Mekka auf seinen Armen zu tragen. Zum Lohne dafür wurde er von der Vorsehung auserwählt, ein muhammedanischer Methusalem zu werden. An dreihundert Traditionen verbreitete er, die er unmittelbar vom Propheten erhalten haben will;¹ unter denselben einige Aussprüche, die ihre shî'itische Parteitendenz an der Stirne tragen, z. B. über die Verdienstlichkeit des Trauerns am 'Âshûrâ-tage. Dieser Ratan imponirte sehr vielen unter den gelehrtesten Muhammedanern seiner Zeit, die seiner Fabel Glauben schenkten. Ibn Ḥaġar zählt eine Reihe von Gelehrten auf, die aus den verschiedensten Gegenden des Islam, selbst aus Spanien, eigens nach Indien zogen, um den merkwürdigen Mann zu sehen. Al-Kutubî hat uns gleichfalls die Schilderung eines chorâsâner Muhammedaners, der den Ratan in Indien aufsuchte, von seiner Unterredung mit demselben erhalten.² Sein Sohn Maḥmûd wurde nach dem Tode des merkwürdigen Alten eine Quelle für die Ausschmückung der Fabeln vom Bâbâ Ratan.³ Er erzählte von seinem Vater, dass er beim Spalten des Mondes, beim Grabenkriege und anderen berühmten Ereignissen der Prophetenzeit anwesend war. Gelehrte, wie der grosse Lexicograph Meġd al-dîn al-Shîrâzî, der Verfasser des Kâmûs, und der berühmte Chalîl al-Şafadî glaubten an die Möglichkeit des Genossencharakters des Ratan; der letztgenannte vertheidigte denselben in der Literatur gegen Al-Dahabî, der von dem Dogma ausgehend, dass keiner der Genossen des Propheten das Ende des I. Jahrhunderts überlebte, sich der Mühe unterzog, in einer Specialschrift „Kasr wathan Ratan“ (die Zertrümmerung des Götzen Ratan) die Ratan-fabel zu bekämpfen. „Wer an dies Weltwunder glaubt und davon überzeugt ist, dass Ratan diese lange Zeit hindurch gelebt habe, für einen solchen haben wir kein Heilmittel. Er möge denn wissen, dass ich der erste bin, der dies leugnet. Dieser Ratan war ein alter Schwindler, ein Daġġâl, ein verlogener Mensch, der den Leuten dicke Lügen vormachte und damit eine arge Schändlichkeit beging. Gott strafe ihn dafür.“⁴ Auch Ibn Ḥaġar bekämpfte den frommen Betrug

1) Dazu gehören wohl auch die Aḥâdîth Rataniġja, Leidener Hschr. Warner nr. 957 (5) Catalog. IV, p. 101, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 184 nr. 1387; p. 214 nr. 1486.

2) Fawât al-wafajât I, p. 162.

3) Ibn Ḥaġar I, p. 1086—1106.

4) Al-Kutubî ibid. p. 163.

in seiner ausführlichen Besprechung der Ratan-fabeln und ihrer Literatur: „Dabei dass dieser Ratan selbst ein Erzlügner war, so hat man noch obendrein über ihn in der freigiebigsten Weise Lügen und Absurditäten geschmiedet“.¹ — Ungefähr zur selben Zeit trieb ein Betrüger, Namens Abû-l-Ḥasan al-Râ'î in Turkestan sein Unwesen; auch er behauptete im VII. Jahrhundert ein langlebiger Genosse des Propheten zu sein, er will denselben in die Höhe gehoben haben in jener Nacht, als sich ihm zu Liebe der Mond spaltete. Obwohl besonnene Traditionsgelehrte solche Menschen ohne viel Nachsicht auf die Liste der Fälscher, oder wie sie diese Kategorie gerne nennen, Dağgâl² setzten, so konnten diese selbst, wie uns das Beispiel des Ratan gezeigt hat, sehr leicht mit der Leichtgläubigkeit der Menschen spielen; und ein solches Spiel war nicht wenig vortheilhaft, denn es galt als die höchste Würde, ein „Genosse des Propheten“ zu sein. Person und Ehre eines solchen galt als unantastbar, ihn zu schmähen wurde als Kapitalverbrechen betrachtet.

1) Ibn Ḥağar IV, p. 88.

2) vgl. oben p. 133 Anm. 3.

Sechstes Kapitel.

T a l a b a l - ḥ a d î t h.

I.

Es ist ein localer Charakter, der dem Ḥadîth in der Jugend seiner Entwicklung eigen ist. Dasselbe ist seiner Grundlage nach von Medîna ausgegangen und wurde von da in die weitesten Gebiete des Islam getragen. Andererseits ist aber wieder ein grosser Theil in den Provinzen selbstständig entstanden. Die Frommen aller Länder haben Aussprüche des Propheten verbreitet, theils solche, welche an der Wiege aller Sunna als prophetische Lehren gangbar waren, theils aber auch solche, welche erst zur Unterstützung irgend einer in ihrem eigenen Kreise emporgekommenen Doctrin in den Provinzen entstanden sind. Die muhammedanischen Kritiker selbst versäumen nicht, auf den provinziellen Charakter vieler Ḥadîthe hinzuweisen.¹ Wollten nun die Theologen einer Provinz die Lücken, welche der Ueberlieferung in ihrer Heimath anhafteten, ergänzen, so blieb ihnen nichts anderes übrig, als sich durch Reisen persönlich die Gelegenheit zu verschaffen, die in anderen Provinzen verbreiteten Ḥadîthe kennen zu lernen (vgl. oben p. 33). Die durch die Gewohnheit geheiligte Form des gültigen Ḥadîth erforderte es, sich persönlich der Mühe zu unterziehen, die Träger (ḥamala) der gewünschten Ḥadîthe aufzusuchen,² um die von denselben erlernten Sprüche dann in ihrem Namen weiterverbreiten zu können. Man übernahm die Ueber-

1) Nur einige Beispiele aus Abû Dâwûd: I, p. 10 ḥadâ min sunan ahl al-Shâm lam jashrakhum fîha aḥad, p. 88 in farada ahl Miṣr, p. 175 min sunan ahl al-Baṣra allâdî tafarradu bihi, p. 241 ḥadîth Ḥimsî (dass man am Sonnabend nicht fasten dürfe); II, p. 155 mimma-nfarada bihi ahl al-Medîna (dass der Prophet gegen den Uebertreter des Weinverbotes kein festgesetztes Strafmaass — ḥadd — verhängt habe) u. a. m. Von einem und demselben Manne werden in zwei Provinzen verschiedene Ḥadîthe überliefert, welche die Kritiker verschiedenartig beurtheilen. Al-Buchârî sagt: Ahl al-Shâm jarwûna ‘an Zuhejr b. Muḥammed manâkîr wa’ahl al-‘Irâk jarwûna ‘anhu aḥadîth muḥâraba, Al-Tirmidî I, p. 60. II, p. 225, 1.

2) Abûl-Maḥâşin I, p. 475, 2.

lieferung sammt dem ganzen Isnâd und war nun befähigt, seinen eigenen Namen als letzten Ring der ganzen Ueberlieferungskette anzufügen. Jede andere Art der Traditionsübernahme galt als abnorm. Von Ibn Lahî'a (st. 174) vermerkte man Missbilligung, dass er es mit anhöre, wenn seine Schüler vor ihm auch solche Traditionen lasen, die er nicht selbst gesammelt hatte.¹ Um eine Tradition in beglaubigter Form zu besitzen, musste man jenen begegnen, welche „Träger“ derselben waren.² Irâkische Gelehrte benutzten gerne die Wallfahrt nach den heiligen Stätten, um von den dort lebenden Frommen ḥigâzenische Traditionen zu hören,³ welche, wie wir sehen konnten, sich zuweilen in anderer Richtung bewegten, als das in ihrer eigenen Heimath gepflegte Ḥadîth.

Man legte sehr viel Gewicht darauf, alles, was bedeutende Männer tradirten, von ihnen oder solchen, welche von ihnen hören konnten, in gerader Linie zu übernehmen und fortan weiter zu „tragen“. Der Befriedigung dieser Ambition galten viele Reisen. Aḥmed b. Mûsâ al-Ġawâlîkî aus Ahwâz (210 — 306), gewöhnlich unter dem Namen 'Abdân bekannt, reiste jedesmal nach Baṣra, wenn er von einer durch Ejjûb al-Sachtijânî vermittelten Tradition hörte, um diese Ueberlieferungen dort von Männern zu erhalten, welche dieselben unmittelbar aus der Quelle geschöpft hatten. Achtzehnmal unterwarf er sich einer solchen Reise.⁴

Religiöse Sprichwörter und aneifernde Aussprüche⁵ preisen das Reisen fî ṭalab al-'ilm, behufs Aufsuchens der Wissenschaft, und ginge die Reise bis nach China. Unter Al-'ilm: Wissenschaft, hat man in solchen Aussprüchen die aus der guten alten Zeit überlieferten religiösen Kenntnisse zu verstehen: Ḥadîth und Sunna.⁶ Vom Genossen Abû-l-Dardâ' wird das allerdings später entstandene Bekenntniss hergeleitet: „Würde mir die Erklärung einer Stelle des Gottesbuches Schwierigkeiten bereiten und ich hörte von

1) Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 253 s. v.

2) 'Abd b. Ḥamîd theilt im Namen des 'Abd al-Raḥmân b. Sa'd aus Rejj ein Ḥadîth mit. Darauf fragt der anwesende Jahjâ b. Mu'in: „Will denn 'Abd al-Raḥmân nicht auch einmal das Ḥaġġ unternehmen, damit wir in der Lage seien, dies Ḥadîth von ihm selbst zu hören?“ Al-Tirmidî II, p. 233 oben.

3) Aġ XXI, p. 35, 4 (Sufjân b. 'Ujejna), vgl. Al-Tirmidî II, p. 196 unt. 'Alî b. al-Madînî (st. 234): ḥaġagtu ḥaġġatan walejsa lî himmatun illâ an asma'a u. s. w.

4) Jâkût I, p. 414.

5) Al-Tirmidî II, p. 269, 19 im Zusammenhange mit der Erzählung, dass jemand eine Reise unternahm, um die Sunna hinsichtlich des „mass al-chuffejn“ zu erforschen.

6) Al-Tirmidî II, p. 160, 12 inna ḥadâ-l-'ilm = das ist die Sunna, vgl. oben p. 112 Anm. 5 al-ḳaul fî-l-ḳur'âni bigejri 'ilmin; zu beachten ist Al-Tirmidî ibid. p. 25, 19: Unter ġamâ'a versteht man: ahl al-fikḥ wal-'ilm wal-ḥadîth.

einem Menschen in Birk al-ġumâd — einer schwer zugänglichen Ortschaft in Südarabien, welche man in älteren Zeiten als das äusserste Ende des arabischen Continents sprichwörtlich zu erwähnen pflegte¹ — der mir dieselbe aufklären könnte, so würde ich die Reise dahin mich nicht verdriessen lassen“.² „Wer zum Suchen der Wissenschaft auszieht, befindet sich auf dem ‘Wege Gottes’ (sabîl Allâh) bis er heimkehrt“, d. h. er hat dasselbe Verdienst, wie derjenige, welcher sein Leben im Kriege für den Glauben preisgiebt;³ „die Engel breiten wohlgefällig ihre Flügel über ihn und die ganze Creatur betet für ihn, selbst die Fische im Wasser“.⁴

Es wäre unnütz, hier Beispiele für die Thatsache des grossen Wechselverkehrs der entferntesten Provinzen, welcher vermittels dieser Studienreisen erfolgte, anzuführen. Von dem einen Ende der muhammedanischen Welt bis zum andern, von Andalus nach Centralasien wandern die Beflissenen unverdrossen und nehmen überall Traditionen auf, um dieselben wieder an ihre Hörer weiterzugeben.⁵ Es war dies die einzig mögliche Art, in authentischer Form in den Besitz der Ueberlieferungen zu gelangen, welche in den verschiedensten Provinzen zerstreut waren. Selten fehlt der Ehrenname Al-raĥĥâla oder Al-ġawwâl bei den Namen der Traditionsgelehrten von anerkannter Bedeutung.⁶ Der Titel: Ṭawwâf al-aġâlîm „Durchwanderer aller Zonen“⁷ ist keine hyperbolische Bezeichnung für diese Reisenden, unter welchen sich Leute befanden, die von sich sagen konnten, dass sie den Osten und Westen viermal durchzogen haben.⁸ Und nicht um die Welt zu sehen und Erfahrungen zu sammeln, kommen diese Männer in aller Herren Länder herum, sondern nur um an allen Orten die Bewahrer von Traditionen zu sehen und zu hören und von jedem zu profitiren, „so wie der Vogel, der sich auf keinen Baum niederlässt, ohne an den Blättern

1) Jâġût I, p. 589 f.

2) Ġazîrat al-‘arab ed. D. H. Müller p. 204.

3) Al-Tirmidî II, p. 108, vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p. 437.

4) Ibn Mâġa p. 20.

5) vgl. Ṭab. Ḥuff. VII, nr. 76. VIII, nr. 19. XIII, nr. 53 u. a. m.

6) Es versteht sich von selbst, dass es eine noch grössere Ehre bedeutet, von jemandem sagen zu können, dass er das Ziel der Reisen der Ṭalibîn aus allen Ländern sei, Jâġût I, p. 694 ult. dass man „seinetwegen (d. h. um zu ihm zu gelangen) die Achselhöhlen oder die Lebern der Reitthiere schlägt“ (tuḍrab ileġĥî âbâṭ resp. akbâd al-maṭî) s. oben p. 150, vgl. Aġ. I, p. 34, 3 v. u. Al-Mubarrad p. 571, 12 ruĥlat al-dunġâ (but de voyage de tout le monde), Ibn Baṭûṭa I, p. 253.

7) vgl. den Ausdruck: aĥû safarin ġawwâbu arḍin, Aġ. I, p. 38, 1 (‘Omar b. Abî Rabî‘a).

8) Ṭab. Ḥuff. X, nr. 17. XII, nr. 58.

zu picken“.¹ Man sagte von diesen Leuten, dass sie berühmt seien durch das Ṭalab,² d. h. durch das thätige Suchen und Erforschen der Ḥadīthe (min al-mashhūrīn bil-ṭalab fī-l-riḥla).³

II.

Diese Reisen hatten auch für die praktische Entwicklung des Ḥadīthwesens im Islam ein einflussreiches Resultat. Infolge der immer mehr und eifriger unternommenen Ṭalab-reisen ist es den Theologen gelungen, die provinziellen Sondertraditionen in den gemeinsamen, sich immer einheitlicher gestaltenden Rahmen des Ḥadīth einzufügen. Ohne diesen Erfolg wäre die Conception von Ḥadīthsammlungen kaum möglich gewesen. Das III. Jahrhundert ist die Zeit, in welcher die Unterscheidung der Provinzialtraditionen beginnt, nur noch theoretische Bedeutung für die Kritik zu besitzen; sie werden allesamt — sofern gegen das Isnād keine Einwendung erhoben werden kann — dem Corpus traditionum einverleibt und hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit auf gleiche Stufe erhoben. Nur die Kritiker unterscheiden noch die Provenienz der einzelnen Sätze; diese hat aber auf ihre Stellung innerhalb des Systems der Quellen des rechtgläubigen Lebens gar keinen Einfluss.

Durch diesen eklektischen Vorgang hat sich manches Moment, das früher nur einem bestimmten beschränkten Gebiete des Islam eigen war, zu allgemeiner, zuweilen herrschender Bedeutung emporgeschwungen, und hat die Anbahnung einer einheitlichen Sunna der muhammedanischen Welt auf vielen, wenn auch nicht allen Gebieten ermöglicht. Früher konnte von einer einheitlichen Sunna im Islam noch nicht die Rede sein.

Wenn wir in die Ġāmi‘ al-Azhar in Kairo durch das „Thor der Barbriere“ (bāb al-muzejjinīn) einziehen,⁴ so zieht aus verschlungenen Arabesken heraus die Inschrift dieses Portals unsere Aufmerksamkeit auf sich. Dieselbe lautet: „Inna-l-a‘māla bil-nijjati walikulli-mra’in mā nawā“, d. h. Fürwahr, die Handlungen (werden) nach den Absichten (beurtheilt) und jedem Manne, was er beabsichtigt hat. Dieser Ausspruch des Propheten wird als einer der wichtigsten Grundsätze des Islam angesehen; als solcher leitet er nicht nur die „vierzig Traditionen“ des Nawawī (al-arba‘īn al-Nawawijja) ein, sondern schon früher⁵ wurde er als eine der vier Grund-

1) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 9.

2) *ibid.* VI, nr. 17. VIII, nr. 21.

3) Jākūt III, p. 528, 9. 4) vgl. Ebers, Aegypten in Bild u. Wort II, p. 72.

5) vgl. Al-Fashanī, Al-maġālis al-sanijja p. 5 (angeblich von Abū Dāwūd); diese vier Lehren wurden von einem Andalusier (V. Jhd.) in einem lehrenden Epigramm kurz zusammengefasst (Ibn Bashkuwāl p. 238, nr. 541); die Nijja-tradition in einem Lehrgedicht des Abū Ġāfar aus Elvira, Al-Maḳḳarī I, p. 928.

lehren erwähnt, um welche sich der Islam dreht (madâr al-islâm). Obwohl derselbe ursprünglich eine moralische Bedeutung hat¹ und den sittlichen Werth einer jeden religiösen Handlung nach der Intention abmisst, welche die That geleitet hat,² so haben die Theologen, welche aus dem Wust von Traditionen, in welchen zumeist nur concrete Fälle und Urtheile dargeboten werden, gerne ein sich darbietendes leitendes Princip herauschälten, denselben als obern Grundsatz in der Behandlung religiöser und gesetzlicher Fragen angewendet,³ ja sogar an denselben viel alberne, dieses ethisch erhabenen Gedankens völlig unwürdige Casuistik angeknüpft.⁴

Dieser die ganze Theorie der Gesetzlehre beherrschende Grundsatz ist nun — sofern er in einer Tradition zum Ausdruck kommt — nicht von allem Anfang im gesammten Islam verbreitet gewesen. Er wurde in älterer Zeit ausschliesslich in Medīna⁵ überliefert, und wie ausdrücklich berichtet wird, „weder im ‘Irâk,⁶ noch in Mekka oder Jemen, oder in Syrien und

1) Dies ist aus der vollen Fassung des Ausspruches ersichtlich, welcher den Nachsatz hat, dass nur die Auswanderung jenes Menschen wohlgefällig ist, der dieselbe im Namen Gottes unternommen, nicht aber die desjenigen, der weltliche Zwecke (dunjâ jušîbuhu) dabei im Auge hat.

2) Al-Muwaţţâ’ II, p. 21 inna-llâha kad auķa’a agrahu ‘alâ ķadri nijjatihi, über die Intention beim ġihâd Al-Nasâ’î II, p. 77, vgl. Al-Dârimî p. 318.

3) Der Grundsatz wird auch zumeist in Verbindung solcher gesetzlicher Fragen angeführt, um zu beweisen, dass eine gesetzliche Formel (z. B. die manumissio oder das repudium) nur dann eine praktische Folge hat, wenn sie mit der Intention, diesen Erfolg nach sich zu ziehen, ausgesprochen wurde. B. ‘Atķ nr. 6. Ṭalâķ nr. 11. Ajmân nr. 21. Ḥijal nr. 1. Manâķib al-anşâr nr. 45. Abû Dâwûd I, p. 218. Al-Nasâ’î I, p. 8; II, p. 41. 81, vgl. den Lehrsatz des Ibrâhîm al-Nachâ’î, durch welchen die reservatio mentalis bei Eidesleistungen ausgeschlossen werden soll, Al-Tirmidî I, p. 253, 8 v. u. Man führt vom Imâm al-Shâfi’ an, dass das Nijja-ħadîth in 70 gesetzlichen Kapiteln Anwendung findet, bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 165, nr. 1362.

4) So z. B. wird gefolgert, dass nach diesem Grundsätze die Intention ein Versprechen einzulösen, die Sündhaftigkeit der Unterlassung desselben aufhebt, Al-Tirmidî II, p. 105. Man findet solche casuistische Anwendungen dieses Principis bei Al-Nawawî, Tahdîb p. 729. Al-Ķasţallânî IV, p. 347 ff.

5) Dort scheint ihn besonders der Ķâđî Jahĵâ b. Sa’îd al-Anşârî (st. 143) propagirt zu haben; von ihm soll denselben auch Mâlik übernommen haben, Al-Tirmidî I, p. 310, 14. Merkwürdig ist es, dass dieser Grundsatz auch im Muwaţţâ’ nur in der auf concrete Fälle angewendeten Form vorkommt, in abstracter Weise wird derselbe im Muw.-text nicht überliefert, hingegen findet er sich mit ausdrücklicher Zurückleitung auf Jahĵâ b. Sa’îd bei Shejb. p. 401 am Schlusse des Bâb al-nawâdir. Derselbe Shejbânî führt die Nijja-tradition auch in seinem Werke über das Kriegsrecht an (Wiener Jahrb. der Literatur Bd. XL, p. 49, nr. 6).

6) Nach Abû Ĥanîfa (‘irâķische Richtung) wird die Nijja für die Gültigkeit der manumissio oder des repudium nicht gefordert, Al-Ķasţallânî IV, p. 349.

Aegypten“ war derselbe bekannt.¹ Erst durch den eklektischen Zug der Traditionsverwendung in der spätern Zeit ist er in das gemeine Ḥadīth eingedrungen und ein maassgebender Grundsatz der muhammedanischen Rechtslehre geworden. „Es wäre erwünscht“, sagt der Baṣrenser ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī (st. 198), „dass wir diesen Satz in jedes Kapitel der Gesetzlehre (bâb) einfügen“.²

III.

Das Beispiel der Nijja-tradition sollte dazu dienen, den Lesern anschaulich zu machen, wie die particularistischen Lehren einzelner Provinzen durch den Verkehr, der zur Entstehung der Sammlungen führte, im III. Jahrhundert zu maassgebenden Lehren für den gesammten Islam wurden. Die kanonischen Sammlungen — wir müssen dies hier vorwegnehmen — sind keine kritisch gesichteten und methodisch angeordneten Compilationen von Ḥadīthen, welche die Sammler aus einer vorhandenen Literatur auswählten. Die Ḥadīthe, aus welchen die Verfasser eine Auswahl trafen, jene viele Tausende von Sätzen, aus welchen sie das nach Maassgabe ihrer kritischen Grundsätze Gültige zusammenstellten, waren von ihnen selbst auf grossen Reisen zusammengebracht. Al-Buchārī hat in allen Theilen der muhammedanischen Welt an 1000 Schejche ausgenutzt,³ es war dann seine Aufgabe, ihre und ihrer Gewährsmänner Glaubwürdigkeit zu prüfen und den Weizen von der Spreu zu sondern. Dasselbe gilt von den übrigen Autoritäten der in Sammelwerken verarbeiteten Traditionsliteratur.

Das Emporkommen dieser Literatur brachte keinen Abschluss in die selbstthätige Sammelarbeit, welche nur durch die Ṭalab-reisen gefördert werden konnte. Man wollte nicht nur aus Büchern lernen. Die Bücher sind für den praktischen Gebrauch; wer das Verdienst des Suchens nach den Worten des Propheten erlangen will, muss dieselben „vom Mund der Träger“ erjagen. Einige der oben angeführten Beispiele beziehen sich ja auf jene Zeit, in welcher die systematischen Werke bereits im Verkehre waren. Abû ‘Abdallāh ibn Manda (st. 395) brachte — so wird in überschwänglicher Weise berichtet — vierzig Kameellasten⁴ Hefte und Aufzeichnungen von

1) Ibn Ḥibbān bei Al-Ġurgānī, Einleitung zu Al-Tirmidī (Dehli 1849).

2) Al-Tirmidī I, p. 310, 14.

3) Tahdīb p. 93.

4) Ueber diese Art der quantitativen Bestimmung in der Literatur siehe Beiträge zur Gesch. der Sprachgelehrsamkeit Heft 3, p. 39 f. Wiḳr ba‘îr ist in solchen Bestimmungen (vgl. Aġ. XIX, p. 34, 14, wiḳr buchtî, Abû-l-Maḥāsîn I, p. 535, 7) nicht immer s. v. a. Kameellast, d. h. was ein Kameel tragen kann, sondern: so schwer wie ein Kameel, s. Aġ. XV, p. 128, 4. 5.

seinen Reisen mit nach Hause. Der Titel *Chattâm al-raḥḥâlîn* „Beschiesser der Reisenden“¹ will nicht besagen, dass mit ihm diese Art des *Ṭalab al-ḥadīth* aufhört, sondern er deutet nur auf den ganz vorzüglichen Rang hin, der dem Ibn Manda unter den Pflegern dieser Studienart zukommt. Bis in die späten Jahrhunderte hinein gehört es zur Ambition des frommen Muhammedaners, „Träger des *Ḥadīth*“ zu sein. Zu einem solchen wird er nicht durch das eifrige Studium der Literatur, sondern durch das unmittelbare Uebernehmen der *Ḥadīth*e von anderen „Trägern“ desselben.

Je mehr Material an alten und jüngeren *Ḥadīth*en bereits aufgehäuft war, desto mehr musste sich der Eifer des *Ṭalab* auf Exotisches richten. Man wird darüber nicht staunen, dass Leute, welche im Besitz solcher exotischer Traditionen waren, um deren Erwerbung Lernbegierige die weitesten Reisen und die damit verbundenen Mühen nicht scheuten, ihre Waare nicht aus lauterer Frömmigkeit um Gottes willen preisgaben, sondern ihr Privilegium, diese Ueberlieferungen in glaubwürdig erscheinender Form zu besitzen, zum Gegenstand des Gelderwerbes machten. Schon in älterer Zeit finden wir missbilligende Bemerkungen gegen jene, welche die religiöse Belehrung zum Mittel des Gelderwerbes machen. ‘*Ubāda b. al-Ṣāmit* unterrichtete die *Ahl al-ṣoffa* im Koran; einer seiner Schüler sendet ihm einen Bogen als Lehrhonorar. Der fromme Lehrer wendet sich an den Propheten mit der Frage, ob er dies Geschenk mit der Absicht annehmen dürfe, den Bogen im Religionskriege zu benutzen. „Wenn du Lust verspürst — lässt man den Propheten antworten — dir ein Halsband aus Höllengluth anzuschaffen, so magst du das Geschenk annehmen“.² Als der Koranunterricht eine Quelle für den Lebensunterhalt professioneller Schulmeister zu werden begann, war man nicht verlegen, Autoritäten für die Zulässigkeit der Annahme materiellen Lohnes zu finden.³

Sehr früh begann die *Ḥadīth*-mittheilung zur Waare herabzusinken. Die *Ṭalab*-reisen förderten die Geldgier derjenigen, welche dem Volke vorspiegeln konnten, Quellen des *Ḥadīth* zu sein; mit der wachsenden Nachfrage wuchs auch der Eifer, für die gelieferten *Ḥadīth*e in klingender Münze bezahlt zu werden. Schon im II. Jahrhundert kann uns *Shu‘ba* folgende Scene vorführen: Ich sah den [*Jezīd b. Sufjān*] *Abū-l-Muhazzam* in der Moschee des *Thābit al-Bunānī* auf dem Boden kauern, hätte ihm jemand zwei Pfennige angeboten, so würde er dafür siebzig *Ḥadīth*e überliefert haben.⁴ Nichts-

1) *Ṭab. Ḥuff.* XIII, nr. 29.

2) *Abū Dāwūd* II, p. 62, dieselbe Phrase in anderem Zusammenhang *Al-Tirmidī* I, p. 124. vgl. *Abū-l-Maḥāsīn* I, p. 541, 13.

3) vgl. die Beweise in *Ahlwardt's Berliner Katalog* I, p. 53^a. 168^b.

4) *Ibn Kutejba* ed. *Wüstenfeld* p. 252, 1.

destoweniger begegnen wir diesem Ḥadīth-bettler als Autorität in den kanonischen Sammlungen; derselbe will zehn Jahre in Gesellschaft des Abū Hurejra gewesen und in der Lage sein, in dessen Namen Aussprüche des Propheten weiter zu verbreiten.¹ Ernste Leute missbilligen im Sinne der Ueberlieferung älterer Zeiten die Habgier der Traditionsträger und eifern gegen jene, welche für das „Ḥadīth des Gesandten Gottes nehmen“ (ja'chudūna).² Selbst die „alten Bücher“ werden zu diesem Zweck als Autoritäten der Missbilligung angeführt. „Allim maǧǧānan kama 'ul-limta maǧǧānan“ (Lehre unentgeltlich, so wie du unentgeltlich unterrichtet wurdest), dieses Gesetz wird aus jenen Büchern — nicht ohne Grund³ — citirt. „Unter dem Strassenpöbel (al-ǧauǧā')⁴ sind Leute zu verstehen, welche Ḥadīthe niederschreiben, um das Geld der Menschen an sich zu reißen“.⁵ Der Theosoph Abū Sulejmān al-Dārānī führt das Schreiben der Ḥadīthe unter jenen Dingen an, welche materiell angelegte Menschen zu ihrer Bereicherung benutzen.⁶ Alles dies war eine Folge der weiten Reisen, welche manche Menschen behufs Erlangung neuer Ḥadīthe unternahmen.

Aus der muhammedanischen Literaturgeschichte könnte man viele Beispiele für die ganz eigenthümliche Art anführen, wie solche Reisende das Erjagen neuer Ḥadīthe zu betreiben pflegten. Abū-l-Ḳāsim b. 'Abd al-Wārith al-Shîrāzî (st. 485) kommt auf einer Reise von Baǧdād gen Mosul nach der Ortschaft Ṣarîfūn im 'Irāq (in der Nähe von 'Okbarā). Er übernachtet in der Moschee des Ortes. Am andern Tage verrichtet Abū Muḥammed al-Ṣarîfînî den Gottesdienst. Nach Beendigung desselben tritt unser Reisender an den Vorbeter heran und fragt ihn, ob er wohl etwas Ḥadīth gehört habe. Abū Muḥammed erwidert, sein Vater habe ihn dem Abū Ḥaḍḍ al-Kattānî und Ibn Ḥabbāba sowie anderen Traditionserzählern zugeführt; von ihnen habe er manches gehört und er besitze auch Hefte, die er nachgeschrieben. Gerne fand er sich auch bereit, diese Hefte dem Reisenden vorzulegen. Als dieser die Hefte durchsah, fand er darunter eins, das die Traditionen des 'Alî b. Ġa'd (st. 230) vollständig enthielt. Dieses Heft las

1) Al-Tirmidî I, p. 194. 241.

2) Chaṭîb Baǧdādî fol. 44^a sind die hierher gehörigen Aussprüche gesammelt.

3) Der Satz kommt in der That in der rabbinischen Literatur vor. Talm. bab. Nedārîm fol. 37^a wird aus Deut. 4:5 (ich habe euch gelehrt, wie mir Jahve, mein Gott, befohlen): mâ anî bechinnâm af attem nâmê bechinnâm. Zwischen den verschiedenen Zweigen des religiösen Unterrichts werden dort Unterschiede gemacht.

4) vgl. Al-Maṣ'ûdî V, p. 87, 1.

5) Al-Damîrî II, p. 228 (s. v. al-ǧauǧā').

6) Al-Suhrawardî, 'Awârîf al-ma'ârîf II, p. 81 (Marginalausgabe zum Ihjâ').

nun Abû-l-Ḳāsim mit dem Abû Muḥammed. Dann schrieb er nach Baġdād und berichtete den Leuten von seiner Entdeckung; die baġdāder Gelehrten reisten denn auch massenhaft nach Ṣarīfûn, um die Traditionen des ‘Alī b. Ġā‘d von dem einzigen Manne zu holen, der dieselben noch aufbewahrte.¹

Im Laufe der Zeit sinkt in Folge dieser Curiositätenkrämerei der Betrieb der Studienreisen vollends zum Sport herab. Ohne Verständniß für den Inhalt der Ueberlieferungen jagt man auf weiten Reisen der Erwerbung von Ḥadīthen nach, um sich dessen rühmen zu können und um im Isnād von einigen bisher unbekanntem Sätzen vorzukommen. Dass dies Unwesen im III. Jahrhundert bereits in voller Entfaltung begriffen war, können wir aus den oben (p. 138) mitgetheilten Angriffen der Rationalisten gegen die Traditionssammler ersehen. Ernste Theologen scheuten sich nicht, den Schwindel zu kennzeichnen, der von unwissenden Empfängern und raffinirten Ueberlieferern getrieben wurde, ein Unwesen, das im V. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint. Aus diesem Jahrhundert sind uns Mahnrufe von zwei bedeutenden muhammedanischen Theologen erhalten, welche einen tiefen Einblick in die Verhältnisse des Traditionswesens zu jener Zeit gewähren.

Der eine ist Abû Bekr Aḥmed, genannt der Prediger von Baġdād (st. 463), der zur Zeit des Verfalls seiner Wissenschaft sowohl in theoretischer als auch in praktischer Richtung sich berufen fühlte, der übernehmenden Leichtfertigkeit zu steuern. Von seiner praktischen Thätigkeit auf diesem Gebiete haben wir bereits oben (p. 154) ein Beispiel gesehen. Auf theoretischem Gebiete ist sein Werk „Al-kifāja fī ma‘rifat uṣūl ‘ilm al-riwāja“ ein Denkmal seines Eifers für die Reinigung des Ḥadīth.² In der Einleitung zu diesem Werke schildert er eingehend die Zustände der Ḥadīthwissenschaft zu seiner Zeit. Er erzählt uns, wie die Zeitgenossen nur das Aufhäufen von Ḥadīthen und das Niederschreiben ihrer Sammlung als Zweck betrachten, ohne dabei die Quellen zu prüfen, auf welche ihre Errungenschaften zurückgeleitet werden. „Sie begnügen sich vom Ḥadīth mit dem blossen Namen und werfen sich mit Eifer auf das Niederschreiben alles Zusammengebrachten. Sie sind aber dabei unwissende Bücherträger,³ sie ertragen unsägliche Plagen, bereisen die entferntesten Länder, Mühe und Plage gelten ihnen nichts, sie sind immerfort im Anlangen und Aufbrechen begriffen, setzen ihr Leben und ihr Vermögen aufs Spiel, machen die furchtbarsten Schrecknisse durch, kommen in ihrer leiblichen Gesundheit herunter

1) Jâḳût III, p. 385.

2) In diesem Werke sind auch demselben vorangehende Monographien des Verfassers über verschiedene Fragen der Methodologie der Traditionswissenschaft angeführt.

3) vgl. oben p. 138.

und magern völlig ab, indem sie ihre ganze Zeit mit dem Bereisen der Länder zubringen, um nur hohe Isnâde zu erreichen. Dies ist alles, mehr wollen sie nicht erreichen. Da „tragen“ sie denn von Leuten, deren Zuverlässigkeit nicht festgestellt ist, sie hören von Menschen, die man zur Zeugenaussage nicht zulassen möchte, sie holen ihre Beweise von Leuten, die nicht einmal selbst lesen können, was in ihren Heften geschrieben steht, die Methoden der Ueberlieferung nicht kennen und nicht einmal den Namen ihres eigenen Schejchs aussprechen können. Sie nehmen bewusst von offenbaren Sündern und Ketzern Ueberlieferungen an, wenn nur die Form gewahrt und das Isnâd recht hoch reichend ist. . . . Dies führt denn dazu, dass die Ketzer selbst die Gelehrten der früheren Generationen schmähen und dass sie den Weg der Angriffe gegen sie leicht finden“. Noch weitläufiger wird die Verachtung geschildert, welche die Leute, die dem Ḥadīth infolge der Lächerlichkeit jener Reisenden Geringschätzung entgegenbringen, zuletzt auch gegen das gesammte Ḥadīthwesen empfinden.¹ Und auch die Richtung ihres Studiums kennzeichnet der Chatīb in den Worten: „Die meisten der Ṭalibī al-ḥadīth richten ihren Sinn vorwiegend auf das Fremdartige (al-ġarīb), nicht auf das allgemein Bekannte (al-mashhūr), sie hören am liebsten Befremdliches (al-munkar), nicht aber Anerkanntes (al-maʿrūf)“.²

Noch lebhafter schildert diese Verhältnisse der jüngere Zeitgenosse des baġdâdischen Predigers, der vielerfahrene Al-Ġazâlî (st. 505). „Eine andere Art wissenschaftlicher Eitelkeit — so urtheilt er — ist die jener Menschen, welche alle ihre Zeit mit der Traditionswissenschaft zubringen, d. h. mit dem Hören von Traditionen und dem Sammeln der verschiedenen Varianten und weit zurückragender fremdartiger Isnâde derselben. Manche von ihnen haben die Ambition, die Länder zu bereisen, in persönlichen Verkehr mit den Schejchen zu treten, um dann sagen zu können: ich habe direct von X. oder Y. Traditionen übernommen, Z. wieder habe ich persönlich gesehen, und ich besitze auch Isnâde, wie sie kaum noch andere Leute besitzen. Diese Leute sind nur Textträger, sie wenden wenig Aufmerksamkeit dem Sinn und Inhalt des Ueberlieferten zu, darin ist ihr Wissen sehr mangelhaft; sie wollen nur überliefern, nichts anderes, und leben in dem Wahne, damit genug geleistet zu haben“. . . . Daraus folgt mancher lächerliche Umstand in der Bethätigung dieses angeblich directen Sammelns der Ḥadīthe. „Du siehst zuweilen Knaben im Hörsale des gelehrten Schejchs sitzen; die Tradition wird vorgelesen, der Schejch schlummert und der hörende Knabe spielt Kinderspiele. Aber er hat die Tradition beim Schejch gehört und darüber erhält er eine schriftliche Bestätigung, und wenn er aufwächst,

1) Chatīb Baġdâdî, Einleitung fol. 2^b ff.

2) *ibid.* fol. 40^a.

masst er sich das Recht an, die betreffende Tradition als Mittelglied in der Traditionskette weiter zu verpflanzen. Und auch die Erwachsenen, die Traditionen hören, sind oft nicht anderer Art und erfüllen die Bedingungen des richtigen Hörens nicht. . . . Wenn ein solches Hören zur Fortpflanzung der Worte des Propheten genügen sollte, so müssten auch Wahnsinnige, Kinder in der Wiege und andere bewusstlose Wesen, die zufällig beim Hersagen von Traditionen anwesend sind, als Traditionsvermittler anerkannt werden“.¹

Man kann aus diesen zeitgenössischen Schilderungen sich eine Vorstellung davon bilden, welches ergiebige Feld für Renomnisten und Grosssprecher sich hier eröffnete. Hätte man sich die Mühe gegeben, wie ein Feind des Ibn Dihja (st. 633) sich dies nicht verdrriessen liess, bei jenen Schejchen anzufragen, von denen die von ihren Reisen Heimkehrenden Ḥadīthe anführten, so hätte man wohl häufig die Auskunft erhalten, die Ibrāhīm al-Sanhūrī von den vorgeblichen Schejchen des Ibn Dihja erhielt: dass dieser niemals bei ihnen gewesen sei.² Wenn wir in Betracht ziehen, wessen die feindliche Kritik auf diesem Gebiete achtbare Gelehrte beschuldigt, so können wir daraus folgern, welche Kniffe man auf Grund von Erfahrungen in den Kreis der Möglichkeiten einbeziehen konnte. Dies zeigt uns z. B. Ibn al-Ġazūz's Urtheil über die Reisen des ‘Abd al-Karīm al-Sam‘ānī aus Merw (st. 563), des Verfassers des Kitāb al-ansāb. Von diesem Gelehrten wird berichtet, dass er „viel Ḥadīth hörte, grosse Reisen unternahm, um dieselben aufzusuchen, er hörte auch mehr, als je ein anderer gehört hatte. Er bereiste wiederholtemal ganz Transoxanien und Chorāsān, die Gebirgsdistricte, Iṣfahān, ‘Irāq, Mosul, Al-Ġazīra, Syrien und viele andere Länder. . . . Er legte auch eine Liste seiner Schejche, jener Männer, bei denen er Traditionen hörte (Mashjacha)³ an; ihre Zahl übersteigt die Viertausend“.⁴ Der Histo-

1) Al-Ġazālī, Iḥjā’ III, p. 374—376.

2) Zāhiriten p. 178.

3) Ueber die Anlage solcher Listen, Mashjacha oder Thabt, Landberg im Amīn’schen Katalog nr. 40, Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 54; man nennt dieselben auch Muġam al-Shujūch, Sprenger, ZDMG. X, p. 15 unten. Für den Umfang solcher Listen kann als Beispiel dienen Al-Kutubī, Fawāt al-wafājāt II, p. 130, das Thabt des Kāsim b. Muḥammed al-Ishbilī (st. 739) umfasste 24 Bände, vgl. Maġmū‘ igāzāt wathubūt, Ahlwardt’s Verzeichniss der Landberg’schen Sammlung arab. Handschriften (Berliner königl. Bibliothek) nr. 75 = Berliner Katalog I, p. 92, nr. 288. vgl. auch die in ZDMG. VIII, p. 579, 1 verzeichneten Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. Mashjacha-werke mit Bezug auf den Umfang der von einer Autorität umfassten Ueberlieferungen (masmū‘āt) wurden zuweilen von Späteren verfasst, so verfasst der Kaḍī ‘Ijād die Mashjacha anderer Leute, Jākūt III, p. 529 ult. IV, p. 37 penult.

4) Ibn al-Athīr XI, p. 134 ann. 563.

riker, dem wir die eben angeführte Notiz über Al-Sam‘ânî entnehmen, fügt den biographischen Daten folgende Bemerkung hinzu: Abû-l-Farağ ibn al-Ġauzî (st. 597), der sich in einigen seiner Werke mit der Brandmarkung von Fälschern und Fälschungen abgiebt, sagt von diesem Gelehrten, dass er in Bagdād einen Schejch bei der Hand nahm, mit ihm auf das jenseitige Ufer des Flusses Nahr ‘Îsâ hinüberging und dann nach seiner mit ihm gepflogenen Unterredung verkündete: Der Schejch N. hat mir in Mâ warâ-l-nahr (jenseits des Flusses, gewöhnliche Benennung Transoxaniens) tradirt etc. Ibn al-Athîr nennt diese Bemerkung des Kritikers eine geschmacklose Verdächtigung, da Al-Sam‘ânî nachgewiesenermaassen im richtigen Mâ warâ-l-nahr wirklich gewesen ist und sich den Umgang mit allen dort lebenden grossen Traditionsgelehrten zu Nutze gemacht hat; er habe es gar nicht nöthig gehabt, in Bagdād die ihm zugemutheten Schwindeleien zu betreiben. Sein Verbrechen in den Augen des parteiischen Ibn al-Ġauzî bestehe darin, dass jener Shâfi‘ite sei, während er selbst sich an eine andere Autorität (Ibn Ḥanbal) hält und niemand als die ḥanbalitischen Gottvermenschlicher¹ Gnade vor ihm finden.²

Wie wir nun immer über die Anklage des Ibn al-Ġauzî denken mögen, so kann sie uns jedenfalls als lehrreiche Andeutung dafür dienen, dass zu jener Zeit hinsichtlich der Traditionsreisen und der von denselben heimgebrachten Ausbeute sowohl in formeller als auch in materieller Beziehung viel Schwindel und lügenhafte Prahlerei vorgekommen sein mag. Gar mancher Abû Zejd al-Sarûğî wird auf abenteuerlichen Bettelreisen den Ḥadîth-sammler und -verbreiter vorgestellt haben.

IV.

Das VI. Jahrhundert führte in das wissenschaftliche Leben der muhammedanischen Welt eine Institution ein, welche berufen gewesen wäre, jene Talabreisen, von deren Tendenz und deren Auswüchsen wir bisher gesprochen haben, in den Hintergrund zu drängen. Es gab bisher keine besonderen Schulen für die Ḥadîthwissenschaft. Der systematische Unterricht war zumeist auf das praktische Fiḫ und seine Maḍâhib gerichtet, das Ḥadîth musste man auf Reisen erwerben. Die allererste Specialhochschule für Ḥadîthwissenschaft (Dâr al-ḥadîth) verdankte im VI. Jahrhundert ihre Errichtung dem frommen Sinn des Nûr al-dîn Maḥmûd b. Abî Sa‘îd Zengî (st. 569), der in Damaskus seinen Namen durch die Gründung der Nûrijja-

1) vgl. ZDMG. XLI, p. 63.

2) Ibn al-Athîr ist überhaupt nicht gut auf Ibn al-Ġauzî zu sprechen, wie man X, p. 244, 256. XI, p. 167. XII, p. 71 erschen kann; auch in der letzterwähnten Stelle macht er ihm den Vorwurf der parteilichen Gehässigkeit gegen Nichtḥanbaliten.

academie verewigte, welche die Bestimmung hatte, ein Dâr al-ḥadîth, eine Fachhochschule für Traditionswissenschaft zu sein. Der Verfasser der Monographie der alten Chalifenresidenz, Ibn ‘Asâkir, wurde berufen, der neuen Hochschule durch den Ruhm seiner Gelehrsamkeit Glanz zu verleihen.¹ Kaum einige Jahrzehnte später regte die Stiftung Nûr al-dîn’s den Ejjûbidenfürsten Al-malik al-kâmil Nâsir al-dîn in Aegypten zur Nachahmung an; im Jahre 622 errichtete er in Kairo nach dem Muster der Damascener Schule ein Dâr al-ḥadîth, als dessen erster Professor der ehemalige Lehrer des Fürsten, Abû-l-Chattâb ibn Dihja berufen wurde. Nach kurzer Blüthe verfiel aber diese Anstalt infolge der politischen Zustände, welche dem Fortbestande solcher Anstalten nichts weniger als günstig waren. Im IX. Jahrhundert sass, wie uns Al-Makrîzî in einem nach aller Wahrscheinlichkeit durch parteiliche Befangenheit getrüben Urtheile² berichtet, auf dem Katheder des Ibn Dihja „ein Jüngling, der mit einem Menschen nur die äussere Form gemein hatte und von dem Vieh nur durch die Sprachfähigkeit unterschieden werden konnte; so ging es einige Zeit, bis dass die Vorträge an dieser Schule so gut wie gänzlich aufhörten“.³ Vier Jahre nach der Madrasa Kâmilijja (626) erstet auch in Damaskus wieder ein neues Dâr al-ḥadîth, die Madrasa Ashrafijja,⁴ deren Thätigkeit durch die Berufung des Ibn al-Şalâḥ al-Shahrzûrî, Verfassers einer vielgelesenen Einleitung in die Traditionswissenschaften,⁵ inaugurirt wurde. Auch Al-Nawawî gehörte zu den Professoren dieser Academie.

1) Wüstenfeld, Die Academien der Araber und ihre Lehrer p. 69. Einer Mittheilung des Herrn Hartwig Derenbourg entnehme ich die Notiz, dass ‘Abd al-Bâsiṭ (Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Supplém. arabe nr. 2788, fol. 4^b) die Lehrer dieser Hochschule bis zu seiner Zeit aufzählt.

2) Zur Zeit des Makrîzî lebte Kamâl al-dîn b. Muḥammed (st. 874), gewöhnlich Imâm al-Kâmilijja genannt (vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 77, 31. 602, 8), der in der religiösen Literaturgeschichte als Verfasser eines Commentars zu dem Minhâg al-uşûl des Bejdâwî bekannt ist; Handschriften dieses Werkes sind im Kairoer Katalog II, p. 248 f. verzeichnet.

3) Al-Makrîzî, Chiṭaṭ II, p. 375.

4) Wüstenfeld l. c.

5) Unter dem Titel ‘Ulûm al-ḥadîth (H. Ch. IV, p. 249). Handschriften dieses Werkes im British Museum, Katalog nr. 1597. 1598 (p. 721^b f.), Universitätsbibliothek St. Petersburg nr. 120 u. d. T. Uşûl al-ḥadîth (Baron v. Rosen). Wie beliebt und wie vielfach benutzt dieses isagogische Werk war, dafür ist das beste Zeugniß der Umstand, dass man dasselbe zum Gegenstand eingehender Studien machte und daraus wiederholt Compendien, ja sogar versificirte Bearbeitungen verfasste. Diese Literatur behandelt in eingehender Weise Ahlwardt’s Berliner Katalog II, p. 6 ff. nr. 1037—1048, vgl. p. 16 ff. nr. 1064—1068. Einen Auszug von ‘Alâ al-dîn al-Bâgî (st. 714) erwähnt Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 75, das Compendium

Von langer Dauer war keine dieser Ḥadīth-hochschulen;¹ sie konnten ja nur der Wissenschaft des Islam dienen, für den Erwerb war das Fikhstudium, durch welches man zu öffentlichen Aemtern und Functionen abgerichtet wurde. Aber auch den Tausenden von Traditionsbeflissenen genügten solche Hochschulen nicht. Sie waren nicht geeignet, den Heissunger der Ṭālibīn nach selbsteigenem Zusammentragen des geheiligten Materials zu befriedigen. Da musste man von Hunderten von Schejchen gehört haben; dies konnten die Dār al-ḥadīth mit ihren berühmten Professoren nicht ersetzen. So sind denn diese einst berühmten Unterrichtsstätten eingegangen, der Geist des spätern Islam besass nicht die lebende Kraft, sie zu erhalten und aus ihnen Nutzen zu ziehen.²

V.

In diesem Zusammenhange haben wir noch einige Worte über das Igāza-wesen im Islam zu sprechen, eine Einrichtung innerhalb des literarischen Lebens, welche sowohl hinsichtlich ihrer normalen Gestaltung als auch hinsichtlich ihrer Auswüchse eine Specialität der muhammedanischen Gesellschaft ist und keine Analogie in irgend einem andern Kreise findet. Im allgemeinen können wir diesbezüglich auf die durch Sprenger zusammengetragenen Materialien und die daran geknüpften Ausführungen³ verweisen. Einen weiten Blick auf das Igāza-wesen ermöglicht jetzt am besten das grosse Material, welches die kgl. Bibliothek in Berlin auf diesem Gebiete des muhammedanischen Studienlebens vereinigt, und die lehrreiche Bearbeitung, welche Ahlwardt diesem Theile der Berliner Sammlung in einem besondern Buche seines „Verzeichnisses“ unter dem Titel „Studiengang und Lehrbriefe“ hat angeeignet lassen.⁴

von Badr al-dīn al-Kinārī (st. 733) Hschr. Brit. Mus. nr. 191, II, von ʿImād al-dīn ibn Kathīr (st. 774), Houtsma's Catalogue Brill 1889, p. 132, nr. 782; die versificirte Bearbeitung vom syrischen Ḳādī al-ḳudāt Muḥammed b. Saʿāda (st. 693) ibid. p. 182, von ʿAbd al-Raḥmān al-Kurdī (st. 806) bei Wüstenfeld l. c. p. 103. Al-Muḡaltāʾī (st. 762) schrieb verbessernde Glossen unter dem Titel Iṣlāḥ Ibn al-Ṣalāḥ, woran sich Studien späterer Gelehrten anschliessen (Hschr. Brit. Museum nr. 1598).

1) Ausser den oben erwähnten Duwur al-ḥadīth gab es noch verschiedene andere in Damaskus; man findet ein Verzeichniss derselben in Michael Meschāka's Cultur-Statistik von Damaskus, übersetzt und bearbeitet von Fleischer, ZDMG. VIII, p. 356 = Kleinere Schriften III, p. 318. Die meisten derselben sind jedoch ganz unbedeutend und haben keine wesentliche Spur in der Geschichte der muhammedanischen Wissenschaft hinterlassen.

2) vgl. Kremers Aegypten II, p. 275.

3) ZDMG. X, p. 9 ff.

4) Bd. I, p. 54—95, vgl. auch Houtsma, Catalogue Brill 1889, p. 134 ff. nr. 795—805.

In der Igâza haben sich jene auf das Erlangen von Ḥadīthen begierige Muhammedaner, denen das Unternehmen grosser Reisen unthunlich schien, oder welche, wenn sie auch die Ṭalab-reise unternahmen, den zur unmittelbaren Uebernahme der Ḥadīthe nöthigen längern Aufenthalt am Wohnorte des „Trägers“ der Ḥadīthe auszuführen nicht im Stande waren, ein Surrogat geschaffen, welches ihnen ermöglichen sollte, ohne jenen längern unmittelbaren Verkehr mit dem Schejch von demselben Ḥadīthe übernehmen und im Anschluss an seinen Namen verbreiten zu können. Sie erwerben nämlich von dem Schejch für ein von ihm empfangenes oder gar ihm nur vorgelegtes Heft, welches seine Ueberlieferungen enthalten soll, die Erlaubniss (igâza)¹ der Weiterverbreitung in demselben Sinne, als ob sie den Inhalt in unmittelbarem mündlichen Verkehr von ihm übernommen hätten. Ein Uebergang vom Uebernehmen der Traditionen durch lebendige mündliche Mittheilung zur Igâza ist in jener Art der Mittheilung vermittelt, welche man Munâwala (Ueberreichung) nennt. Statt einer Definition dieser Art der Traditionsübernahme wollen wir ein Beispiel für dieselbe anführen, welches die charakteristische Eigenthümlichkeit der Munâwala in sich schliesst. Mâlik b. Anas pflegte seinen Schülern und Zuhörern eine Sammlung von niedergeschriebenen Texten, die er zusammenband, vorzulegen und ihnen zu sagen: Hier sind die Texte, die ich niedergeschrieben, richtiggestellt und im Anschluss an meine Vorgänger verbreitet habe; so verbreitet denn dieselben weiter in meinem Namen. Er erlaubte ihnen vor Traditionen, die sie auf diese Weise empfangen, die Formel ḥaddathanâ zu gebrauchen, als ob ihnen diese Ueberlieferungen von Wort zu Wort mündlich mitgetheilt worden wären.² Mâlik war mit dieser Auffassung der Traditionenvermittlung zu seiner Zeit nicht vereinzelt. Von dem Vorgänger des Abû Jûsuf im Richteramte, Abû Bekr ibn Abî Sabra (st. 162), wird berichtet, dass er für Ibn Ğurejġ eintausend guter Traditionen, die er besass, abschrieb, und ohne dass dieselben durch den einen oder den andern vorgelesen worden wären, durfte sie Ibn Ğurejġ mit der Formel ḥaddathanâ weiterverbreiten.³ Die volle Gültigkeit der Munâwala scheint in alten Zeiten nicht allgemein aner-

1) Der Verfasser des Muġmal fî-l-luġa, Abû-l-Ḥusejn ibn Fâris, bietet eine gekünstelte Erklärung dieses Terminus (mitgetheilt bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 85^a = Taḫrîb fol. 49^b), indem er ihn als Metapher erklärt: istaġaztuhu wa'agâzani = ich habe von jemand Wasser (vgl. ġawâz al-mâ') zur Tränkung meines Viehes und meines Feldes verlangt und er hat mich mit Wasser versorgt; der Ṭalib al-'ilm verlangt in demselben Sinne die Mittheilung von Traditionen und der Besitzer derselben „tränkt“ ihn gleichsam damit.

2) Anmerkungen zu Ibn Hishâm II, p. 115.

3) Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 246.

kannt gewesen zu sein, denn Al-Buchârî¹ fühlt sich noch veranlasst, die Vollgültigkeit derselben in einem besondern Paragraphen seiner Sammlung durch die Sunna der ältesten Zeit zu rechtfertigen.

Die Igâza geht über die Liberalität der Munâwala einen Schritt hinaus. Bei jener ist nicht einmal die persönliche Anwesenheit des Empfängers und die körperliche Uebergabe der abgeschriebenen Texte durch den Râwî erforderlich.² In den älteren Zeiten war die später sich entfaltende Zügellosigkeit des Igâza-wesens noch nicht durchgedrungen: man forderte mindestens das persönliche Erscheinen des Uebernehmers. Wie dies im II.—III. Jahrhundert geschah, zeigt uns folgende Darstellung. In Cordova lebte damals der als Faḳîh Andalusiens geltende ‘Abd al-malik b. Ḥabîb al-Sulamî aus Elvira (st. 238), Commentator des Muwaṭṭa’, unter dessen ausgezeichneten Schülern auch Baḳî³ b. Machlad⁴ al-Ḳurṭubî genannt wird. Die Weise, auf welche dieser Ibn Ḥabîb in den Besitz seiner Traditionskunde gelangte, kennzeichnet der auf ihn bezügliche Ausspruch des Ibn Waḍḍâḥ: „‘Abd al-malik b. Ḥabîb suchte mich auf und brachte eine Ladung von Büchern mit, welche er mir mit den Worten vorlegte: ‘Dies ist, was du in der Wissenschaft geleistet hast. Ertheile mir die Igâza, alles dies weiter zu lehren!’ Ich that ihm den Gefallen; aber persönlich hat er nie einen Buchstaben von mir gehört und ich habe ihm auch nie etwas mündlich vorgetragen“.⁵ Im IV. Jahrhundert war es nicht mehr allgemein als nöthig befunden, für den Empfang einer Igâza persönlich zu erscheinen. Sonst hätte Abû Darr al-Harawî (st. 434) nicht sagen können: „Wäre die Igâza gültig, so würde das Reisen (al-riḥla) nutzlos sein“.⁶ Ein Lehrer dieses Abû Darr, der saragossaner Gelehrte Walîd b. Bakr al-Ġamrî (st. 392) fühlte sich veranlasst, eine Schrift zu Gunsten der Zulässigkeit der Igâza als Form der Traditionsverbreitung zu schreiben.⁷

1) B. ‘Ilm nr. 8.

2) Ibn Bashkuwâl p. 557, 6 v. u.: „Ich verkehrte mit ihm in Bona und er überreichte mir (nâwalanî) seinen Commentar zum Muwaṭṭa’. Später schrieb ich ihm aus Toledo und er ertheilte mir wiederholt die Igâza (aġâzanî) für dies Werk; er hatte nämlich nach unserer Begegnung verschiedenes hinzugefügt“. Nâwalanî = persönliche Uebergabe, aġâzanî = die Uebergabe in absentia. Das Beispiel ist aus dem Anfang des V. Jahrhunderts (405).

3) Das Taḳî der Ausgabe ist an mehreren Stellen des Textes und im Namenregister in Baḳî zu verändern.

4) Bei dieser Gelegenheit möge das Muchallid in meinen Zâhiriten p. 115 corrigirt werden.

5) Jâḳûṭ I, p. 349.

6) Ibn Bashkuwâl p. 201.

7) Al-Maḳḳarî I, p. 714, 4.

In diesem Stadium beginnt das Igâzawesen bereits völlig das in weiten Reisen zu den Schejchen geübte Ṭalab zu ersetzen. Und in der That gilt im V. Jahrhundert die Igâzaertheilung in absentia als völlig berechtigt und dem Simâ^c, dem unmittelbaren „Hören“, als völlig gleichgeachtet.¹ Der von uns schon erwähnte Prediger von Bagdâd, ein Mann, der gewiss nicht leichtsinnig mit den Traditionen des Propheten umging, kann bereits die Liberalität im Igâzawesen als unbestrittene Thatsache erwähnen: „Im Sinne dieser Auffassung — sagt er — haben wir gesehen, dass alle unsere Schejche abwesenden Kindern (lil'atfâl al-ğujjab) die Igâza ertheilten, ohne auch nur nach ihrem Alter zu fragen oder sich die Ueberzeugung zu verschaffen, dass dieselben das genügende Verstandesvermögen (tamjîz) besitzen. Allerdings haben wir nicht gesehen, dass sie noch ungeborenen Kindern die Igâza ertheilt hätten, obwohl jemand, der auch soweit gegangen wäre, dies letztere zu thun, im Sinne der Analogie gar nicht uncorrect gehandelt hätte.“² Man ist versucht, diese letzteren Worte als Ironie gegen die überhandnehmende Zügellosigkeit aufzufassen. Selbst die bedeutendsten Männer des Islam figuriren von dieser Zeit ab sowohl als Igâzaertheiler als auch als Empfänger derselben in absentia. In dieser Weise erhielt Kâdî 'Ijâd (st. 544)³ die Igâza bezüglich des Werkes des Abû Bekr al-Tartûshî (st. 520, Verf. des Sirâğ al-mulûk)⁴ und Abû Ṭâhir al-Silafî ersucht von Alexandrien aus den in Mekka lebenden Al-Zamachsharî, in mehreren Sendschreiben an denselben, um ein Igâza-diplom bezüglich seiner sämtlichen Werke.⁵ Der Vater des Ibn Challikân (VII. Jahrhundert) schreibt nach Chorâsân an Al-Mu'ajjad al-Ṭûsî, um von diesem Gelehrten eine Igâza für seinen Sohn zu erwirken.⁶ Es finden sich bei diesem Fortschritt der Igâza-institution Leute, welche auf diese Weise empfangenes Material ohne besondere Bemerkung mit der Formel ḥaddathanâ weiter überliefern.⁷

1) Al-Fâzî, der Muḥaddith Iṣfahân (st. 532) Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 42. Gewissenhafte Tradenten machen allerdings den Umstand, dass sie oder ihr Gewährsmann eine Mittheilung bloss auf dem Wege der Igâza erhielten, im Isnâd ersichtlich: achbaranî N. igâzatan. Abû-l-Farağ al-Iṣfahânî hält diese scrupulosere Angabe selbst in seinen historischen Daten streng ein. Ag. VII, p. 114, 12. 118, 3. 119, 12. 23 u. a. m.

2) Chatîb Bagdâdî fol. 89^a.

3) Es ist bemerkenswerth, dass derselbe die Zulässigkeit der Igâza-ertheilung in absentia auch theoretisch verhandelt. Ahlwardt, Berl. Katalog II, nr. 1036, p. 6.

4) Al-Makḥarî I, p. 519.

5) Ibn Challikân nr. 721 (VIII, p. 71 Wüstenfeld).

6) ibid. nr. 762 (ed. Wüstenfeld IX, p. 43).

7) Abû-l-Chatṭâb ibn Diḥja (st. 633) in Ṭab. Ḥuff. XVIII, nr. 16.

Der Werth, den man auf das Erlangen von Igâza's legte, führte diejenigen, welche um dieselben angegangen wurden, leicht auf den Gedanken, die Ertheilung solcher Erlaubniss zum Mittel des Gelderwerbes zu machen. Die materielle Verwerthung und Ausbeutung der religiösen Wissenschaft wird zwar theoretisch verpönt (vgl. oben p. 182); aber das öftere Auftreten der Frage ist ein starker Beweis dafür, dass die Igâza-ertheiler sich nicht abhalten liessen, für das bei ihnen erstrebte ideelle Gut klingende Belohnung einzuheimsen. Im VII. Jahrhundert war Mauhub al-Ġazarî (st. 675) veranlasst, in seiner Fetwâsammlung eine eigene Untersuchung darüber zu führen.¹

Wir haben aus einigen der oben angeführten Beispiele sehen können, dass die Igâza nicht nur für Hadîthe, sondern auch für abgeschlossene literarische Werke gesucht und ertheilt wurde. Es bildet dabei keinen Unterschied, ob das betreffende Buch in die Klasse der religiösen oder der profanen, z. B. der philologischen Literatur gehörte.² Auch hinsichtlich der Bücher haben sich die Bedingungen der Weiterverbreitung unter denselben Formen gestaltet, welche bezüglich des Hadîth-wesens gebräuchlich waren. Ein Buch, das man sich nicht in Form directer Ueberlieferung durch competente Mittelglieder, deren Kette bis zum Verfasser zurückreicht, zu eigen gemacht hat, besitzt man nur als wigâda:³ man hat es vorgefunden, aber nicht in authentischer Form gehört und aufgenommen. Die Bücher haben darum — wie wir dies an guten arabischen Handschriften von welcher Gattung immer, tagtäglich erfahren können — ebensolche Sanad's, wie die Hadîthe; in jeder bessern alten Handschrift findet man Vermerke über die Liste von Lehrern und Hörern, durch deren ununterbrochene Vermittelung der vorliegende Text vom Verfasser bis auf den jeweilig letzten Besitzer oder Benutzer des Werkes gelangt ist. Auch dies bot demnach Gelegenheit für die Entfaltung des Igâza-sportes. Im Laufe der Zeit gehörte es zu den Ruhmestiteln eines rechten gebildeten Muslim, eine Unmasse von Igâza's von allen erdenklichen Verfassern, sowohl hinsichtlich der eigenen Werke der letzteren, als auch solcher Werke, für die sie selbst directe oder vermittelte Igâza's inne hatten, zu besitzen. Aus einfachen Anfängen⁴ entwickelt sich eine eigene Igâza-poesie; man drückte in gekünstelten Versen die „Erlaub-

1) Al-Sujûtî, Itkân I, p. 139.

2) Beispiele für solche Igâza's in Thorbecke's Einleitung zu Durrat al-ġawwâs p. 14, 7, Derenbourg's Ausgabe des Kitâb al-i'tibâr von Usâma b. Munkid p. 168 (dazu die Correctur Landbergs, Critica arabica II, p. 56), oder Hschr. der Leidener Bibl. nr. 1890 (7), Catalog. IV, p. 95 Igâza für Şahîh Muslim.

3) vgl. Sprenger, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. 1856, p. 53.

4) Solche Poëme sind bereits im IV. Jahrhundert allgemein üblich; Chaṭîb Baġdâdî fol. 96^a f. theilt ein solches nazm mit der Jahreszahl 325 mit.

niss“ aus, die man jemandem zur Weiterverbreitung der Werke des Muġiz ertheilt.¹

Dies reicht bis in die neueste Zeit hinein, und wie die weitesten Kreise des Islam von solcher Igâza-sehnsucht ergriffen sind, zeigt z. B. die Notiz, dass der Emîr von Waregla sich vom Reisenden Al-‘Ajâshî, der im Jahre 1073 d. H. sein Gebiet durchreiste, eine Igâza ausstellen liess.² Es ist leicht begreiflich, dass je mehr die Formel der Igâza zur Bedeutungslosigkeit herabsank, desto weniger Scrupulosität in Bezug des Kreises obwaltet, auf welchen ihre Geltung ausgedehnt wird. Der Reisende ‘Abd al-Ġanî al-Nâbulûsî ertheilt dem Muftî von Şejdâ’ eine Igâza nicht nur hinsichtlich seiner sämtlichen bereits erschienenen Werke, sondern mit Bezug auf alles, was nachher von ihm erscheinen würde; und um dieselbe Zeit wurde bereits auch die Frage ernstlich verhandelt, wie es mit einer Igâza zu halten sei, welche nicht in wachendem Zustand, sondern im Traum ertheilt wird.³ Will man das Igâzawesen bis auf unsere Zeit herab verfolgen, so möge man die Liste der Werke vergleichen, für welche unser Zeitgenosse Al-Baġama‘wî sich Igâza’s zu verschaffen strebte und wusste. Er hat darüber ein eigenes Buch verfasst, welches er auch drucken liess.⁴

1) Beispiele findet man bei Al-Maḳḳarî I, p. 628, 715, 743 ff. Ein interessantes Specimen einer allgemeinen unumschränkten Igâza in Versen findet sich am Schlusse der Hschr. D. C. der Leipziger Universitätsbibliothek nr. 262, vgl. noch Nicoll-Pusey, Catalog. Oxon. p. 393 zu nr. 398. Proben für gewöhnliche Igâza’s in Prosa finden sich häufig, z. B. Chizânat al-adab I, p. 13, Meursinge’s Tabakât al-mufasssîrîn p. 79.

2) Voyage d’El-‘Ajâshî trad. Berbrugger p. 54.

3) ZDMG. XVI, p. 664. 666 nr. 66.

4) Kairo 1298 (Catal. périod. Brill nr. 404).

Siebentes Kapitel.

Die schriftliche Aufzeichnung des Ḥadīth.

I.

Wir haben uns bisher mit dem Ḥadīth vorwiegend als Gegenstand der Ueberlieferung beschäftigt. Bevor wir nun daran gehen, dasselbe als Gegenstand der Literatur in Betracht zu ziehen, wollen wir einige Bemerkungen über die schriftliche Aufbewahrung des Ḥadīth (kitābat al-ḥadīth) im allgemeinen vorangehen lassen.

Nach Analogie des jüdischen religiösen Schriftthums — schriftliches und mündliches Gesetz — mit der in demselben herrschenden Anschauung von einem Verbot, das letztere der Schrift zu übergeben,¹ hat man sich lange Zeit in die falsche Vorstellung eingelebt, dass auch in der alten Generation des Islam die Meinung vorherrschte, dass zur schriftlichen Aufzeichnung ausschliesslich und allein der Koran bestimmt war, und dass neben demselben das Ḥadīth als mündliche Lehre einhergehen sollte, dessen schriftliche Abfassung von den Begründern desselben nicht in Aussicht genommen worden war. Diese irreleitende falsche Analogie, welche auch eine Reihe anderer fehlerhafter Vorstellungen im Gefolge hatte, hat sich einer gründlichen Untersuchung des Ḥadīthwesens als völlig unhaltbar erwiesen. Sprenger hat in seinem Versuche (1856) über „das Traditionswesen bei den Arabern“ eine grosse Fülle von Materialien an die Hand gegeben, welche den Aberglauben von der ursprünglichen Bestimmung des Ḥadīth zur Mündlichkeit aus der Welt zu schaffen geeignet waren.

Allerdings hatte diese unrichtige Vorstellung viele theoretische Vertreter unter den Muhammedanern selbst, welche — im Gegensatz zu den ihnen bekannten Thatsachen — ein theologisches Interesse an derselben hatten. Zur Festsetzung derselben trugen die alten Raʿj-schulen wesentlich bei

1) s. darüber Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden II, p. 132. Nehem. Brill, „Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes“ Jahrb. für jüd. Gesch. u. Lit. II (1876).

mit ihrem Bestreben, in der freien Ausbildung des Gesetzes durch je weniger *leges scriptae* behindert zu sein. In diesem Kreise hat man denn auch verschiedene die Ansicht der Angehörigen desselben unterstützende Erzählungen¹ erdichtet, unter welchen eine Scene am Sterbebett des Propheten, in welcher ihre Auffassung klar zu Tage tritt,² am meisten hervorragt. Allgemein verbreitet und zu allen Zeiten anerkannt kann man diese Betrachtungsweise nicht nennen. Sonst hätten ja die Muhammedaner nicht Berichte aus alten Zeiten überliefert, aus welchen geradezu ersichtlich ist, dass der Prophet einige ausserkoranische Satzungen selbst niederschrieb und dass man andererseits sehr früh begann, ausserkoranische Aussprüche des Propheten aufzuzeichnen. Schon die Zeitgenossen Muhammeds lässt man damit beginnen. Abû Hurejra sagt einmal: Niemand kann dem Propheten mehr Ḥadîth nachsagen als ich, es sei denn ‘Abdallâh b. ‘Amr b. al-‘Âşî, denn dieser schrieb nach,³ ich aber schrieb nicht nach.⁴

Solche Nachrichten beweisen, dass die Aşhab al-ḥadîth die Annahme nicht von sich wiesen, dass schon in den ältesten Zeiten Aussprüche des Propheten niedergeschrieben worden seien. Und in der That haben wir im ersten Kapitel (p. 9 f.) eine Reihe von Angaben über die Existenz von Traditionen-Şaḥîfa’s einiger „Genossen“ betrachten können. Wie es immer um den literarhistorischen Werth dieser der Controle sich entziehenden Angaben stehen möge, wird die Annahme kaum abzuweisen sein, dass das Schreiben der Ḥadîthe bereits im ersten Jahrhundert als völlig unbedenklich erschien, da wir demselben am Ende dieses Jahrhunderts als fester unbestrittener Uebung begegnen. Dass in den Zeiten des Zuhri die Ueberlieferung auf Grund geschriebener Hefte als etwas Selbstverständliches galt, haben wir anderer Gelegenheit bereits oben p. 38 sehen können. Ohne für die folgende Erzählung historischen Charakter zu beanspruchen, darf in diesem Zusammenhange der Bericht mindestens registriert werden, dass Al-Zuhri, von dem man das vielseitigste Interesse für die verschiedenen Zweige der damaligen Kenntnisse rühmt,⁵ sich immerfort mit einer Masse von Kutub

1) Der Verpönung des Niederschreibens der gesetzlichen Normen dient auch ein im *Muwatṭa’* II, p. 374 überlieferter Bericht, wonach ‘Omar ein Gesetz, das er niedergeschrieben hatte, auslöschten liess mit den Worten: *lau rađijaka Allâh aḡarraka.*

2) *Zâhiriten* p. 95.

3) Man hat auf ihn insgesamt 700 Traditionen zurückgeführt, von denselben finden sich in beiden *Şaḥîhen* nur 17, bei B. allein 8, bei M. allein 20, also von 700 Traditionen höchstens 45 von einigermaassen — wenn auch nur formell — erträglicher Glaubwürdigkeit.

4) *Tahdîb* p. 361 unten.

5) Darauf deutet der Ausspruch des Ibn Abî Zinâd: Wir schrieben nur *Sunna* auf, aber Al-Zuhri schrieb alles auf; wenn man einer Auskunft bedurfte, so konnte

umgab und dass er in dieser Umgebung Freunde und Familie vernachlässigte, so sehr, dass der Ehefrau dieses Bücherwurmes die bezeichnende Bemerkung nacherzählt wird: Fürwahr, lieber Mann, diese Bücher ertrage ich schwerer, als drei Nebenfrauen.¹ Wenn wir aus älterer Zeit von Kutub (Büchern) hören, so ist gewiss nicht an Bücher in literarischem Sinne zu denken. Man versteht darunter Scripta, überhaupt Aufzeichnungen, vielleicht Collectaneen, Sammlungen einzelner Sprüche, die der pietätsvolle Muhammedaner zu verschiedenen Zeiten gehört und zum Privatgebrauch der grössern Pünktlichkeit wegen schriftlich aufbewahrte.² Ohne die Ḥadīthe persönlich zu hören oder vorzulesen, pflegte man den Inhalt einer Ṣaḥīfa einfach schriftlich zu übernehmen und denselben als vollgültiges überliefertes Material zu behandeln.³ Solche Kutub waren es auch, welche ‘Abdallāh b. Lahī‘a (st. 174 in Aegypten) angesammelt hatte und deren Verlust durch eine Feuerkatastrophe in den muhammedanischen Berichten so sehr bedauert wird, da die nach dieser Katastrophe erflossenen Mittheilungen ‘Abdallāh’s, welche sich nicht mehr auf schriftliche Grundlagen stützen konnten, nicht mehr jenen Grad der Glaubwürdigkeit besitzen, wie jene, welche auf die verloren gegangenen Collectaneen gestützt waren.⁴ Mālik b. Anas unterrichtete seine Schüler aus geschriebenen Texten; der Hörer las dieselben und Mālik machte corrigirende und erläuternde Bemerkungen.⁵ Mit der Zeit wird der Ausdruck: „schreibe ihm nach“ gleichbedeutend mit: er ist ein zuverlässiger Gewährsmann.⁶

II.

Nichtsdestoweniger kann aber nicht in Abrede gestellt werden, dass trotz der allgemein durchgedrungenen Praxis das Niederschreiben der Ḥadīthe seine Gegner hatte. Dieser Widerwillen gegen das Schreiben hat aber nicht von allem Anfang vorgeherrscht, sondern ist die Folge später entstandener Vorurtheile. ‘Abd al-Raḥmān b. Harmala al-Aslamī (st. 145) musste eine

ich mich stets überzeugen, dass er das umfassendste Wissen unter den Menschen besitze. Al-Ġāḥiḏ, Bajān fol. 132^a.

1) Abulfeda, Annales I, p. 456.

2) Man vgl. viele Daten bei Sprenger, Mohammad III, p. XCIV ff.

3) Ibn Kutejba p. 246, 8 mit Bezug auf die erste Hälfte des II. Jahrhunderts.

4) Tahdīb p. 365.

5) Ein Beispiel findet man bei Muslim III, p. 297. M. übernimmt von Jahjā b. Jahjā eine Mittheilung, die dieser von Mālik auf dem Wege des Vorlesens (der Schüler las) erhalten; dieselbe Mittheilung, welche Mālik im Muwaṭṭa‘ IV, p. 60 niedergeschrieben hat.

6) Mālik b. A. bei Al-Tirmidī I, p. 326, 7, vgl. II, p. 261, 3.

besondere Erlaubniss von seinem Lehrer Sa'îd b. al-Musajjib dafür erwirken, dass er die ihm mitgetheilten Ḥadîthe zu Papier bringen dürfe, weil ihn die Mangelhaftigkeit seines Gedächtnissvermögens zur genauen Bewahrung des Wortlautes ungeeignet machte.¹ Jedoch werden jene Traditionsgelehrte,² welche „das Papier und Buch“ vermieden,³ in dieser Zeit und späterhin immer nur als Ausnahmen verzeichnet.

Der theoretische Streit, die in die Praxis nicht eingreifende Meinungsverschiedenheit, ob man das Ḥadîth nur als Object des Gedächtnisses (ḥifẓ) bewahren dürfe, oder ob es gestattet sei, dasselbe unbedenklich niederzuschreiben, erstreckt sich weit über jene Zeit hinaus, in welcher bereits kritisch gesichtete Traditions s a m m l u n g e n vorlagen, die un schwer zu dem Rang kanonischer Texte emporstiegen. Auch damals gab es noch immer Anhänger und Pfleger der mündlichen Traditionserlernung und -bewahrung. Sowie noch eine geraume Zeit, nachdem in der Staatsdruckerei in Bûlâk und anderwärts in muhammedanischen Ländern die wichtigsten Texte des muhammedanischen Studiums im Druck erschienen waren, die conservativen Schejch's und Muġâwirîn der Moschee Al-azhar nach wie vor beim Vortrag resp. Studium ihre vergilbten Manuscriptenhefte benutzten, so gab es auch nach dem Durchdringen der schriftlichen Traditionsverbreitung noch immer Menschen, welche, ob nun durch ein Bedürfniss nach Belehrung aus dem Munde von Autoritäten, die sich auf eine ununterbrochene Kette von Gewährsmännern berufen konnten, oder aber nur als eine Art von religiösem Sport nicht aufhörten, die alte Art der Traditionserlernung zu cultiviren. Das in einem frühern Kapitel dargestellte Interesse am unmittelbarn Ṭalab al-ḥadîth bietet eine Seite der hier erwähnten Thatsache dar. Eine andere Seite derselben wird uns durch Sentenzen, Epigramme und Berichte aus allen Jahrhunderten aufgezeigt, in welchen trotz der gegentheiligen Entwicklung der Literatur und des Studiums noch immer der hohe Werth des „Bewahrens der Wissenschaft im Herzen“ gegenüber dem „Bewahren derselben auf dem Papier“ scharf hervorgehoben und empfohlen wird.

Es stehen in dieser Beziehung zwei Gruppen von Urtheilen im Widerstreit gegen einander. Wir wollen bei der Darstellung derselben in die älteren Epochen dieses Streites zurückgreifen. Beide Parteien haben ihre Ansichten zunächst in Traditionsaussprüchen durch den Propheten selbst

1) Al-Zurġânî II, p. 242 unten.

2) Auf philologischem Gebiete rühmt Abû Nuwâs in seinem Trauergedichte auf Chalaf al-aḥmar von letzterem: walâ jakûnu isnâduhu 'ani-l-ṣuḥuf. Ahlwardt, Chalaf p. 416 (3: 16).

3) Wie z. B. Wakî' b. al-Ġarrâḥ (st. 129), Tahdîb p. 215, 11. Ishâk b. Râhwejhi (st. 238) Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 19.

zum Ausdruck bringen lassen. Von der einen Seite lässt man den Propheten sagen: *lâ taktubû ‘annî shej’an siwâ-l-ḡur’âni waman kataba shej’an faljamḡuhu*, d. h. „Schreibet von mir nichts nieder mit Ausnahme des Koran, wer aber etwas aufgeschrieben hat, der lösche es aus“. Von der andern tradirt Ibn Ġurejġ folgenden Bericht des ‘Abdallâh b. ‘Omar. Er fragte den Propheten: „Soll ich die Wissenschaft fesseln?“ (*uḡajjid al-‘ilm*).¹ Der Prophet bejahte und auf die Frage, was darunter zu verstehen sei, gab er zur Antwort, dass er das schriftliche Festsetzen derselben verstehe. Und auch Ḥammâd b. Salama erzählt, dass der Grossvater des ‘Amr b. Shu‘ejb den Propheten gefragt habe, ob er alles nachschreiben dürfe, was er von ihm hört. Der Prophet bejahte. „Gleichviel ob du etwas im Zorn oder bei gutem Humor sagst?“ Auch dies bejahte der Prophet mit der Bemerkung, dass er in jedem Zustande nur die Wahrheit sagt.² Abû Hurejra erzählt, dass ein Anṣârer beim Propheten sass und seine Mittheilungen anhörte, es war ihm aber unmöglich, etwas davon im Gedächtniss zu bewahren. Als er sich darüber beim Propheten beklagte, sagte dieser: Nimm deine rechte Hand zu Hülfe — dabei machte er die Bewegung des Schreibens.³ Durch die Erfindung solcher Traditionen⁴ haben die einander widersprechenden Parteien Argumente für ihre Ansichten schmieden wollen,⁵ ohne dass die eine oder die andere bemerkenswerthe Motive für ihre These beigebracht hätte. Die Gegner des Schreibens führen die Befürchtung an, dass das in Büchern niedergelegte Prophetenwort nicht mit der Ehrerbietung behandelt werden würde, wie es solchem heiligen Inhalt geziemt, und dass daher die Anfertigung solcher Bücher lieber unterlassen werden solle. Auch darauf wird hingewiesen, dass der Islam derselben Gefahr ausgesetzt sein könnte, wie die früheren Religionen, welche ihr Gotteswort vernachlässigen und sich den Büchern ihrer Gelehrten zuwenden; so könnte auch das Ḥadîth zum

1) Zu dem Ausdruck *ḡajjada al-‘ilm* vgl. *Fragm. hist. arab.* p. 297, 12. Der Ausspruch des Propheten ist auch in der kleinen Sammlung bei Al-Mas‘ûdî IV, p. 169, 2 angeführt, vgl. das Sprichwort: *ḡajjidû al-‘ilm bil-kitâba*; dasselbe wird als *muwallad* angeführt Al-Mejdânî II, p. 63 ult., mit demselben Wortlaute als Ḥadîth bei Al-Sujûtî, Muzhir II, p. 158, 8.

2) Ibn Ḳutejba, *Muchtalif al-ḡadîth* p. 344.

3) Die Shî‘iten führen einen Ausspruch des Ḥasan b. ‘Alî an, in welchem die schriftliche Aufbewahrung anempfohlen wird. Al-Ja‘ḡûbî II, p. 269, 10. Dies hängt mit der oben p. 10 erörterten Erscheinung zusammen.

4) Al-Tirmidî II, p. 111.

5) Abû Dâwûd (II, p. 81), der selbst vielfach schriftliche Aufzeichnungen als Quellen seines Sammelwerkes benutzte, führt in seinen Sunan die das Aufschreiben verpönnenden Traditionen gar nicht an.

Nachtheil des Koran in späteren Zeiten vorgezogen werden.¹ Aber auch in anderen Formen, in selbständigen Sentenzen und Epigrammen bekämpfen einander die Anhänger der beiden Meinungen. Auf der einen Seite stehen allgemein verbreitete und anerkannte Sätze, wie z. B.

kullu 'ilmin lejsa fî-l-kaṭāsi ḏā'a²

„Wissenschaft, welche nicht auf dem Papier ist, geht verloren“;

oder:

mâ ḥuḏīza marra, wamâ kutiba karra

„Das im Gedächtniss Bewahrte ist vergänglich, das Aufgeschriebene ist dauernd“, und Lehrgedichte, welche demselben Gedanken dienen sollen.³ Den bewährtesten Aṣḥâb al-ḥadîth gehören die Lehrsätze an, welche dem Schreiben günstig sind. Dem Traditionsgelehrten Al-Sha'bî wird der Spruch zugeschrieben: ni'ma-l-muḥaddithu al-daftar, d. h. „der beste Traditionsverbreiter ist das geschriebene Textbuch“.⁴ Dem Imâm Aḥmed b. Ḥanbal: „Verbreite Ueberlieferungen nur nach geschriebenem Text“, „Das Buch überliefert am getreuesten“ (al-kitâbu aḥfaẓu shej'in).⁵ In diesen Kreisen hat man gerne Erzählungen verbreitet, aus welchen ersichtlich werden sollte, wie sehr die Treue der Texte gefährdet ist, wie sehr dieselben Zusätzen und Veränderungen ausgesetzt sind, wenn sie bloss dem Gedächtnisse und der mündlichen Fortpflanzung überantwortet werden. In einer, freilich überaus hinkenden Vergleichung, sprechen sie von einer Perle, welche von einer Taube verschluckt und von derselben bald in vergrößerter, bald in verkleinerter Gestalt wieder herausgegeben wird. Der eine Ueberlieferer giebt die Perle des von ihm aufgenommenen Ḥadîth mit seinen eigenen Zusätzen wieder, der andere verkleinert den Umfang; nur wenige geben sie, wie Kaṭâda, völlig unverändert wieder.⁶

1) Diese Argumente findet man weitläufig in Al-Dârimî p. 64—67 in einem eigenen Kapitel: Man lam jara kitâbat al-ḥadîth; darauf folgt ein Kapitel über die gegentheilige Ansicht: man racḥaṣa fî kitâbat al-'ilm. Unter den Argumenten geschieht auch Berufung auf Koran 20: 54 ('ilmuhâ 'inda rabbî fî kitâbin). — Eine grosse Sammlung von traditionellen Beweisen beider Parteien hat schon 1856 Sprenger veröffentlicht in seiner Abhandlung On the origin and progress etc. (Journal of the Asiatic Society of Bengal Bd. XXV, p. 303—329). Die oben angeführten Stellen, welche in seiner Sammlung nach Chaṭîb Baġdâdî mitgetheilt sind, sind hier, wie man aus den Nachweisen ersieht, aus älteren Quellen geschöpft. Chaṭ. Baġd. verfasste ausser den diese Frage behandelnden Abschnitten seines hier benutzten Werkes eine eigene Monographie über den Gegenstand: Kitâb takjîd al-'ilm, Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 4, nr. 1035.

2) Fleischer, Catalogus librorum manuscriptorum Bibl. Senat. Lips. p. 364a.

3) z. B. das bei Sprenger, ZDMG. X, p. 6, 4 Mitgetheilte.

4) Al-Tha'âlibî, Syntagma ed. Valeton p. 10 ult.

5) Tahdîb p. 143.

6) ibid. p. 510.

Den das Niederschreiben des Ḥadīth vertheidigenden Sentenzen stehen andererseits solche gegenüber, welche ausschliesslich das mündliche Verbreiten empfehlen und das Aufzeichnen missbilligen. Der soeben erwähnte Shaḥbî scheint als der hervorragendste Vertreter der Billigung des Traditionsschreibens gegolten zu haben, denn an seinen Namen knüpft sich eine Sentenz der gegnerischen Schule. Al-Shaḥbî nämlich hört von dem Chalifen ʿAbd al-Malik ein Ḥadīth; da erbittet er sich die Erlaubniss, dasselbe niederschreiben zu dürfen; der Chalif aber entgegnet ihm: „Wir sind eine Genossenschaft, die niemandem etwas aufzuzeichnen erlaubt“ (nahnu maʿsharun lâ nuktibu aḥadan shejʿan).¹ Und um die Mitte des III. Jahrhunderts zieht ein Zeitgenosse des Buchārī und Muslim, Abū ʿAlī al-Baṣrī,² die Männer vor, welche

„Mit Anstrengung und Eifer ihr Ohr als Tintenfass betrachten und ihr Herz als das Heft, in das geschrieben wird,
„während die Forscher der Wissenschaft nichts anderes lernen, als was in Büchern verewigt ist“.

Aus dem IV. Jahrhundert hören wir die Stimme des Abū Saʿd ʿAbd al-Raḥmān ibn Dost:³

„Du musst im Herzen ‘bewahren’, nicht in Büchern sammeln,
„Denn diese sind Gefahren ausgesetzt, welche sie vernichten;
„Das Wasser überschwemmt sie, das Feuer verbrennt sie,
„Die Maus zerfrisst sie, der Dieb stiehlt sie“.

Noch im VI. Jahrhundert empfiehlt der bekannte Historiker von Damaskus, Abū-l-Ḳāsim ibn ʿAsākir (st. 571),⁴ die mündliche Art der Traditionsverbreitung:

„Mein Freund! strebe eifrig (Traditionen) zu erlangen, und empfang sie von den Männern selbst, (unmittelbar) ohne Unterlass.
„Empfange sie nicht aus geschriebenen Aufzeichnungen, damit sie nicht von der Krankheit der Textverderbniss getroffen werden“.⁵

Und so werden denn auch in der muhammedanischen Gelehrtenge-schichte aus allen Zeiten Beispiele vom Ḥifẓ der Traditionen angeführt, die für unsere Begriffe geradezu fabelhaft erscheinen. Der Ḳāḍī von Mosul, Abū Bekr Muḥammed b. ʿOmar al-Temîmî (st. 355), soll die Texte von nicht weniger

1) Jâkût al-Mustaʿsimî, Asrâr al-ḥukamâʾ (Stambul 1300) p. 91.

2) Al-Maʿûdî VII, p. 329.

3) Jatîmat al-dahr IV, p. 306 = Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 263 u.

4) Ibn Challikân nr. 452, V, p. 29.

5) Ich zähle hierher nicht Aeusserungen wie Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 2 (ein Traditionsgelehrter schlägt in seinem Zorne jene, welche ihm nachschreiben); dieselbe soll ein Ausdruck der Bescheidenheit sein: Wer bin ich, dass mir der Ḥâfīẓ nachschreibe?

als 200,000 Traditionen auswendig gewusst haben.¹ Viel Werth wurde auf die scrupulöse Treue im Bewahren der Texte gelegt und darauf, dass man selbst die geringfügigsten Momente derselben beobachte, z. B. dass man die Bindewörtchen wa und fa von einander unterscheide und nicht das eine überliedere, wenn man das andere gehört.² Aber schon sehr früh wurden solche Kleinigkeiten in der Textüberlieferung vernachlässigt. Solche Minutien bildeten sich mit dem Fortschritt der Traditionskunde als Fertigkeiten heraus, und waren den alten Zeiten, deren Lehrer sich mehr an den Inhalt hielten, als an das todte Wort, fremd. Die Vertheidiger der freieren Art der Ueberlieferung konnten sich auf Sufjân al-Thaurî berufen, der gesagt haben soll: „Wenn ich euch sage, dass ich so überliedere, wie ich es gehört habe, so nehmet dies nicht wörtlich, ich meine damit nur den Sinn“. Die anwachsende Masse des Traditionsstoffes machte es nicht lange möglich, allerseits die buchstäbliche Treue der Ueberlieferung obligatorisch zu fordern. Im IV. Jahrhundert wird constatirt, dass die meisten Huffâz hinsichtlich der textuellen Genauigkeit einer gewissen Freiheit Raum gaben und sich mit der Reproducirung des Inhaltes begnügen. Die Frage, ob ein mit inhaltlicher aber nicht mit wörtlicher Treue überliefertes Ḥadîth den Charakter eines correcten Ḥadîth beanspruchen dürfe (al-riwâja bil-maʿnâ) — welche bereits im III. Jahrhundert aufgeworfen worden war³ — wird immer mehr eine actuelle Frage der Traditionswissenschaft. Während man im III. Jahrhundert (Muslim) die Gültigkeit inhaltlicher Ueberlieferung noch mehrfach beschränkt hatte⁴ und dieselbe nur auf Fälle auszudehnen geneigt war, welche bald nachher als unbedenklich erklärt werden, stellt im IV. Jahrhundert Abû-l-Lejth al-Samarqandî (st. 383) die Frage noch immer als controvers dar, entscheidet sich aber mit Berufung auf die Thatsachen der ältesten Periode für die liberalere Ansicht.⁵ Und die letztere scheint es gewesen zu sein, welche in der Wirklichkeit zur Geltung kam.⁶ Die Sprachgelehrten haben infolge dieses Umstandes eine Scheu davor, überlieferte Ḥadîthtexte, da deren Wortlaut dem individuellen Einfluss des Ueberlieferers ausgesetzt ist, als sprachwissenschaftliches Beweismaterial zuzulassen; nur Ibn Mâlik macht eine Ausnahme von dieser Bedenklichkeit.⁷ Leute, von

1) Ṭab. Huff. XII, nr. 32.

2) *ibid.* IX, nr. 80.

3) vgl. Al-Tirmidî II, p. 335.

4) Muslim, Einleitung p. 23.

5) Bustân al-ʿârifîn (Marginalausgabe Kairo 1303), p. 12.

6) Die verschiedenen Meinungen findet man zusammengestellt bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 48^b ff.

7) Chizânat al-adab I, p. 5—8.

denen man, wie von Ibn Bakîr al-Baġdâdî (st. 388) oder von Abû-l-chejr al-Işfahânî (st. 568), rühmen konnte, dass sie ausser den Texten (mutûn) auch die Isnâdkette aus dem Gedächtniss pünktlich herzusagen im Stande sind,¹ werden immer seltner. Im X. Jahrhundert kann Al-Maḳḳarî (st. 1041) als letzten, der diese Fähigkeit besass, den andalusischen Gelehrten Abû 'Omar ibn 'Ât aus Xetiva (st. 609) nennen.²

Umsomehr fühlte man das Bedürfniss, das Aufzeichnen der Ḥadîthe als frommen Act darzustellen und für dasselbe religiöse Normen festzusetzen. Aus der Reihe derselben — unter denen sehr genaue Vorschriften über die Setzung der diakritischen Punkte und sonstiger Lesezeichen eine hervorragende Stelle haben — wollen wir nur einige erwähnen, welche die Richtung des religiösen Sinnes der Muhammedaner charakterisiren. Wenn ein Wort wie 'Abdallâh b. X. vorkommt, so muss man bestrebt sein, das Wort 'Abd auf dieselbe Zeile zu bringen, auf welcher das folgende Allâh geschrieben ist, damit nicht am Ende der einen Zeile das Wort 'Abd stehe und die folgende mit der blasphemisch aussehenden Gruppe beginne: Allâh b. X. Desgleichen müsse die Gruppe Rasûl allâh şallâ Allahû 'alejhi in derselben Zeile zusammenhängend geschrieben sein, damit nicht eine Zeile etwa mit den Worten beginne: Allâh ş. l. 'a. m.³

Aber man kann überaus häufig die Erfahrung machen, wie oft in Handschriften und Drucken gegen diese frommen Regeln gestündigt wird.

1) Ṭab. Ḥuff. XIII, nr. 19. XVI, nr. 14.

2) Al-Maḳḳarî I, p. 874, 10 v. u., vgl. seinen Zeitgenossen 'Izz al-dîn al-Muḳaddasî (st. 613) Ṭab. Ḥuff. XVIII, nr. 6.

3) Taḳrîb fol. 53^b ff.

Achtes Kapitel.

Die Hadîth-Literatur.

I.

Trotz der hervorragenden Stellung, welche die Momente des religiösen Lebens im Gemeinwesen des Islam einnehmen, sind es nicht diese religiösen Elemente, welche in der ersten Zeit der Entwicklung des muhammedanischen Reiches den Gang der Literatur bestimmen. Am Anfangspunkte der Literaturgeschichte des Islam steht — wir müssen da freilich vom Koran selbst absehen — nicht das religiöse, sondern ein nicht-kirchliches Schriftthum. Erst im II. Jahrhundert zeigen sich die Anfänge der kanonischen Literatur und in dieser Zeit gelingt es den alten Keimen, die für die Ausbildung derselben in der früher zurückgedrängten religiösen Gesellschaft vorhanden waren, ein gewisses Uebergewicht zu erlangen.

Die Gründe dieser Erscheinung liegen in der von einander verschiedenen Richtung der geistigen Strömungen der Umejjadenzeit einerseits und der 'Abbâsidenzeit andererseits. Dieselben Erscheinungen, welche den herrschenden Ton des höhern socialen und politischen Lebens erklären, sind es, welche den Wechsel der literarischen Bestrebungen beleuchten. Die umejjadische Herrschaft konnte in Folge des weltlichen Geistes, der sie durchdrang, mehr auf die Förderung weltlicher Literatur Einfluss üben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Sammlung der heidnischen Poesie unter dem Einfluss von Umejjadenfürsten ihren Anfang nahm.¹ Zumeist waren es historische Kenntnisse, welche in der ersten Periode des Schriftthums im Islam ermuthigt und gefördert wurden. Denken wir nur daran, was die muhammedanischen Literarhistoriker von der Thätigkeit des 'Abîd b. Sharija

1) Aḥmed ibn Abî Ṭâhir (st. 280) bei Rosen, Zapiski der archaeolog. Gesellschaft, St. Petersburg, III, p. 268, 13, vgl. Fihrist p. 91, 20; auch in der Materialsammlung, welche Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 201 Anm. 2 hinsichtlich der Anfänge der Aufzeichnung der altarabischen Poesie geliefert hat, sind einige Daten enthalten.

erzählen. Die Aufzeichnungen dieses Südarabers beschäftigen sich zwar viel mit biblischen Legenden und Erzählungen;¹ diese fallen aber für den Muhammedaner in das Gebiet des Ta'rih oder der Awâ'il, nicht in das Gebiet der religiösen, specifisch muhammedanischen Literatur. Nur die Sammlung von Daten über den Lebenslauf des Propheten verbindet diese Literatur mit den eigentlichen religiösen Interessen. Welcher Art dies beginnende Schriftthum des I. Jahrhunderts war, kann aus der Gegensätzlichkeit gefolgert werden, in welche dasselbe zu der literarischen Strömung der darauffolgenden Epoche gesetzt wird. Diesen Gegensatz beleuchtet die historische Notiz, dass Muḥammed b. Ishâk (st. 150) das Verdienst hatte, die Fürsten von der Beschäftigung mit Büchern, die zu nichts nützen, abgezogen und der Beschäftigung mit den Eroberungszügen des Propheten, seiner Sendung und dem Beginn der Weltschöpfung zugewendet zu haben.² Sofern diese Notiz auf Kenntniss wirklicher literarischer Verhältnisse beruht, können wir das Ueberwiegen des profanen Schriftthums vor Beginn der von religiösen Gesichtspunkten durchdrungenen Literatur voraussetzen.³

Allem Anschein nach wurde auch die der altarabischen Sinnesrichtung zumeist entsprechende gnomische Literatur viel gepflegt. Man zeichnete weise Sprüche in Ṣaḥifa's auf — die Philologen berichten, dass man dieselben mit dem besondern Namen maḡalla bezeichnet habe⁴ — welche wohl nur individuelle Sammlungen und nicht für den grossen literarischen Verkehr bestimmt waren. Mehrere Nachrichten geben uns einen Begriff von diesen Aufzeichnungen der Ḥikma's. Der in die heidnische Zeit zurückreichende huḏejlitische Dichter Ma'ḳil b. Chuwejlid führt am Schlusse einer Ḳaṣīde drei Weisheitssprüche an und leitet dieselben mit den Worten ein: „wie jener sagt, der die Schrift auf Pergament dictirt, während der Schreiber nachschreibt (. . . kamâ ḳâla mumlî-l-kitâbi fî-l-raḳḳi id chaṭṭahu-l-kâtibu).⁵

1) s. Th. I, p. 97 und 182, zu den angeführten Stellen: Ibn Ḳutejba, Muḥtalif al-ḥadîth p. 340 citirt aus dem Werke des südarabischen Genealogen (in der Hschr. ausdrücklich 'Ubejd vocalisirt) eine Nachricht über das Lebensalter des Loḳmân mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass solche Nachrichten des Isnâd entbehren. Abû Ḥan. Dînaw. p. 10, 1 citirt eine Nachricht über den Zusammenhang des Nimrod mit Ja'rub b. Ḳaḥṭân. Ag. XXI, p. 191, 4 ff. die Erklärung des historischen Anlasses zu einem altarabischen Sprichwort.

2) Abû Aḥmed b. 'Adî in Wüstenfeld's Einleitung zu Ibn Hishâm p. VIII.

3) vgl. Sprenger's Aufsatz über Kremer's Wâḳidî-ausgabe Journ. of Asiatic Soc. of Bengal 1856, p. 213.

4) Chizânat al-adab II, p. 11 oben (mit Bezug auf die Variante zu Nâb. 1: 24). Darauf gründet sich auch der Titel der Sprichwörtersammlung des Abû 'Ubejd (welcher selbst aus Kutub al-ḥikma citirt, Al-Mejdânî I, p. 329 penult.): Al-maḡalla; vgl. auch Fränkel, Aram. Fremdwörter im Arab. p. 247 Anm.

5) Huḏejl. 56: 15 ff.

Dies ist ein wichtiges Zeugniß für die Thatsache, dass man bereits in alter Zeit Weisheitssprüche aufzuzeichnen pflegte. „Imrân b. Ḥaṣîn erzählte einmal vom Propheten folgenden Ausspruch: ‘Die Bescheidenheit bringt nur Gutes’ (al-ḥajâ’ lâ ja’tî illâ biḥejrin). Da sagte Bashîr b. Ka’b: Es steht in der Ḥikma geschrieben: ‘Die Bescheidenheit ist mit Ernst, die Bescheidenheit ist mit Würde verbunden’ (inna mina-l-ḥajâ’i waḡâran, inna mina-l-ḥajâ’i sakînatân). Darauf sagte ‘Imrân: Ich mache dir Mittheilung im Namen des Propheten und du theilst mir mit, was in deiner Ṣaḥîfa steht“.¹ Mu’âwija I. hört eine witzige Entgegnung des ‘Adî b. Ḥatîm; da sagte er zu seinem Höfling Ḥabîb b. Maslama al-Fihri (st. 42): „Schreibe dies in dein Buch, denn es ist Ḥikma“.² In den alten Gedichten vorkommende weise Sprüche zählte man der Ḥikma bei;³ daher auch der dem Propheten zugeschriebene Spruch: inna mina-l-shî’ri ḥikmatân: „In der Poesie ist Ḥikma zu finden“.⁴ Vielleicht kann mit diesen Nachrichten das bei anderer Gelegenheit⁵ hervorgehobene Kitâb Banî Tamîm, aus welchem ein Weisheitsspruch angeführt wird, combinirt werden, sofern dies Kitâb nicht im allgemeinen den Dîwân der Poeten des Tamîmstammes bezeichnen soll. Die Tamîmiten waren durch ihre Weisheit bekannt; unter ihnen ragt durch Ḥikma und Ḥilm besonders Al-Aḥnaf b. Kejs hervor, in dessen Namen eine Reihe von Weisheitssprüchen angeführt wird;⁶ diesem Stamme gehört auch Aktham b. Ṣejfî an, einer der hervorragendsten ukamâ’ al-‘arab, „der viele Weisheitssprüche redete“,⁷ welche die Freigeister noch im III. Jahrhundert mit dem Koran concurriren liessen,⁸ ebenso wie nach dem Berichte muhamme-

1) B. Adab nr. 76.

2) Al-‘Iḡd III, p. 144 oben, vgl. Al-Maṣ’ûdî V, p. 18 penult.

3) Aḡ. XI, p. 135, 5. Al-Aṣma’î sagt von einem Vers des Suwejd b. Abî Kâhil, dass ihn die Araber ta’udduhâ min ḥikamihâ, ibid. p. 171, 18, vgl. ibid. p. 44, 12 ein Vers des Afwah: min ḥikmat al-‘arab wa’âdâbihâ.

4) Al-Maṣ’ûdî IV, p. 169 penult. Aḡ. XXI, p. 49, 17 wo statt laḡukman wohl laḡikaman zu lesen ist. Man vgl. noch Aḡ. XI, p. 80, 19.

5) ZDMG. XXXII, p. 355, zu dem dort angeführten Weisheitsspruch (welches sich auch Sejf al-daula angeeignet hat, Jatîmat al-dahr I, p. 30, 9) ist aus alter Zeit zu vgl. Zuhejr 8: 2 washarru manîḡatin ‘asbun mu’âru, bei Al-Damîrî (s. v. al-tejs) I, p. 208, 8 von einem anonymen Dichter mit der Variante: tejsun mu’âru angeführt. Shaddâd al-‘Absî rühmt von seinem Pferd: lâ tarûdu walâ tu’âru, Aḡ. XVI, p. 32, 6 v. u. vgl. Ḥam. p. 101, v. 4.

6) Al-Ḥuṣrî II, p. 261—68, vgl. Al-Mejdânî II, p. 227 zu dem Sprichwort min ḡusn usw. 7) Ibn Durejd p. 127, 17 lahu kalâm kathîr fî-l-ḡikma.

8) Ibn al-Ġauzî in den Additam. zu Ibn Challikân ed. Wüstenfeld p. 5. Abû-l-Maḡâsin II, p. 184, 10, Ibn al-Rîwandî, Sohn eines zum Islam übergetretenen Juden, der unter anderen ein Buch unter dem Titel „Zerschmetterter des Koran“ verfasste (s. Excuse und Anmerkungen).

danischer Historiker die Zeitgenossen des Muhammed die altarabische Weisheit dem Koran als mindestens ebenbürtig gegenüberzustellen versuchten.¹ Als letzten Ausläufer dieser gnomischen Literatur können wir eine „Sammlung von Aussprüchen des Chalifen Al-Manşûr“ betrachten, welche Al-Ġâhiz mit der Bemerkung erwähnt, dass diese Sammlung vielfach in den Händen der Abschreiber kursire und denselben wohlbekannt sei.²

Auch Fabeln über die Eroberungszüge des Islam wurden schon unter den Umejjaden im Zusammenhang mit Daten der Prophetenbiographie schriftlich niedergelegt und am Hofe gerne gelesen. Nach einem Bericht des Zuhri hätte der Chalif ‘Abd al-Malik ein solches Maġâzî-buch, das er in der Hand eines seiner Söhne sah, verbrennen lassen, ihn auf die Lectüre des Koran und auf die Beachtung der Sunna verweisend.³ Wenn auch der Text dieses Berichtes unverkennbar das Gepräge jener Kreise an sich trägt, in welchen man die unbeglaubigten Maġâzî zu Gunsten der authentisch empfohlenen Traditionen verpönte,⁴ so steht doch nichts im Wege, die Thatsache solcher Literatur in älterer Zeit zuzugestehen. Aber auch in jenen Kreisen, in welchen man sich durch Anforderungen des religiösen Lebens bestimmen liess, wurden Resultate zu Tage gefördert, welche die nächstfolgende Periode nicht als berechnete Producte des religiösen Geistes anerkennen mochte. Wenn wir bedenken, wie viel die Theologen der ‘abbâsidischen Epoche gegen das alte Tafsîr einzuwenden haben,⁵ so können wir uns einen Begriff von der Willkürlichkeit und der dem theologischen Geist zuwiderlaufenden Richtung machen, welche in der Koranerklärung vorherrscht haben mag. Sonst wäre es ja unbegreiflich, dass das Tafsîr auf eine Linie gestellt wird mit Dingen, welche den religiösen Strömungen ganz fremd gegenüberstehen.

Dieselbe Willkür herrschte auch auf dem Gebiete der Maġâzî älterer Zeit, welche wohl nur die Pflege volksthümlicher Legenden über die Er-

1) Al-Ṭabarî I, p. 1208, Al-Ja‘qûbî II, p. 37 (vgl. Sprenger I, p. 94), Suwejd b. al-Şâmit und die Maġallat Loġmân, dies letztere wird bei Ibn Hishâm p. 285, 3 mit hikmat Loġm. erklärt.

2) Bajân fol. 156^b.

3) Ansâb al-ashrâf p. 172.

4) Dem Imâm Ahmed wird der Ausspruch zugeschrieben: Drei Dinge haben keinen Grund (aşl): das (willkürliche, nicht auf Tradition gestützte) Tafsîr, die Malâhim und die Maġâzî, Al-Sujûṭî, Itqân II, p. 310. Unter Tafsîr (vor welchem gewarnt wird) verstand man in alter Zeit die willkürliche Interpretation. Al-Dârimî p. 61 „Man möge sich vor dem Tafsîr des Ḥadîth des Propheten ebenso hüten, wie man sich vor dem Tafsîr des Koran hütet“. Dabei dachte man wohl an ein Tafsîr vom Schlage der koranischen Erklärungen des Muġâtîl b. Sulejmân (st. 150), dessen willkürliche Erklärungen verpönt wurden, Tahdîb p. 574, Itqân II, p. 224.

5) s. vorige Anmerkung.

oberungszüge anstrebten. Denselben werden die auf angeblich richtigerer Tradition beruhenden geschichtlichen Erzählungen entgegengesetzt, welche gleichzeitig mit dem Hervortreten der religiösen Richtung jene zu verdrängen berufen sind. Im ersten Jahrhundert bereits sehen wir ‘Âmir b. Shuraḥîl al-Sha‘bî (starb im ersten Jahrzehnt des II. Jahrhunderts) sich eifrig mit Mağâzî-ḥadîthten beschäftigen, und Mâlik b. Anas weist auf die Mağâzî des Medînensers Mûsâ b. ‘Oḳba¹ (st. 141) als auf die correctesten Mağâzî hin.² Erst die Entwicklung der Traditionsdisciplin, welche auch diese Kapitel in ihren Bereich einbezog, liess in denselben jene Art von Kritik zur Geltung kommen, welche im allgemeinen auf den Befund der Ueberlieferungen angewendet wurde. In früherer Zeit hatten sie sich in üppiger volksthümlicher Weise ganz unabhängig von den Schullehren der Theologen, die ihnen nicht viel Vertrauen entgegenbrachten, entwickelt. Mit dem Ueberhandnehmen der religiösen Wissenschaft im Reiche der ‘Abbâsiden wendeten sich die Theologen von den in jenem Schriftthum vertretenen Kenntnissen, wie von unnützem profanem Unterhaltungsstoff ab.

Diese Gesinnung wird uns zum Theil durch die Berichte anschaulich, welche jene alte Literatur betreffen und von welchen wir soeben Beispiele sehen konnten. Andererseits leuchtet die Sinnesrichtung der Theologen der ‘abbâsidischen Zeit auch aus manchen anekdotenhaften Nachrichten über jene Zeit hervor. Nur eine möchten wir anführen. Abû Jûsuf, der Schüler des Abû Ḥanîfa, hat sich viel mit Mağâzî, Tafsîr und Ajjâm al-‘arab abgegeben.³ Darüber soll er manches Colleg seines Meisters Abû Ḥanîfa vernachlässigt haben. Da fragte ihn einmal der Lehrer, von dessen Vorlesungen er einige Tage lang weggeblieben war: Wer war denn eigentlich der Fahnen-träger des Goliath? Abû Jûsuf fand sich schnell zurecht. „Du bist Imâm“, sagte er, „und wenn du nicht zu witzeln aufhörst, so frage ich dich vor allen Menschen: Welche Schlacht wurde früher geschlagen, die bei Badr oder die bei Oḥod? Du wirst darauf nicht zu antworten wissen, und dies ist doch die elementarste historische Frage, die es giebt.“⁴ Diese Erzählung kann uns die Thatsache veranschaulichen, wie vornehm sich die Vertreter der Theologie, die sich mittlerweile in ihr casuistisches System ganz verstrickt hatten, auf historische Kenntnisse herabsahen.

1) Dieselben werden bei Gelegenheit einer dem Ibn Ishâḳ widersprechenden chronologischen Angabe erwähnt bei B. Mağâzî nr. 34. Es ist bemerkenswerth, dass die Mağâzî des Mûsâ b. ‘Oḳba noch Ende des IX. Jahrhunderts sich im literarischen Verkehr befanden. Asânîd al-muḥaddithîn I, fol. 142^a, vgl. auch Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 248, nr. 1554.

2) Ṭab. Ḥuff. III, nr. 11. IV, nr. 43.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 508, 7.

4) Al-Damîrî I, p. 176 (s. v. al-bağl) aus Ta‘rîḥ Bagdâd.

Es war die Zeit der Theologen gekommen. Im Schatten des mit dem Prophetenmantel bekleideten Herrschers gediehen — die zumeist durch Nicht-muhammedaner vertretene Uebersetzungsliteratur kann hierbei nicht in Betracht gezogen werden — die Subtilitäten der theologischen Gesetzwissenschaft und auch die profane Literatur konnte am besten nur in jener Form zur Geltung kommen, welche sich der Anforderung des theologischen Geschmacks anzubequemen wusste. Dies erklärt viele Eigenthümlichkeiten der historischen Literatur dieser Zeit, von welchen sich nur wenige originelle Köpfe freizumachen wussten.

Dies war auch die Zeit, in welcher das religiöse Ḥadīth als Zweig der Literatur emporkam. Als solcher ist es die Frucht des religiösen Geistes jener Geschichtsepoche. Man geht jedoch von unrichtigen Gesichtspunkten aus, wenn man, wie dies zuweilen geschieht, die Meinung hegt, dass das Sammeln des Ḥadīth den Ausgangspunkt der gesetzwissenschaftlichen Literatur bildet und dass sich die codificirten Rechtsbücher und Compendien erst aus dem tiefem Studium und der praktischen Verarbeitung jener Quellen entwickeln. Die Thatsachen der Literaturgeschichte zeigen uns gerade den umgekehrten Entwicklungsgang dieses Schriftthums. Die eigentliche gesetzwissenschaftliche Literatur, welche das Resultat zusammenfassenden Denkens darstellt, geht hinsichtlich der Zeitfolge der Ḥadīthliteratur voraus. Die Werke des Abū Ḥanīfa und seiner Genossen und Schüler, Abū Jūsuf und Muḥammed al-Shejbānī, die Werke des Shāfi‘ī, die vielen alten Werke über die einzelnen Kapitel der Gesetzkunde, deren Titel man im betreffenden Hauptstück des Fihrist in grosser Fülle aufgezählt findet, gehen der eigentlichen Ḥadīthliteratur lange voraus; jene sind wirkliche Fikḥ-bücher. Man kann es denselben wohl anmerken, dass sie keiner Zeit angehören, in welcher man aus festgefügtten Principien sichere Resultate ableiten konnte; sie lassen uns fortwährend das Hin- und Her-tasten, den unsichern Gang des Anfängers sehen, — bieten sie doch vielfach Meinungsunterschiede innerhalb der Schule dar. Die Verfasser konnten noch nicht aus dem bequemen Materiale von gesammelten Traditionen wie aus etwas Gegebenem schöpfen, so wie dies den Fikḥ-gelehrten des III.—IV. Jahrhunderts möglich war, sondern, so weit sie Traditionen benutzen, müssen sie sich auf einzelne, von Fall zu Fall, ob nun aus mündlichen Quellen oder vorhandenen Ṣaḥīfa’s selbst aufgenommene und erlernte Mittheilungen stützen.

II.

Ueber die Anfänge der Ḥadīthsammlungen waren lange Zeit die merkwürdigsten Vorstellungen im Umlauf. Vieles von den grundlosen Voraussetzungen früherer Zeiten über die Entstehung der Ḥadīthsammlungen

ist der gebührenden Vergessenheit anheimgefallen und durch die auch in das grössere Publikum eindringende bessere Erkenntniss ersetzt. Aber eine dieser Schmuren darf schon aus dem Grunde erwähnt werden, um den innerhalb einiger Jahrzehnte zurückgelegten Fortschritt der Wissenschaft vor Augen zu stellen. Im Jahre 1848 liess ein französischer Orientalist das Werk der Traditionsentwicklung mit dem Chalifen Mu'âwija I. abschliessen. Jules David, der Historiker des muhammedanischen Syriens, legte den Sachverhalt — wir wissen nicht auf Grund von welcher Quelle — so dar, dass der Begründer der umejjadischen Dynastie dem Anwachsen der Sunna, welches schon so gewaltig gediehen war, dass das Pergament, worauf die Traditionen niedergeschrieben waren, zweihundert Kameellasten hätte ausmachen können, ein Ende zu machen sich entschloss. Er soll zu diesem Zweck zweihundert Theologen aus allen Theilen der muhammedanischen Welt nach Damaskus berufen haben; aus diesen wählte er die sechs intelligentesten und weisesten aus und soll ihnen aufgetragen haben, „die riesige Masse der Träumereien von zwei Generationen in die engsten Grenzen zurückzuleiten. Diese Gelehrten hätten dann auch mit grosser Gewissenhaftigkeit gearbeitet und die enorme Bibliothek, die sie zu bearbeiten hatten, auf sechs Bücher resumirt“. Zum Schluss soll dann der ganze Plunder (fatras), der übrig blieb, in den Baradâ-fluss geworfen worden sein.¹ Eine so naive Anschauung von der Art, wie und wann das Hadîthmaterial gesammelt wurde, passt ganz genau zu jener in früheren Zeiten gangbaren, aber auch heute noch oft wiederholten Ansicht, dass die Sunna hinsichtlich der Etymologie dieses Wortes und dem Wesen der Sache ein Seitenstück oder gar eine Nachahmung der jüdischen Mischnah sei.²

Aus einer muhammedanischen Quelle ist jene Fabel durchaus nicht geflossen, obwohl es bei muhammedanischen Schriftstellern nicht ausgeschlossen ist, dass der nicht eben sunnagläubige Begründer der umejjadischen Dynastie oder seine gleichgesinnten Nachfolger sich für die Hadîthe besonders interessiren.³ Aber man findet nirgends eine Spur von jenem Concil in Damaskus, sowie von dem Autodafé, dem der alte Plunder, der ja damals noch nicht existiren konnte, zum Opfer gefallen sei.

1) Syrie moderne (im L'Univers), Paris 1848, p. 104^b.

2) Ein Curiosum ganz besonderer Art hat noch 1881 Carl Nathanael Pischon in seinem Buche Der Einfluss des Islam auf das häusliche, sociale, politische Leben seiner Bekenner p. 2 zum Besten gegeben. Er redet von der „Sunnah, d. i. Tradition“ u. s. w. und von der „Haggudah, d. i. die Auslegung derselben durch ausgezeichnete muhammedanische Gelehrte“. Soll da vielleicht eine Verwechslung mit der jüdischen Haggâdâ zu Grunde liegen?

3) Wie z. B. in den Anekdoten, welche bei Sprenger, Mohammad p. LXXXIII Anm. berührt sind.

Das früheste Datum, welches uns muhammedanische Autoren bezüglich der Sammlung des Ḥadīth bieten, ist von Muḥammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî (st. 189), der von Mâlik b. Anas erfahren haben soll, dass ‘Omar II. dem Abû Bekr b. ‘Omar b. Ḥazm den Auftrag gegeben habe: „Siehe nach, was sich vom Ḥadīth des Propheten oder seiner Sunna, oder vom Ḥadīth des ‘Omar und von dergleichen vorfindet und schreibe es nieder; denn ich befürchte den Untergang der Wissenschaft und das Schwinden der ‘Ulamâ’ (durûs al-‘ilm waḍahâb al-‘ulamâ)“.¹ Dieser Bericht ist vielfach nachgeschrieben worden² und er dient der muhammedanischen Literaturgeschichte über das Ḥadīth vielfach als Ausgangspunkt;³ auch die moderne Literaturgeschichte hat ihm zuweilen historischen Charakter beigemessen.⁴ Wohl hören wir ja genug vom Sunna-eifer des ‘Omar II., durch welchen er gegenüber der Religionslosigkeit seiner Vorgänger eine neue Epoche in der Regierung des Islam einzuleiten bestrebt war. Auch von seinem Eifer hinsichtlich des Niederschreibens und Sammelns der Ḥadīthe haben wir in anderer Richtung die Nachricht, dass ‘Omar II. einzelne Gruppen von Traditionen, z. B. die durch ‘Amra bint ‘Ubejdallâh b. Ka‘b b. Mâlik (st. 106) aufbewahrten Ḥadīthe niederschreiben liess.⁵ Auch dem Ibn Shihâb al-Zuhrî soll der Chalife den Auftrag ertheilt haben, die Traditionen niederzuschreiben und nach Al-Sujûṭî (in seinem Kitâb al-awâ’il von älteren Autoritäten citirend) war diese Sammlung der erste Versuch in dieser Richtung (awwal man dawwana-l-ḥadīth Al-Zuhrî).⁶ Wir sehen hieraus, wie sich die verehrende Nachwelt bestrebt hat, den frommen Chalifen mit der Traditionsliteratur des Islam in enge Beziehungen zu setzen, so wie sie ihn auch hinsichtlich des Eifers, einzelne Aussprüche des Propheten in authentischer Form zu erhalten, den frommen Theologen nicht nachstehen liess.⁷

1) Al-Shejbânî’s Muwaṭṭa’ p. 389 Bâb iktitâb al-‘ilm, vgl. Sprenger, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal 1856, p. 322, nr. 69.

2) z. B. Al-Dârimî p. 68, dort findet sich noch eine andere Version, wonach ‘Omar II. dies Verlangen an die Ahl al-Madīna gerichtet habe. — Auch aus Al-Buchârî wird diese Nachricht angeführt; ich kann die Stelle leider nicht angeben.

3) Al-Zurḳânî I, p. 10, Al-Ḳaṣṭallânî I, p. 7 findet man die Stellen aus den historischen Werken zusammengestellt.

4) z. B. W. Muir, The life of Mahomet and history of Islam I, p. XXXII.

5) ZDMG. XII, p. 245.

6) s. die Citate in ‘Abd al-Ḥajj’s Einleitung zu Muw. Shejbânî p. 13. Ich glaube nicht, dass damit die kleine Sammlung von 2—300 Ḥadīthen, welche dem Al-Zuhrî zugeschrieben wird (Abû-l-Maḥâsin I, p. 309, 2) in Beziehung steht.

7) Al-Tirmidî II, p. 72 wird erzählt, dass der Chalife den Abû Salâm al-Ḥabashî aus weiter Ferne mittels des Barîd in die Residenz reisen liess, um unmittelbar aus seinem Munde (mushâfahatan) ein Ḥadīth zu hören, dessen Träger jener war.

Nichts destoweniger können wir in Anbetracht der Widersprüche, welche in den von verschiedenen Seiten in Verkehr gesetzten Angaben auftauchen, die Nachricht des Shejbânî bezüglich der Veranlassung systematischen Sammelns durch 'Omar II. nicht als Ausgangspunkt der Literatur nehmen. Die durch Abû Bekr al-Ḥazmî veranstaltete Arbeit wird in der Literatur nirgends erwähnt, und man hätte ja der Benutzung derselben nicht aus dem Wege gehen können, wenn eine solche Arbeit wirklich zu Stande gekommen wäre. Muhammedanische Theologen helfen sich dieser Erscheinung gegenüber mit der willkürlichen Annahme, dass 'Omar II. gestorben sei, ehe ihm die zu Ende geführte Arbeit des Abû Bekr ibn Ḥazm zugegangen wäre;¹ das Sammelwerk sei demnach nicht promulgirt worden und ist daher auch nicht in den religiösen Verkehr gedrungen. Wohl war Mâlik, beziehungsweise sein Gewährsmann Jahjâ b. Sa'îd (st. 143) in der Lage, authentische Nachrichten über die Thätigkeit des 'Omar II., der ein halbes Jahrhundert vor ihnen lebte, zu liefern. Aber gerade diese Mittheilung des Mâlik macht sich dadurch verdächtig, dass sie in keiner andern Muwaṭṭa'-version als eben nur in der des Shejbânî aufgeführt wird, aus welcher sie dann als vereinzelt Nachricht von den Gelehrten späterer Zeiten, welche einen sichern Ausgangspunkt der Ḥadîth-literatur gierig aufgriffen, propagirt wurde. Sie ist nichts anderes als der Ausdruck der guten Meinung, die man vom frommen Chalifen und seiner Liebe für die Sunna hegte.

Viel positiver treten andere Daten der muhammedanischen Literaturgeschichte bezüglich der Anfänge der Traditionsliteratur auf. Diese Daten anticipiren sogar, wie wir sehen werden, einen Schritt, welcher in dieser Literatur erst später vollzogen wurde, für die Charakteristik ihrer Entwicklungsstufe in diesem II. Jahrhundert. Es wird nämlich erzählt, dass Aḥmed ibn Ḥanbal den 'Abd al-Malik b. Ğurejġ (st. 150) im Ḥigâz und den Sa'îd b. Abî 'Arûba (st. 156) im 'Irâq als die ersten bezeichnet habe, welche das vorhandene Material nach Kapiteln anordneten.² Daraus haben nun die Literarhistoriker gefolgert — diese Angabe tritt uns fast in jedem spätern Buche dieser Art entgegen — dass die genannten muhammedanischen Theologen den Anfang der Ḥadîthsammlungen bezeichnen. Nun beruht aber diese Deutung der Nachricht des Aḥmed ibn Ḥanbal auf Missverständniß. Die Werke der beiden Theologen sind uns nicht erhalten geblieben und man kann im Urtheile über die Richtung und Tendenz derselben sich nicht auf

1) Al-Zurġânî I, p. 10 unten von Ibn 'Abd al-Razzâġ 'an Ibn Wahb im Namen des Mâlik.

2) Al-Nawawî, Tahdîb p. 787 (awwal man şannafa al-kutub), Tab. Ḥuff. V, nr. 9, vgl. Kremer, Südarab. Sage p. 15, Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache p. 397.

Texte berufen. Doch besitzen wir Andeutungen, aus welchen gefolgert werden kann, dass es sich bei den Arbeiten der beiden Gelehrten des II. Jahrhunderts nicht um Hadithsammlungen handeln könne. Vorerst erwähnen wir mit Bezug auf Ibn Abî 'Arûba¹ die Nachricht, dass derselbe „keine Aufzeichnung (kitâb) machte, sondern alle Traditionen, die er hörte, im Gedächtniss bewahrte“.² Dieser Bericht flösst uns begründeten Verdacht gegen die Correctheit der aus dem Berichte des Ibn Ḥanbal abgeleiteten literarhistorischen Thatsache ein. Insofern in jener Zeit von systematisch angelegten Werken die Rede sein kann, so sind es nicht Traditionssammlungen, sondern im Geiste jener Zeit Fikḥbücher, erste Versuche nach den Gesetzkapiteln angeordneter Codices, nicht ohne Verwendung des dahingehöri gen überlieferten Sunnamaterials.³ Solche gesetzwissenschaftliche Versuche, welche um jene Zeit nicht vereinzelt waren, nannte man Sunan; es wird in der Determination derselben ausdrücklich angegeben, dass sie nach Fikḥmaterien angeordnet waren,⁴ von einigen heisst es ausdrücklich: kitâb al-sunan fî-l-fikḥ.⁵ Dass die Werke des Ibn Ğurejġ und Ibn Abî 'Arûba dieser Klasse angehören, folgt aus der genauen Angabe ihres Inhaltes bei Ibn Abî-l-Nadîm.⁶ Diese Bücher werden also jene sein, mit Bezug auf welche Ahmed ibn Ḥanbal den genannten Gelehrten bahnbrechende Thätigkeit zuschreibt. Bei Ibn Abî-l-Nadîm finden wir allerdings auch noch ältere Sunanwerke dieser Art verzeichnet, z. B. — um nur eins zu nennen — ein Kitâb al-sunan fî-l-fikḥ von Makḥûl (st. 116).⁷

1) Dieser Sa'îd wurde übrigens von den Frommen nicht als vollgültige Autorität anerkannt, er soll sich zum Kadar bekannt haben; eine diesbezügliche Bemerkung des Sufjân b. 'Ujejna findet man bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 35^b. Dass Sa'îd rationalistische Neigungen hatte, erhellt auch daraus, dass er sich zum Träger des folgenden, völlig murġîtisch gedachten Hadîth hergab: „Wenn jemandes Seele den Körper verlässt, indem er frei von drei Dingen ist, so findet er Einlass ins Paradies; diese drei Dinge sind: der Hochmuth (al-kibar, dabei eine sinnlose Variante: al-kanz), Treulosigkeit an dem öffentlichen Schatz (al-ġulûl) und Schulden (dejn), Al-Tirmidî I, p. 298.

2) Ṭab. Ḥuff. V, nr. 19.

3) Dem 'irâkischen Richter Al-Ḥasan b. Zijâd al-Lu'lu'î (st. 204), welcher Schüler der hervorragendsten Genossen des Abû Ḥanîfa war, wird mit einiger Uebertreibung das Bekenntniss in den Mund gelegt, dass er von Ibn Ğurejġ (so muss gelesen werden) 12,000 Hadîthe gehört habe, deren die Gesetzgelehrten bedürfen, kulluhâ jaḥtâġu ilejhâ al-fukahâ'. Ibn Kṭlubugâ ed. Flügel p. 16, nr. 55.

4) Fihrist p. 225, 21 kitâb al-sunan wa-jaḥtawî 'alâ kutub al-fikḥ; 226, 16. 20. 25 ult. 227, 21.

5) Fihrist p. 227 ult. (Al-Auzâ'î) 228, 3. 5. 9, und aus späterer Zeit (III. Jhd.) p. 228, 17. 20. 229, 14. 17. 230, 5 20 (Al-Buchârî). 231, 15. 19. 23 u. a. m.

6) ibid. p. 226, 6. 227, 9.

7) ibid. p. 227, 23.

Solche Werke entsprachen dem Bedürfnisse jener Zeit, in welcher man im öffentlichen Staatsleben und in der Regierung begann, auf die der Sunna entsprechenden Rechtspflege und Verwaltung Gewicht zu legen und in welcher das Chalifat den Theologen Gutachten abforderte über das öffentliche Recht im Sinne der Religion. Da waren nicht referirende Ḥadithwerke, sondern Compendien, welche dem praktischen Bedürfnisse dienen sollten, ein Erforderniss der Zeit.

Aber es wäre nichts anderes als müßige Speculation, über Form, Inhalt und Geist von Werken weiter zu grübeln, von denen uns keine Zeile, aus denen uns kein Citat erhalten ist. Wohl ist uns aber ein grundlegendes Werk erhalten geblieben, welches ungefähr die Stufe darstellt, zu welcher die Entwicklung der gesetzwissenschaftlichen Literatur in jener Zeit angelangt war; wir meinen das Muwaṭṭa' des Mâlik b. Anas.

III.

Das Muwaṭṭa' kann nicht als das erste grosse traditionssammelnde Werk des Islam betrachtet werden. Als solches scheint es auch in der muhammedanischen Literatur nicht angesehen worden zu sein. Trotz des grossen unbestrittenen Ansehens, dessen es von seinem Erscheinen an bis zum heutigen Tage im Osten und Westen der muhammedanischen Welt genießt — hat man ja um die Entstehungsgeschichte desselben einen ganzen Kranz frommer Wunderlegenden geflochten —, trotz der grossen Pietät, mit welcher der Name des Verfassers, des grossen Imâm dâr al-ḥiġra, umgeben wird, kam es ursprünglich nicht als kanonisches Traditionswerk zur Geltung. Wir werden sehen, dass es — mit Ausnahme der maġribinischen Schulen — unter den später zu charakterisirenden „sechs Büchern“ keine Stelle hat. Nur durch die Pietät der Späteren, die den Ursprüngen nicht mehr nahe standen und den Drang fühlten, den Kreis der kanonischen Literatur auszudehnen, ist es hin und wieder in diese einbezogen worden.

In der That ist das Werk des Mâlik im eigentlichen Sinne keine Traditionssammlung, welche den Ṣaḥîḥen des nächsten Jahrhunderts an die Seite gestellt oder — vom literarhistorischen Gesichtspunkt aus — mit ihnen als Glied derselben Literaturgruppe erwähnt werden könnte. Es ist ein Corpus juris, kein Corpus traditionum. Wir haben hierbei nicht das quantitative Moment im Auge, dass sich das Muwaṭṭa' noch nicht auf alle jene Kapitel erstreckt, welche das inhaltliche Schema der Traditionssammlungen bilden, sondern nur den Zweck und die Anlage des Werkes. Es hat nicht den Zweck und ist nicht darauf angelegt, die gesunden Bestandtheile der in der muhammedanischen Welt im Umlauf befindlichen Traditionen zu sichten und in einer Sammlung zu vereinigen; sondern es

verfolgt die Absicht, das Gesetz und Recht, den Ritus und die Praxis der Religionsübung nach der im medinensischen Islam anerkannten *Iǧmāʿ*, nach der in Medina gangbaren Sunna zu veranschaulichen und für die in Schwankung befindlichen Dinge vom Standpunkte des *Iǧmāʿ* und der Sunna ein theoretisches Correctivum zu schaffen. Soweit es etwas mit den Traditionswerken gemein hat, ist es mehr auf die Sunna als auf *Ḥadīth* gerichtet. Zuweilen führt Mālik in einem Paragraphen nicht eine einzige Tradition an, sondern Fetwā's anerkannter Autoritäten in gegebenen oder casuistisch aufgeworfenen Fällen, um dann mit der Abgabe seiner eigenen übereinstimmenden Meinung und mit der Constatirung des medinensischen Usus und Consensus zu schliessen.¹ Ein Ueberlieferer aus der *Ḥadīth*-schule hätte nicht Fetwā's, sondern auf den Propheten zurückgeführte *Ḥadīth*e mitgetheilt.

Wir haben in einem frühern Abschnitt gesehen, welche Meinungsunterschiede in den verschiedenen Provinzen des muhammedanischen Reiches mit Bezug auf die elementarsten Fragen der gesetzlichen und religiösen Praxis Platz greifen konnten. Zu einer Zeit, in welcher das Leben nach der Sunna, die sunnagemässe Verwaltung im öffentlichen Leben zur Anerkennung und Würdigung kam, war es ein praktisches Interesse, inmitten der Krümmen widerstrebender Richtungen einen „geebneten Weg“ herzustellen, die Norm des Gesetzes authentisch festzusetzen. Der Medinenser Mālik wollte diesem Interesse mit Bezug auf die Praxis seiner *ḥiǧāzenischen* Heimath dienen. Und diese Absicht erreichte er nach zwei Richtungen. Erstlich sammelte er hinsichtlich der einzelnen Kapitel des gesetzlichen und rituellen Lebens die Documente der medinensischen Sunna; zweitens codificirte er auf Grund dieser Sunnadocumente oder in Ermanglung derselben auf Grund des Consensus (*iǧmāʿ*), der sich bis auf seine Zeit in seiner Heimath zur Geltung erhoben hatte, also auf Grund des *jus consuetudinis*, des Gewohnheitsgesetzes von Medina, das was in den einzelnen Fragen Rechtens ist. Dies *Iǧmāʿ* von Medina ist eine der Hauptsäulen seiner Festsetzungen und immerfort beruft er sich bei Feststellung von gesetzlichen Gepflogenheiten darauf, dass dieselben diejenige Gewohnheit oder Meinung darstellen, welche von den Gelehrten unserer Stadt allgemein anerkannt ist, oder worüber bei uns (*ʿindanā*) allgemeine Uebereinstimmung herrscht (*al-muǧtamaʿ ʿalejhi*).² Freilich kann es vorkommen, dass dies medinensische *Iǧmāʿ* im Widerspruche zu der in anderen Ländern verbreiteten Lehre und Praxis steht.³ Aber es ist ganz ausserhalb des Planes des *Muwattaʿ*, die Traditionen zu erwähnen oder zu prüfen, auf welche dieselbe

1) z. B. *Al-Muwattaʿ* III, p. 15. 26 unten und sehr oft.

2) z. B. II, p. 76, 365, 378. III, p. 16. IV, p. 53 u. a. m.

3) *Al-Nawawī* IV, p. 119.

sich beruft. Das traditionelle Material ist ihm nicht Zweck, sondern Mittel, und kommt nur insofern in Betracht, als es seinen praktischen Zwecken dienlich ist. Die Berücksichtigung des medînensischen Iǧmâc war in so vorwiegendem Maasse herrschender Gesichtspunkt des Mâlik, dass er sich nicht bedenkt, in Fällen, wo dasselbe im Widerstreit mit Traditionen steht, die er seinem Corpus als echt einverleibt, jenem den Vorzug zu geben.¹

Mâlik b. Anas ist also nicht blosser Sammler der Traditionen, sondern vielmehr und in erster Reihe Interpret derselben vom Gesichtspunkte der Praxis. Dies könnte an einer beträchtlichen Anzahl von Beispielen aus seinem Werke dargethan werden. Wir begnügen uns mit einem, das uns besonders charakteristisch scheint und dem Leser in das Wesen des Muwaţţâ' einen klaren Einblick bietet. Im II. Jahrhundert hatte sich im Islam noch keine bestimmte gesetzliche Praxis herausgebildet bezüglich der Frage, was mit einem Muhammedaner zu geschehen habe, der dem Islam untreu wird. Dies scheint klar gewesen zu sein, dass der Murtadd (Apostat) mit dem Tode bestraft werden müsse, aber keine Einhelligkeit herrscht darüber, ob man vorher Rückbekehrungsversuche (istitâba) vorzunehmen habe, bei deren Erfolg die Todesstrafe erlassen wird, oder aber ob die Todesstrafe ohne vorangegangene Istitâba zu verhängen sei. In der Praxis scheint bei der Behandlung solcher Apostaten das Meiste von der Willkür der Obrigkeit abhängig gewesen zu sein; und auch die Theorie schwankte vielfach in dieser Frage.² Diese Meinungsverschiedenheit drückt sich einigermaassen noch in den auseinandergelassenen Lehren der Mađâhib al-fikh aus, die man in den Ichtilâf-werken zusammengestellt findet. Die Theoretiker haben auch in dieser Frage ihre Spitzfindigkeit durch Herausfindung der verschiedenartigsten Distinctionen zur Geltung gebracht. 'Aţâ', ein mekkanischer Theologe (st. 115), macht einen Unterschied zwischen einem als Muhammedaner geborenen Apostaten (der wird ohne vorangegangenen Bekehrungsversuch getödtet) und zwischen einem Convertiten, der wieder abfällt (den muss man vorher zurückzubekehren versuchen).³ Die späteren Rechtslehrer haben in ihren Codices fast ausnahmslos die Istitâba als obligate Pflicht der Behörde den Apostaten gegenüber aufgestellt.

Aber es dauerte lange, bis es zu dieser Einhelligkeit kam.⁴ Im II. Jahrhundert war man weit entfernt von derselben. Abû Jûsuf schreibt in seinem

1) Al-Muwaţţâ' III, p. 95—96, vgl. oben p. 86 Anm. 2.

2) Die ältesten Meinungsverschiedenheiten sind in einem besondern Kapitel des Kitâb al-sijar al-kabîr von Al-Shejbânî behandelt, fol. 374 ff.

3) Al-Sha'ráni, Mizân II, p. 172. Raĥmat al-umma p. 138.

4) Das Verfahren in neuerer Zeit kann man aus Isabel Burton, The inner life of Syria etc. (London 1875) I, p. 180—203 ersehen.

juridisch-politischen Memorandum (s. oben p. 67) an Hārūn al-Rashīd, indem er die Meinungsverschiedenheit hinsichtlich des der Todesstrafe vorangehenden Bekehrungsversuches kennzeichnet: „Jeder führt für seine Meinung Traditionen an und schöpft Beweise aus denselben. Die Vertheidiger der bedingungslosen Todesstrafe führen den Ausspruch des Propheten an: man baddala dīnahū fa-ḳtulūhu, d. h. ‘wer seine Religion wechselt, den müsst ihr tödten’; die Vertheidiger der liberalern Ansicht führen den Ausspruch an: Es ist mir befohlen worden, die Leute zu bekämpfen, bis dass sie bekennen, dass es keinen Gott ausser Allāh giebt; thun sie dies, so ist ihr Gut und Blut in Sicherheit bei mir, Rechenschaft aber haben sie Allāh zu geben“.¹ Was gegen diese liberalere Auffassung zeugt, wird durch Interpretation zurechtgelegt. Auch die aus der ältern Chalifengeschichte pro und contra angeführten Daten beweisen die völlige Unentschiedenheit der Frage in der Lehre und Ausübung. Wen die Geschichte der Frage interessiert, kann das Material in dem betreffenden Kapitel des Abū Jūsuf geordnet finden. Uns kümmert hier nur der hierauf bezügliche Paragraph des Mālik b. Anas, dessen Fassung die ganze Methode dieses Theologen zeigen kann:

„Mālik von Zejd b. Aslam. Der Prophet hat gesagt: ‘Wer seine Religion wechselt, dessen Nacken müsst ihr schlagen’. Die Bedeutung der Worte des Propheten ist, wie uns scheint und Gott weiss es am besten: Wer den Islam verlässt und zu einer andern Religion — z. B. zu der der Zendīke oder zu einer andern ähnlichen — übergeht; solche Leute werden, wenn diese Apostasie von ihnen offenbar wird, getödtet. [Das Zendikthum besteht nämlich nicht in einem offenen Bekenntniss, sondern nur in geheimer Abtrünnigkeit vom wahren Glauben, bei äusserlicher Zugehörigkeit zu demselben.] Solchen Leuten gegenüber werden Bekehrungsversuche nicht angewendet, denn (die Aufrichtigkeit ihrer) Bekehrung kann nicht erkannt werden, da sie doch auch vorher im Geheimen Ungläubige waren, während sie öffentlich den Islam bekannten; ich denke nicht, dass man an solchen Bekehrungsversuche zu machen habe; ihr (bekennendes) Wort kann nicht angenommen werden. Jener aber, der ganz offen vom Islam zu einer andern Religion abfällt, den muss man erst zu bekehren versuchen; bekehrt er sich (so ist gut), wenn aber nicht, so wird er getödtet. Trifft es sich nun, dass Leute dies thun, so ist meine Meinung, dass sie zum Islam zurückgerufen werden sollen und dass man sie zu bekehren versuche; bekehren sie sich, so wird dies angenommen, bekehren sie sich nicht, so werden sie getödtet. Auch jene sind (im obigen Ausspruch des Propheten) nicht gemeint, die vom Judenthum zum Christenthum übertreten oder umgekehrt,² oder Bekenner anderer Religionen, welche die Religion, zu welcher sie gehören, mit einer andern vertauschen; es sei denn (dass sie) den Islam (verlassen). Wer aus dem Islam in eine andere Religion übertritt, und dies offen bekennt, der ist gemeint. Und Gott ist der Wissende“.³

1) Kitāb al-charāḡ p. 109 ff.

2) Denn auch die Ansicht hat sich ausgebildet, dass auch solche zu tödten seien nach dem Wortlaut: Wer seine Religion wechselt. vgl. Al-Nawawī: Arbaʿīn (Kairo 1277, Shāhīn) p. 30 zu Nr. 14.

3) Al-Muwaṭṭaʿ III, p. 197. Im Shejb. p. 368, wo der Apostatenparagraph vorkommt, fehlt dieses Stück und nur die hierauf folgende Tradition wird mit Muwaṭṭaʿ gleichlautend mitgetheilt.

Die Worte „wie uns scheint“ in dem soeben vorgelegten Paragraphen des Muwaṭṭa' führen uns auch auf ein anderes Moment der Charakteristik des Mâlik und seines Werkes. Allgemein herrscht die Ansicht, dass eben Mâlik der Gegner der im 'Irâk entwickelten sogen. speculativen Schule gewesen sei, in welcher die Berechtigung der opinio, oder wie sie selbst es nannten, des Ra'j vorherrschte; die Berechtigung des letztern soll eben Mâlik verpönt haben, und dies sei das Charakterzeichen seiner liğâze-nischen Schule im Unterschiede von der 'irâkischen Richtung. Die Betrachtung des Mâlik'schen Grundwerkes muss uns eines andern belehren.¹ M. hatte genug Ra'j-schule genossen,² um von der Unzulänglichkeit der historisch gegebenen Quellen für alle Erfordernisse des praktischen Lebens — und auf dieses hatte er es ja abgesehen — überzeugt werden zu können. Und darum fühlt er sich Autorität genug, in Fällen, wo er weder medînensische Tradition, noch medînensisches İgmâ' vorfindet, selbständig gesetzgeberisch einzugreifen. Er übt, mit einem Worte, Ra'j, und zwar so sehr, dass ihm hin und wieder Ta'arruḵ = Irakiziren zum Vorwurf gemacht wird.³ Dies stand den muhammedanischen Theologen fest, sie sprechen fortwährend von dem Ra'j Mâlik, ebenso wie sie vom Ra'j der 'Irâkier reden.⁴ Und in der That sind im Muwaṭṭa' nicht selten Stellen zu finden, in welchen der den Ra'j-leuten zum Vorwurf gemachte Terminus ra'ejtu: „mein Ra'j, meine selbständige Ansicht ist die und die“, angewendet wird, ebenso wie Mâlik von seinen Schülern mit dem von den Traditionisten arg verpönten und in den Ra'j-schulen geläufigen⁵ ara'ejta um sein eigenes Ra'j befragt wird.⁶

Aus allen diesen Momenten wird genügend ersichtlich, dass Mâlik b. Anas mit seinem Muwaṭṭa' kein eigentlicher Traditionssammler ist, obwohl sein Werk auch bezüglich der Ḥadîth-wissenschaft für den Specia-

1) vgl. Snouck Hurgronje in Lbl. für orient. Phil. 1884, p. 425.

2) vgl. oben p. 80.

3) Snouck Hurgronje a. a. O. Man vgl. für ta'arruḵ noch Al-Muwaṭṭa' IV, p. 38, 2, Zurḵ. III, p. 9.

4) z. B. Zâhiriten p. 20 Anm. 1. Ahmed b. Ḥanbal wurde gefragt: „Wessen Traditionen mögen nachgeschrieben und wessen Ra'j kann als Muster betrachtet werden?“. Darauf antwortete er: „Das Ḥadîth des Mâlik und das Ra'j des Mâlik“, Tahdîb p. 534, 3, Zurḵ. I, p. 4. Bei Ibn Bashkuwâl — wo übrigens gelegentlich der Charakteristik der theologischen Richtung Ra'j und Ḥadîth einander strenge entgegengesetzt werden, z. B. ed. Codera p. 25, 4 — findet man auf Schritt und Tritt Ra'j Mâlik, vgl. auch Ibn Mu'în in Ṭab. Ḥuff. nr. 47, Tahdîb p. 374, 12 lam jakun şâhib ḥadîth wakâna şâhib ra'j Mâlik.

5) Sehr bemerkenswerthe Stellen für die casuistische Natur dieser Frageformel: Abû Jûsuf, Kitâb al-charâğ p. 36, Al-Muwaṭṭa' III, p. 199.

6) Al-Muwaṭṭa' II, p. 330.

listen hervorragendes Interesse bietet und eine nicht genügend zu schätzende Handhabe für historisch-kritische Forschungen liefert.¹ Aber diese zu bieten, ist nicht der Zweck des Verfassers. Er selbst veranschaulicht für seine praktischen Ziele die im Dienste derselben verwendeten Materialien, nach den zu seiner Zeit in Medīna gangbaren und anerkannten Versionen. Die Scrupel der Traditionsforscher der spätern strengern Schule beunruhigen ihn daher noch nicht. Eine regelrechte Isnād-kette wird noch nicht als unerlässliches Erforderniss aufgestellt; fast ein Drittel der von Mālik verarbeiteten Aussprüche ist mursal oder gar maḳtū^c, d. h. sie reichen nicht bis auf den Propheten zurück, sondern die Reihe endet bei dem Namen eines Genossen, oder die Glieder der bis zum Propheten reichenden Kette sind nicht genug fest und nicht in fortlaufender Unmittelbarkeit an einander geschlossen:² „Hadīthe ohne Zaum und Zügel“ (bilā chiṭām waʿazimma), wie die Kritiker solche nennen.³

Ganz unbedenklich wendet Mālik die Marāsīl als Quellen des Gesetzes an.⁴ Es war ihm nur um Documentirung der Sunna, noch nicht um die Kritik der Form zu thun.⁵ Er sucht demnach auch nicht sehr nach der Beglaubigung derselben durch Parallelversionen. Dem Traditionensammler der Schule war es darum zu thun, dieselbe Tradition nach verschiedenen Wegen (ṭuruḳ) zu übermitteln; sie erschien ihm erst dann von Werth, wenn er sie nach vielen Ṭuruḳ zu veranschaulichen im Stande war. Jahjā b. Muʿīn (st. 233) liess jedes Hadīth abseits liegen, das ihm nicht wenigstens nach dreissig Isnād-versionen vorlag;⁶ Mālik begnügte sich füglich mit einer einzigen. Daher begegnen wir bei ihm auch Aussprüchen, die in keiner der späteren

1) Für diese Forschungen müsste neben dem Muwaṭṭaʾ auf die bei Abū Jūsuf (Kitāb al-charāḡ), Al-Shejbānī (Kitāb al-sijar) und anderen Schriftstellern des II. Jahrhunderts vorkommenden Traditionen zurückgegangen werden; eine kritische Vergleichung derselben mit dem Bestande in den Sammelwerken der nächsten Periode wäre für die Entwicklungsgeschichte des Islam sehr fruchtbar.

2) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 73 findet man ein Beispiel.

3) Al-Tirmidī II, p. 338, 21.

4) Muslim, Einleitung p. 64 wal-mursal fī aṣl ḳaulinā waḳaul ahl al-ʿilm bil-achbār lejsa biḡgātin (dazu vgl. den Commentar von Al-Nawawī und Tahdīb p. 285). Diese Streitfrage ist behandelt bei Chaṭīb Baḡdādī fol. 105^b.

5) Die Gesamtzahl der Traditionen des Muwaṭṭaʾ ist nach den verschiedenen Recensionen schwankend; sie beträgt ± 1720 ; davon sind nur 600 mit Isnāden versehen, die bis zum Propheten hinaufreichen, 222 sind mursal, 613 sind mauḳūf und 285 reichen nicht bis zum Propheten, sondern nur bis zu „Genossen“ oder „Nachfolgern“. Wir schöpfen diese Zählung aus muhammedanischen Quellen (Al-Zurḳānī I, p. 8) und übernehmen sie auf Treu und Glauben; es lohnte sich nicht, der Pünktlichkeit dieser Angaben zählend nachzugehen.

6) Tahdīb p. 629, 13. Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 17.

kanonischen Sammlungen Aufnahme fanden.¹ Da er ausschliesslich die Erfordernisse des gesetzlichen Lebens im Auge hatte, so hat er ferner auf Traditionen, die nur historische Belehrung enthalten, und bezögen sie sich auch auf die Biographie des Propheten, gar kein Gewicht gelegt, es sei denn, dass aus solchen Nachrichten gesetzliche Folgerungen abzuleiten sind. Dies ist später als grosses Verdienst seiner Richtung hervorgehoben worden, im Verhältniss zu jenen emsigen Forschern, die schon in der alten Epoche der Traditionswissenschaft allerlei kleinliches Zeug mit Bezug auf die Prophetenbiographie sammelten, aus dessen Inhalt den dogmatischen Gelehrten zuweilen grosse Verlegenheit erfolgte.²

Es ist also in erster Reihe die Verwendung der Traditionen, welche dem Werke des Mâlik seinen Charakter giebt. Und damit bezeichnet er einen Uebergang zwischen den zwei Endpunkten, welche die Entwicklung der gesetzlichen Literatur vom II. und III. Jahrhundert begrenzen. Der Ausgangspunkt der Literatur ist das blosse Fiḡh. Mâlik bahnte mit dem grossen Einfluss, den er der Beachtung des traditionellen Materials zuwendet, die folgende Periode an. Und dass er diesen Uebergang nicht ohne bewusste Absicht anbahnte, dass er das blosse positive Recht durch historische und documentarische Begründung zu ergänzen bestrebt war, dies zeigt uns sein Verhältniss zu einem gleichzeitigen literarischen Unternehmen, zu welchem das seinige in Concurrenz treten sollte. Nach Ibn 'Abd al-barr wäre 'Abd al-'Azîz b. 'Abdallâh b. Abî Salma al-Mâgashûn (st. in Bagdâd 164) der erste gewesen, welcher die Lehre der muhammedanischen Theologen in Medîna in einem Codex zusammenfasste; es wurde in demselben nur die Lehre, das Gesetz nach dem medînensischen Consensus vorgetragen, ohne die Traditionen anzuführen, welche als Stütze der Lehre dienen können. Diese Methode gefiel dem Zeitgenossen Mâlik nicht, und der Gedanke, das Werk des Mâgashûn durch einen Codex zu ersetzen, der auch die traditionellen Quellen der medînensischen Lehren enthalte, war ihm eine Anregung mehr, die ihn zur Abfassung des Muwaṭṭa' nōthigte.

Er war aber unter seinen Zeitgenossen mit dieser Bestrebung nicht vereinzelt. Wie sehr die Abfassung eines solchen Codex ein tiefgefühltes Bedürfniss der Zeit war, zeigt der Umstand, dass, als sich Mâlik anschickte, sein Muwaṭṭa' zu redigiren, noch viele andere seiner medînensischen Collegen an die Abfassung ähnlicher Werke gingen. Voll Vertrauen zum Erfolg seiner Arbeit und voll Selbstbewusstsein hinsichtlich der Berechtigung derselben soll Mâlik angesichts seiner Rivalen die dauernde Anerkennung seiner

1) vgl. Ibn 'Abd al-Barr bei Al-Zurḡânî II, p. 139.

2) Kâḡî 'Ijâd, Al-Shifâ II, p. 240.

eigenen Leistung bei der Nachwelt vorausgesehen haben. Und in der That rechtfertigte der Erfolg das Selbstvertrauen Mâlik's. Denn die Concurrenz-Muwaţţa's verschwanden aus dem Verkehr „als ob sie in Brunnen hineingefallen wären“.¹ Unseres Wissens werden in den Quellen dieses Zweiges der arabischen Literaturgeschichte drei Werke erwähnt, die in die Reihe jener gleichzeitigen Muwaţţa's zu gehören scheinen. Eines ist vom medinensischen Gelehrten Ibrâhîm b. Muḥammed al-Aslamî (st. 184) verfasst und soll an Umfang das Werk des Mâlik bedeutend überragt haben.² Ein anderes ist von 'Abd allâh b. Wabh al-Fîhrî (st. 197); das Muwaţţa'-werk dieses Gelehrten³ erschien nach der Veröffentlichung des Buches von Mâlik, in demselben werden Belehrungen erwähnt, die der Verfasser von Mâlik holte.⁴ Letzterer sagte mit Bezug auf die beiden Werke: Bleiben wird, was zur Ehre Gottes gearbeitet wurde. „In der That — so fügt Abû Mûsa Muḥammed al-Işfahânî (st. 581) hinzu — ist Mâliks Buch wie die Sonne an Glanz und Verbreitung, wenige aber kennen mehr Ibn Wabh's Werk, das heute nur noch sehr selten zu finden ist“.⁵ Endlich fand ich ein Muwaţţa' erwähnt⁶ vom medinensischen Gelehrten Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmân b. Abî Dîb al-Âmirî (st. 120 in Kûfa); er gehörte zum Hörerkreis des Zuhrî. Man stellte ihn höher als Mâlik, nur mit dem Vorwurfe, dass er hinsichtlich seiner Gewährsmänner sehr leichtgläubig war.⁷

IV.

Ausser den oben erwähnten Muwaţţa'-werken hören wir noch von verschiedenen Bücheraufschriften, in denen der Name des Werkes von Mâlik b. Anas vorkommt, z. B. Muwaţţa' Abî-l-Kâsim, Muwaţţa' Abî Muş'ab u. s. w. Man muss sich hüten, dieselben für selbständige Muwaţţa'-schriften zu halten und etwa in dieselbe Reihe zu stellen, welcher die am Schlusse des vorigen Abschnittes erwähnten Werke angehören.

1) Al-Zurḡânî, Einleitung p. 8.

2) Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 2. Dazu schrieb noch im VI. Jahrhundert einen Commentar Abû Bekr ibn al-'Arabî (st. 546), Ḥ. Ch. VI, p. 265.

3) Beispiele bei Al-Zurḡânî IV, p. 61. 119.

4) Dies Werk ist nicht zu verwechseln mit der Muwaţţa'-recension desselben Ibn Wabh, welche in der Liste des Muḥammed 'Abd al-Ḥajj (s. nächsten Abschnitt) unter nr. 2 (p. 19 oben) erwähnt und beschrieben ist. Das im Text erwähnte Werk ist vielleicht identisch mit dem Kitâb al-gâmi' des Ibn Wabh.

5) Pusey im Oxforder Handschriftenkatalog p. 381. Das Buch des Ibn Wabh wurde vom Kâḏî 'Ijâḏ benutzt, z. B. bei Al-Kaşṭallânî IV, p. 232. Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 52 erwähnt dieses Muwaţţa' nicht unter den Werken des Ibn Wabh.

6) Al-Zurḡânî I, p. 16, 10 v. u.

7) Ṭab. Ḥuff. V, nr. 27, ohne Erwähnung eines Muwaţţa'-werkes.

Man gewinnt eine recht ungünstige Vorstellung von der Zuverlässigkeit der muhammedanischen Ueberlieferung im II. Jahrhundert, wenn man in Betracht zieht, dass die Versionen, in welchen verschiedene Gewährsmänner, alle direkt und unmittelbar im Namen des Mâlik, dies Muwaţţâ'-werk überliefern, von einander sowohl in Hinsicht auf den Textbestand und Inhalt, als auch hinsichtlich der äussern Anlage und Anordnung so grundverschieden sind, dass man der Versuchung ausgesetzt ist, dieselben als von einander verschiedene, keineswegs identische Schriften zu betrachten. Wenn man die Berichte in Betracht zieht, die uns über die verschiedenen Muwaţţâ'-versionen zur Verfügung stehen, andererseits die beiden noch heute mit vollem Text zugänglichen Versionen mit einander vergleicht, wird man in dem Glauben daran stark erschüttert, dass Mâlik b. Anas in der Ueberlieferung des Muwaţţâ' einen festgesetzten Text, ob nun in mündlicher Weise oder durch Munâwala (p. 189) zum Gegenstand der Verbreitung gemacht habe. In diesem Falle könnten ja zwei Versionen desselben Buches von einander nicht so gründlich verschieden sein. Man ist vielmehr geneigt, den Mittheilungen Glauben zu schenken, aus welchen ersichtlich ist, dass Mâlik b. Anas die ihm vorgelegten Muwaţţâ'-texte in der sorglosesten Weise authenticirte. Darüber werden verschiedene Nachrichten verbreitet. Der Text des Buches wird aus Exemplaren der Beflissenen dem Mâlik vorgelesen, der hört die vorgelesenen Texte an, macht hin und wieder eine verbessernde Bemerkung und giebt die Erlaubniss, den angehörten Text als von ihm stammend weiter zu verbreiten.¹ Diese Art liesse noch einige Controle des Textes zu. Aber wir erfahren auch Folgendes. Es kommt jemand in Mâlik's Auditorium, zieht ein Manuscript aus den Falten seiner Kleider hervor. „Dies ist dein Muwaţţâ', o Abû 'Abdallâh, das ich abgeschrieben und collationirt habe; gieb mir die Erlaubniss (igâza), es weiter fortzupflanzen“. „Du hast dieselbe und du darfst dich bei der Verbreitung deines Textes der Formel bedienen: Mâlik hat mir mitgetheilt, M. hat mir berichtet“.² Wenn nun der Verfasser die verschiedensten Exemplare seines Werkes unbesehen authenticirte, so ist es leicht begreiflich, dass nicht alles, was man als Muwaţţâ' verbreitete, einander vollends gleichlautend war.

Die gangbare Version des Muwaţţâ'-codex, welche wir die Vulgata desselben nennen können, ist jene, welche auf den andalusischen Theologen und Agitator Jahġġâ b. Jahġġâ al-Maşmûdî³ (st. 234), den Schüler des Mâlik,

1) Chaţîb Baġdâdî fol. 84^b und noch sehr oft zum Beweise dessen, dass das sogen. 'ard oder 'irâġ eine ebenso gültige Art der Mittheilung ist, wie der unmittelbar mündliche Vortrag des Lehrers.

2) *ibid.* fol. 91^a.

3) vgl. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien I, p. 282 ff.

zurückgeht; diese hat sich im wissenschaftlichen Verkehr zu erhalten gewusst, ist am häufigsten commentirt worden, und diese ist es auch, welche orientalische und occidentalische Gelehrte im Auge haben, wenn sie vom Muwaṭṭa' sprechen. Man nennt diese Version: Muw. Jahjâ. Aber ausser dieser Version des Mâlik'schen Corpus juris sind noch andere erhalten, welche auf andere Autoritäten zurückgeführt sind, die das Muwaṭṭa' von Mâlik übernahmen. Im Ganzen giebt es fünfzehn solcher Versionen, welche in dem bald zu erwähnenden Werke des 'Abd al-Ḥajj aufgezählt sind.¹ Wenn man sich einen Begriff von der Verschiedenheit derselben untereinander und von der Vulgata des Jahjâ b. Jahjâ bilden will, so möge man z. B. beachten, dass in der auf Abû Muṣ'ab al-Zuhrî (einen medînensischen Theologen, st. 242) zurückgeführten Version (bei 'Abd al-Ḥajj nr. 9) ungefähr hundert Traditionen erwähnt sind, die in keiner der anderen vorkommen, trotzdem jede einzelne der letzteren wieder im Vergleich mit den übrigen Recensionen Ueberschüsse und Mängel aufweist. Fast keine einzige stimmt mit einer andern bezüglich des Anfanges, und wenn wir — wie dies zuweilen vorkommt — Citaten aus dem Muwaṭṭa' begegnen, die wir aus der Vulgata nicht bestätigen können, so dürfen wir voraussetzen, dass sie möglicherweise einer der anderen Recensionen entnommen sind.²

So gab es denn 15 Archetypen des Muwaṭṭa',³ von welchen es vornehmlich dem Muw. Jahjâ gelungen ist, im wissenschaftlichen Leben und im praktischen Gebrauch zur Geltung zu kommen.⁵ Von den übrigen Recensionen, welche unter den gelehrten Muhammedanern neben der Jahjâ'schen Version lange Zeit Gegenstand des Studiums bildeten,⁴ ist uns eine zugänglich geworden. Dieselbe ist unter dem Namen Muw. Muḥammed

1) p. 18—21, da sind allerdings 16 aufgezählt, aber die letzte Nummer ist keine eigentliche Muwaṭṭa'-recension, sondern ein Musnad aus demselben (vgl. unten p. 228), vgl. über die verschiedenen Recensionen auch II. Ch. VI, p. 267.

2) Nicht alle Versionen fanden gleiche Verbreitung; es waren nur ungefähr 5, welche Gegenstand des Studiums in Spanien bildeten, wo man im III.—IV. Jahrhundert das Muwaṭṭa' als religiöses Grundwerk studirte. Aus dem Index zum Ibn Bashkuwâl ed. Codera kann man ersehen, welches diese Versionen waren. Statt Muw. Al-Ḳa'bî ist sowohl im Index, als auch im Text dieser mit seltener Sorglosigkeit angefertigten Edition immer Al-Ḳa'nabî (st. 221 in Mekka) zu lesen.

3) In das Reich der Fabel gehört wohl das alte Muwaṭṭa'-exemplar der Schatzkammer in Aegypten (chizânat al-Miṣrijjîna), welches den Text enthielt, den der Chalife Hârûn mit seinen beiden Prinzen bei Mâlik hörte; bei Al-Sujûtî, Ta'rîch al-chulafâ' p. 115, 21.

4) Eifrige Traditionsbeflissene studiren das Buch nach verschiedenen Versionen. Die biographischen Werke bieten hierfür viele Beispiele; ich will nur eines als Specimen erwähnen. Ibn al-Abbâr ed. Codera p. 268 s. v. 'Abd al-Ġanî b. Mekkî (st. 556) Muw. Jahjâ . . . wa Muw. ibn Bukejr.

bekannt und ist jene Recension des Werkes, die der berühmte Schüler des Abû Ḥanîfa, Muhammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî, welcher mehr als drei Jahre hindurch in Medîna lebte und die Vorträge des Mâlik hörte, von dem Werke des letztern überliefert hat. Dieselbe deckt sich in vielen Fällen nicht mit der Jahjâ'schen Recensionen, von der sie auch hinsichtlich der Kapiteleinteilung grundverschieden ist. Einige der Shejbânîschen Kapitel finden sich in der Vulgata gar nicht vor und umgekehrt. Wir haben bereits an zwei Stellen dieser Abhandlung Gelegenheit gehabt, auf Muwaṭṭa'-mittheilungen hinzuweisen, die sich nur in der Shejbânîschen Recension finden, in der Vulgata des Jahjâ aber nicht vorkommen (p. 179 Anm. 5; p. 211). Die Shejbânî-Recension ist im Ganzen weniger umfangreich¹ als die des Jahjâ; das bearbeitete Traditionsmateriel ist geringer. Dabei hat Al-Shejbânî fast jedem Kapitel eine Epikrisis hinzugefügt, in welcher er unter den Worten: *ḵâla Muḥammed* mittheilt, ob die Lehre, die im vorangehenden Kapitel gegeben wird, nach seinem eigenen gesetzwissenschaftlichen System und nach der Lehre des Abû Ḥanîfa Geltung habe oder nicht. Zum grossen Theile werden auch die Traditionen angeführt, auf welche sich die gegentheiligen Meinungen stützen; diese vergleichenden Zusätze sind zuweilen sehr umfangreich.² Es kann hieraus erhellen, dass die Recension Shejb. von diesem Gesichtspunkte zugleich eine Bearbeitung und kritische Weiterentwicklung des Mâlik'schen Werkes enthält.

Ausser mehreren Handschriften des Muw. Muḥammed³ ist uns dasselbe auch in lithographischen Vervielfältigungen indischer Herkunft zugänglich. Es liegen mir drei verschiedene lithographische Ausgaben des Buches vor, zwei aus Ludhiâna⁴ und eine Lucknow,⁵ von dem gelehrten

1) Innerhalb der einzelnen Bücher sind weniger Paragraphen, z. B. das Buch über die Eheschliessung hat bei Muwaṭṭa' III, p. 1 ff. 22 Kapitel, bei Shejb. p. 237—248 nur 16; dabei vereinigt Muw. in zwei Sammelkapiteln (*ġâmî*) mehrere Fragen, die bei Shejb. in je besonderen Paragraphen zerstreut sind.

2) Die umfangreichsten Zusätze finden sich zu *Bâb al-ḵirâ'at fî-l-ṣalât chalf al-imâm*, Shejb. p. 90—100 = Muw. I, 158—162.

3) Katalog der arab. Handschr. des British Museums p. 718^b, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 44, nr. 1144, Kairoer Katalog I, p. 328 f. Es ist interessant zu sehen, dass der muhammedanische Katalogist nicht weiss, dass dies nur eine Recension des Mâlik'schen Muwaṭṭa' ist; er charakterisirt das Buch in folgenden Worten: „Der Verfasser schreibt darin im Sinne des Maḥab Mâlik und beantwortet die Einwürfe der Gegner“. während doch viele Hinzufügungen (in den Schlussbemerkungen) in ḥanafitischem Sinne eben gegen den Text des Mâlik gerichtet sind.

4) Eine in lex. 8° aus dem Jahre 1291/2 (Muḥammed 'Abd al-Karîm'sche Officin), 200 pp., mit kurzen wörterklärenden Marginalglossen; die andere in 8° aus dem Jahre 1292 (*Maṭba' Raḥîmî*), 270 und 8 pp., mit noch kargerem Randbemerkungen.

5) gr. 4° aus dem Jahre 1297 (Officin des Muḥammed Chân Muṣṭafâ), 412 pp.

Muḥammed 'Abd al-Ḥajj besorgte, mit einer sehr eingehenden und vielseitigen Einleitung und einem weitläufigen Commentar versehene Ausgabe. Man kann voraussetzen, dass der gelehrte Orientale in subjectiver Befangenheit für den Gegenstand seines Studiums alle möglichen Argumente aufhäuft, um nachzuweisen, dass die Shejbânîsche Recension authentischer und werthvoller sei, als das Muwaṭṭa' Jahjâ. Dem europäischen Forscher imponiren freilich die scholastischen Argumente des muhammedanischen Gelehrten wenig.

Das Verhältniss der beiden Recensionen zu einander könnte am besten durch die Nebeneinanderstellung der aufeinanderfolgenden Paragraphenüberschriften ersichtlich gemacht werden. Dies würde zu weit führen und darum beschränken wir uns bloss darauf, zwei Abschnitte nach beiden Recensionen herauszugreifen, um durch Gegeneinanderstellung derselben die Art und Weise zu beleuchten, in welcher Al-Shejbânî zum Commentator und Beurtheiler seines Textes wurde.

Al-Muwaṭṭa' II, p. 19. Das Stehen (al-wuḳūf) vor den Leichenzügen und das Sitzen auf den Grabesorten.

Mâlik von^a Jahjâ b. Sa'îd von Wâḳid *b 'Amr' b. Sa'd b. Mu'âd^c von Nâfi' b. Ġubejr b. Muḥim von Mas'ûd^d b. al-Ḥakam von 'Alî b. Abî Ṭâlib: Der Prophet pflegte vor den Leichenzügen^e aufzustehen.

[Dies Ḥadîth wird Muw. Jahjâ in einem andern Kapitel mit ganz verschiedenem — auf 'Omar b. 'Abd al-'Azîz zurückreichendem — Isnâd als „das letzte, was der Prophet gesprochen“, angeführt, IV, p. 71.]

a) und Christen. b) † es mögen nicht zwei Dîn's im Lande der Araber verbleiben.

Al-Shejbânî p. 162. Das Aufstehen (al-ḳijâm) vor dem Leichenzuge.

a) es hat uns berichtet. b) fehlt. c) † Al-Anṣârî. d) Mu'awwid. e) Singular.

Muhammed sagt: Daran halten wir uns; wir erachten das Aufstehen vor dem Leichenzuge nicht (als geboten), einstens war dies eine Sache, wurde jedoch aufgegeben. So sagt auch Abû Ḥanîfa.

p. 168. Ueber den Gebrauch des Grabes als Betort: ob man bei demselben beten und sich auf dasselbe hinstrecken dürfe.

Mâlik hat uns berichtet: es hat uns mitgetheilt Al-Zuhrî von Sa'îd b. al-Musajjib von Abû Hurejra, dass der Prophet sagte: Gott möge die Juden^a tödten, sie haben die Gräber ihrer Propheten als Moscheen benützt.^b

Al-Muwaṭṭa' II, p. 19.

Mâlik:¹ Es ist ihm bekannt geworden, dass 'Alî b. Abî Tâlib sich auf die Gräber^a hinstreckte und sich auf dieselben hinlegte. * Mâlik sagt: Es ist, wie uns scheint, nur verboten worden, auf den Gräbern zu sitzen, und dieselben zu beschmutzen.^b

* Mâlik von Abû Bekr b. 'Othmân b. Sahl b. Ḥanîf; dieser sagte, dass er den Abû 'Umâma b. Sahl b. Ḥanîf sagen hörte: Wir wohnten den Leichenbegängnissen bei, und der letzte der Menschen setzte sich nieder, bis sie durch das Adân gerufen wurden.^c

III, p. 17: Sammelabschnitt: was von der Ehe nicht erlaubt ist.

[In diesem Kapitel werden nach einander verschiedene Arten der Eheschliessung erwähnt, welche ungesetzlich sind und die Ungültigkeit der Ehe involviren; bei Shejbânî sind die einzelnen Paragraphen als separate Kapitel angeführt; das vorliegende ist das zweite.]

p. 19. Mâlik von von Nâfi' von Abû-l-Zubejr al-Mekkî: Man brachte einmal vor 'Omar eine Eheschliessung, bei der nur ein Mann und eine Frau als Zeugen waren; da sprach er: dies ist eine geheime Eheschliessung (nikâh al-sirr) und ich gestatte^a dieselbe nicht; käme man mir damit zuvor, so würde ich (die Schuldigen) steinigen.

Al-Shejbânî p. 168.

a) auf dieselben. b) fehlt.

c) dieser Paragraph fehlt.

Al-Shejbânî p. 241.

a) wir gestatten.

Es sagt Muhammed: Daran halten wir uns, denn die Eheschliessung ist nicht zulässig mit weniger als zwei (männlichen) Zeugen, hingegen bei der Ehe, die 'Omar zurückgewiesen, waren ein Mann und eine Frau als Zeugen anwesend, und dies ist geheime Eheschliessung, denn die Zeugenschaft war nicht vollständig; wäre die Zeugenschaft vollständig durch die Anwesenheit zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen, so wäre es eine

1) im selben Kapitel fortfahrend.

Al-Shejbânî p. 241.

zulässige Eheschliessung, trotzdem sie geheim geschlossen würde. Denn was die geheime Eheschliessung ungültig macht, ist (der Umstand), dass sie ohne Zeugen vollzogen wird; ist aber eine vollgültige Zeugenschaft dabei, so ist es eine öffentliche Eheschliessung, wenn sie auch ein Geheimniss daraus machen. — Es sagt Muhammed: es berichtete uns Muhammed b. Abân von Gámâd von Ibrâhîm (al-Nachâ'î), dass 'Omar die Zeugenschaft eines Mannes und zweier Frauen zuliess, sowohl bei der Eheschliessung, als auch bei der Ehescheidung. Es sagt Muhammed: Und daran halten wir uns und dies ist auch die Lehre des Abû Hanîfa.

V.

Ein bedeutender Fortschritt, den die literarische Entwicklung der Ḥadîth-wissenschaft zu verzeichnen hat, ist in dem Worte taṣnîf al-aḥâdîth ausgedrückt.

Es ist bisher ersichtlich geworden, dass das Ansammeln von Ḥadîth-material ein hervorragendes Moment der theologischen Beschäftigung im Islam ist. Je mehr Gewicht darauf gelegt wurde, dass in der gesetzlichen Praxis sowie im rituellen Leben dem Ḥadîth Rechnung getragen werde und je mehr gerade im Dienste dieses Postulates Ḥadîthmaterialien wie Pilze emporschossen, desto mehr bildete sich das systematische Anordnen des aufgehäuften Stoffes zu einem Bedürfniss heraus, welches die grossen Massen von traditionellen Texten, die aus allen Ländern des Islam auf die Traditionsgelehrten eindrangen, sowohl im Interesse der theoretischen Beschäftigung, als auch vom Gesichtspunkte der praktischen Benutzung und Verwerthung nahelegten.

Die systematische Anordnung geschah nach zwei von einander verschiedenen Gesichtspunkten. Die primitivste Art der Anordnung hängt mit der sich herausbildenden Anschauung von einem vollkommenen Ḥadîth zusammen. Ein solches muss vermittels „gesunder“ Mittelglieder ohne Unterbrechung (irsâl etc.) bis auf einen „Genossen“ zurückgeführt sein; in diesem Falle ist es musnad, gestützt, angelehnt. Leute, welche eine beträchtliche Anzahl solcher Ḥadîthe zusammenbringen, erhalten den Ehrennamen Al-musnid,¹

1) „celui qui connaît les traditions et indique leurs sources“, Dozy, Supplém. I, p. 692^b.

und sind die beliebtesten Quellen und Mittelpunkte für den Ḥadīth-unterricht; sie werden von jenen aufgesucht, welche die lauterer Ḥadīthe kennen zu lernen wünschen.¹ ‘Abdallāh b. Muḥammed al-Ġu‘fī (st. 229), ein Scheich des Buchārī, erhielt von seinen Zeitgenossen den auszeichnenden Titel Al-musnadī oder auch Al-musnidī.² Die Bezeichnung Musnid wird am häufigsten in Verbindung mit dem Namen des Ortes oder der Provinz angewendet, in welchen der betreffende Gelehrte zu seiner Zeit als Traditionslehrer in Ansehen stand und von deren Bevölkerung er zunächst als Orakel des Ḥadīth betrachtet wurde. Der eine heisst „Musnid Baġdād“, der andere „M. Miṣr fī waḳtihi“,³ oder je nach seinem Autoritätskreise: „M. al-Shām“, „M. al-Jemen“,⁴ „M. al-‘Irâḳ“. Die französischen Uebersetzer des Ibn Baṭūṭa übersetzen gelegentlich der letztern Benennung ganz unrichtig: „l'appui de l'‘Irâḳ“. Aus jenen Zeiten, in welchen die Frauen an den Ḥadīthstudien thätigen Antheil nahmen,⁵ ist auch neben Frauennamen der Titel Al-musnida sehr häufig zu finden.⁶ Der oben erwähnten provinziellen Beschränkung des Epitheton Musnid steht mit Bezug auf weltberühmte Traditionsgelehrte die Ausdehnung des Titels auf die gesammte muhammedanische Welt gegenüber. Al-Ṭabarânī (st. 360) wird Musnid al-dunjâ genannt.⁷

Mit der diesem Titel zu Grunde liegenden Anschauung vom vollkommenen Ḥadīth hängt nun die eine Art der Anordnung des Ḥadīthmaterials zusammen. Man schichtet nämlich die auf ihre Authentie mehr oder weniger streng geprüften Traditionen nach einem äusserlichen Gesichtspunkt und stellt jene Traditionen nebeneinander, welche in ihrem Isnād auf denselben „Genossen“ zurückgeführt sind. Der Traditionsgelehrte stellt z. B. nebeneinander alle Traditionen, die ihm — gleichgültig nun vermittels welcher Silsila — in letzter Linie als auf Al-Barâ’ b. ‘Āzib zurückgeführt mitgetheilt

1) Sehr häufig in Ḥadīth-igāza's, z. B. Landberg, Katalog der Amīn'schen Bibliothek p. 10. In Hschr. ist die ungenaue Vocalisation musnad (passivisch) nicht ungewöhnlich.

2) Kāmûs s. v. snd und Tâġ al-‘ârûs a. l. II, p. 386.

3) Al-Maḳḳarī I, p. 550 passim.

4) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 62. XVIII, nr. 12.

5) s. Excuse und Anmerkungen.

6) Ibn Baṭūṭa II, p. 110, vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I p. 11^a. 10 v. u., das vorhergehende Wort ist in al-aṣīla (st. al-aṣlijja) zu verändern, die Verbindung der beiden Epitheta (so wie auch bei Männern: al-musnid al-aṣīl) ist in der betreffenden Literatur sehr gewöhnlich; dieselbe Frau wird mit diesen Titeln im Asânīd al-muḥaddithīn häufig erwähnt, z. B. II, fol. 11^b.

7) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 27. vgl. Imām li-ahl al-dunjâ ibid. VIII, nr. 2. Tahdīb p. 145, 9.

wurden; darauf folgen die Traditionen nacheinander, deren Gewährsmann ein anderer Genosse ist u. s. f.

Dieser Gesichtspunkt der Sammlung ist demnach ein rein äusserlicher, so zu sagen persönlicher; auf den Inhalt, den Stoff der Traditionen kommt es hinsichtlich der Nebeneinanderordnung nicht an; entscheidend für die Zusammengehörigkeit ist lediglich der gleiche Name des Genossen, der als Autorität einer Gruppe von Traditionen erwähnt ist. Solche Sammlungen nennt man Musnad, weil jedes einzelne Ḥadîth, welches in correcter Reihe bis auf einen Genossen, der sich dabei auf den Propheten berufen kann, zurückgeführt ist, ein ḥadîth musnad, ein angelehntes Ḥ., genannt wird.¹ Von der einzelnen Tradition wurde der Name auf die Sammlung vieler solcher Ḥadîthe übertragen.² Es wird eine grosse Anzahl alter Musnadsammlungen erwähnt, von welchen uns ausser dem Titel nichts Näheres mehr bekannt ist, obwohl sie im Islam lange Zeit Gegenstand des Studiums bildeten.³ Das am häufigsten citirte Werk dieser Art ist das Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal,⁴ von welchem mehrere Theile in der Handschrift nr. 589 der Herzgl. Bibliothek zu Gotha,⁵ sowie in mehreren Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin⁶ erhalten sind. Da haben Gewährsmänner ein besonderes Kapitel erhalten, wenn auch nur verschwindend wenig Aussprüche des Propheten sich auf ihre Autorität stützen.⁷ Auch aus dem Musnad des Ishâḳ b. Râhwejhî (st. 233), eines der eifrigsten Verfechter der Ḥadîthrichtung zur Zeit des Conflictes der Schulen,⁸ kann man sich

1) Risch, Commentar des 'Izz al-dîn p. 28.

2) Einleitung zu Al-Dârimî p. 4. Dictionary of technical terms p. 646, 5 v. u. ff.

3) z. B. das Musnad des Ḥârîth b. Abî Usâma (st. 282), welches im VI. Jhd. eifrig studirt wurde, Ibn al-Athîr VI, p. 169, im VIII. Jhd. bildet es noch Gegenstand kritisch-commentirender Beschäftigung, Kairoer Katalog I, p. 161. Das Musnad des 'Abd b. Ḥamîd (st. 249) wird noch im X. Jhd. in Aegypten studirt, Asânîd al-muḥaddithîn II, fol. 6^a.

4) Pertsch erklärt den Ausdruck Musnad in diesem Titel: „die zur Stützung seiner religiösen Lehre veranstaltete Traditionssammlung“, Katalog I, p. 456. vgl. auch Sprenger, Mohammad III, p. CI.

5) vgl. auch die Hschr. nr. 590 und 609 derselben Bibliothek.

6) Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 97 ff. nr. 1257. 1259. 1260.

7) z. B. Hschr. Gotha nr. 589 fol. 39^a ein besonderer Titel: Abû-l-Sanâbil b. Ba'bak mit zwei Traditionen.

8) Lehrer des Dâwûd al-Zâhirî, Zâhiriten p. 27. Auch Ibn Kutejba hörte bei ihm Ḥadîthe und übernahm Vieles von ihm. Er charakterisirt den Ishâḳ mit folgenden Worten: „Ich habe niemand gesehen, der die Ra'j-leute mit grösserer Leidenschaft genannt und widerlegt und ihren schlechten Lehrsätzen mit grösserem Eifer nachgeforscht hätte, als Ishâḳ b. Ibrâhîm al-Iḥanzalî. Er pflegte von ihnen zu sagen:

von der soeben charakterisirten Anordnung der Musnadsammlungen überzeugen.¹

Bevor wir zur zweiten Art der Traditionssammlungen übergehen, müssen wir noch dreierlei hinzufügen. Erstens: dass man auch zu jener Zeit, in welcher bereits sachliche Interessen in der Redaction der Ḥadīthwerke vorherrschend geworden waren, nicht aufhörte, solche Musnad-sammlungen anzulegen. Zur Ermöglichung einer leichtern Handhabung derselben versucht man zuweilen — wie dies mit dem Musnad des Abū-l-Ḥusejn Muḥammed al-Ġassânî (st. 402) der Fall ist — die Autoritäten in alphabetischer Reihenfolge zu ordnen,² so wie man auch ältere Musnadwerke, deren Anordnung von anderen Momenten ausgegangen war,³ zu grösserer Bequemlichkeit in alphabetischer Reihenfolge umsetzt.⁴ Im grössten Umfange scheint dies in dem Ġâmî al-masânîd wal-sunan des damascener Gelehrten Imâd al-dîn ibn Kathîr (st. 744) geschehen zu sein.⁵ Schon vor ihm verfasste der Baġdâder Ibn al-Naġġâr (VII. Jahrhundert) unter dem Titel Al-ḵamar al-munîr fî-l-musnad al-kabîr ein auf alle „Genossen“ sich erstreckendes umfassendes Musnadwerk.⁶

Zweitens: dass eifrige Schüler und Maḏhabangehörige aus den codificirten Werken der Imâme, welche — wie wir dies hinsichtlich des Mâlik im III. Abschnitt sehen konnten — nicht als Traditionssammlungen, sondern als Werke der Gesetzkunde, als Compendien der Gesetzwissenschaft bestimmt und angelegt waren, die in denselben erwähnten Musnad-traditionen auszogen um dieselben zum Gegenstand besondern Studiums machen zu können. Diese Musnads sind jedoch — so weit sie uns bekannt sind — nicht nach Gewährsmännern, sondern nach Materien geordnet, entsprechend den Kapiteln des Grundwerkes, aus welchen sie ausgezogen sind. Sie sind nicht Werke der Gelehrten, deren Namen sie im Titel führen. Man würde irren, wenn man glauben wollte, dass das oft erwähnte Musnad al-Shâfi'î eine Sammlung sei, die der Imâm Al-Shâfi'î selbst nach der Reihenfolge der

Sie haben das Gottesbuch und die Sunan von sich geworfen und das Kijâs verlassen“, Muhtalif al-ḥadîth p. 65, vgl. p. 204.

1) Ein Theil davon ist in der viceköniglichen Bibliothek in Kairo vorhanden. Katalog I, p. 305 unten.

2) Landberg, l. c. p. 12 nr. 37.

3) Die Anordnung der Reihenfolge geschah ursprünglich nach Momenten der Würdigkeit der Genossen im Sinne des Islam, (frühere Annahme des Islam, Theilnahme an der Badr Schlacht etc.) s. bei Diction. of techn. terms p. 646.

4) Dieser Umänderung unterzog man das Musnad des Ibn Ḥanbal, Kairoer Katalog I, p. 168. 253.

5) Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 151, nr. 1344.

6) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 264, 21.

als Gewährsmänner angeführten „Genossen“ anlegte. Vielmehr haben Schüler des Imâm aus seinem Codex Al-mabsûṭ die Musnadtraditionen nach der Reihe der Gesetzkapitel excerptirt.¹ Demselben Vorgange wurde auch das Muwaṭṭa' des Mâlik unterzogen, und dies gab Anlass zur Entstehung des Musnad Muwaṭṭa' Mâlik.² Und dasselbe ist auch mit dem Musnad Abî Ḥanîfa³ der Fall. Mehr als die Lehren der übrigen Imâme wurden die des A. Ḥan. von den Anhängern seiner Schule als Basis für Musnad-auszüge benutzt. Durch die Aufzeigung einer Fülle von Musnad-traditionen, die er verarbeitete, sollte der Nachweis erbracht werden, dass die Anschuldigung der gegnerischen Schule, dass nämlich Abû Ḥanîfa in seiner Lehre der Tradition nur einen geringen Einfluss zuliess, nicht auf Wahrheit beruhe. Angefangen von den allerersten Genossen des Imâm⁴ bis ins VII. Jahrhundert — weiter reichen meine Daten nicht — erneuerten sich die Versuche, aus den von Abû Ḥanîfa überlieferten Lehren Musnads zu verfertigen.⁵ Im VII. Jahrhundert fand der chârizmische Theologe Abû-l-Mu'ajjad Muḥammed b. Maḥmûd funfzehn verschiedene Musnad's über Abû Ḥanîfa vor, die er in ein Gesamtwerk verarbeitete und nach den Kapiteln des Fiqh anordnete.⁶ Sein Material erschöpft aber nicht die ganze Musnadliteratur der ḥanafitischen Schule.⁷ Dies wäre also eine von der eingangs erwähnten ganz verschiedene Art der Musnadsammlungen, die man von jener streng auseinanderhalten muss. Nur auf diese letztere Klasse kann jene Definition angewendet werden, welche oben p. 228 Anm. 4 angeführt wurde.

1) Ibn al-Mulaḳḳin fol. 14^b, als Sammler wird gewöhnlich Abû 'Abdallâh al-aṣamm (st. 246) genannt.

2) von Ahmed b. al-Shu'ejb (st. 303), H. Ch. V, p. 543, ein anderes von Abû-l-Kâsim al-Ġauharî al-Mâlikî (st. 381), über die Art desselben belehrt uns ein Citat aus Al-Ġâfiḳî bei 'Abd al-Ḥajj l. c. p. 20 unten, vgl. oben p. 222 Anm. 1, und Ibn Bashkuwâl ed. Codera p. 560, nr. 1242 musnadahu fî-l-Muwaṭṭa'.

3) Damit wäre auch die bei Kremer, Culturgeschichte I, p. 491 Anm. 2 angeregte Frage erledigt.

4) Abû-l-Mu'ajjad erwähnt Ḥammâd, den Sohn des Imâm, Abû Jûsuf und Al-Shejbânî unter den Verfassern solcher Musnad-werke. Aus dem III.—IV. Jahrhundert findet man Daten bei Ibn Kṭlubuġâ nr. 37. 42. 87.

5) Auch der shî'itische Traditionsgelehrte Ibn 'Oḳda (st. 249) verfasste ein Musnad Abî Ḥanîfa, Al-Tûsî, List of Shî'a books p. 43, 2.

6) H. Ch. V, p. 536, Hschr. der viceköniglichen Bibliothek in Kairo Katalog I, p. 304. Herr Dr. Vollers, dem ich eine collationirte Abschrift der höchst interessanten Einleitung zu verdanken habe, verweist auch auf nr. 47 der Bibliothek Muṣṭafâ Fâḳil.

7) z. B. eine Sammlung des 'Alî b. Ahmed al-Nahuffî erwähnt im Asânîd al-muḥaddithîn I, fol. 195^b, vgl. Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 96, nr. 1255—1256.

Drittens: dass der spätere Sprachgebrauch mit liberaler Verallgemeinerung die Benennung Musnad auf Traditionswerke im allgemeinen angewendet hat. In einer Zeit, in der man die verschiedenen Methoden der Traditionsredaction nicht mehr streng auseinanderhielt, nennt man auch solche Traditionswerke „Musnad“, welche nach correctem Sprachgebrauch als Ġāmī¹ bezeichnet werden müssten. Diese Ausdehnung des Sprachgebrauches hat mit der Zeit immer grössere Fortschritte gemacht. Alltäglich kann man im Verkehr mit gebildeten Muslimen — wenigstens in Aegypten habe ich seinerzeit diese Erfahrung gemacht — vom Musnad des Buchârî¹ und Muslim reden hören. Die ältere, einer correcten Terminologie entsprechende Schulsprache hat für diese letzteren Sammlungen und jene, die ihrer Anlage nach denselben verwandt sind, andere Benennungen.

VI.

Einen höhern Gesichtspunkt der Anordnung der Traditionssammlung stellen jene Redactionen dar, welche man im Unterschiede von den Musnad's mit dem Namen Muṣannaf bezeichnet. Darunter versteht man Sammlungen, in denen die Gewährsmänner, zu welchen das Isnâd ausmündet, für die Nebeneinanderordnung der verschiedenen Aussprüche und Nachrichten nicht entscheidend sind; vielmehr einzig und allein der verwandte Inhalt und die Beziehung der betreffenden Aussprüche zu einem und demselben sachlichen Moment das Princip der Anordnung bildet. Die Materien, welche Gegenstand der Traditionen sind, und zwar nicht nur gesetzliche, auf das rituelle Leben bezügliche, sondern auch biographische, historische, asketische und ethische² bilden das Schema der Eintheilung solcher Sammlungen, und in jedes Kapitel werden dann die Aussprüche und Nachrichten eingeordnet, welche mit Bezug auf dieselbe Frage oder dasselbe Ereigniss überliefert sind, oder aus welchen, wenn auch nur aus irgend einem nebensächlich erwähnten Momente, nebenher eine Belehrung für den Gegenstand des Kapitels erfolgt. Innerhalb jedes Kapitels werden die einzelnen Traditionen mit vollem Isnâd, nach allen dem Sammler bekannten Ṭarīḡ's³ neben einander gestellt. Während das Musnad nach Gewährsmännern (alâ-l-rigâl) angeordnet ist, herrscht

1) vgl. bei Fleischer, Codd. arab. etc. Bibl. Senat. Lips. p. 465a unten. Al-ġāmī' al-musnad al-ṣaḥīḥ des Buchârî, vgl. ibid. p. 465b, 12. Auch Ibn Chaldûn, Muḡaddima p. 369, 13. 17 nennt die Werke des Buchârî und Muslim Musnad Ṣaḥīḥ.

2) Insofern sich eine Sammlung auch auf diese letzteren Stoffe ausdehnt, nennt man dieselbe Ġāmī'. Einleit. zu Al-Dârimî p. 4.

3) vgl. oben p. 218.

im Muṣannaf die Eintheilung nach Kapiteln vor ('alâ-l-abwâb).¹ Von diesem letztern formellen Momente ausgehend finden wir sehr häufig der Benennung Musnad oder Shujûch die Determination Abwâb entgegengestellt. Die antithetische Zusammenfassung Al-musnad wal-abwâb oder Al-shujûch wal abwâb ist für die beiden Arten von Ḥadîthsammlungen in literaturgeschichtlichen und biographischen Werken sehr häufig.²

Musnad und Muṣannaf sind also die beiden hauptsächlichsten Formen des Traditionssammelns, denen wir lange Zeit hindurch in der Literatur neben einander begegnen. Wir haben bereits gesehen, dass noch lange nach dem Ueberhandnehmen der Methode der Muṣannaf immerfort auch Musnad angelegt wurden. Denen es mehr um theoretische Constatirung der von ihnen zusammengebrachten Traditionen zu thun ist, neigen dem Musnad zu, das gleichsam eine individuelle Leistung darstellt, ein Repertorium für den Privatgebrauch. Diejenigen, welche aus den zusammengebrachten Traditionen vorwiegend den praktischen Nutzen ermöglichen wollen, dass man bei jeder Frage das nöthige Material in kritisch gesichteter Auswahl auf einer Stelle habe, legen Muṣannaf's an. Diese haben von vornherein die Absicht, Werke zu schaffen, welche der Schule und dem Leben überantwortet werden können.

Ueber die Anfänge der Muṣannaf-literatur sind wir im Unklaren. Die von muhammedanischen Autoren angeführten Daten sind — wie wir schon (p. 210 ff.) erwähnen konnten — sehr zweifelhafter Natur. Positivere Daten besitzen wir aus dem III. Jahrhundert, aus welchen gefolgert werden kann, dass dies die Zeit war, in welcher man ṣannafa al-musnad, das Musnad nach Materien ordnete,³ in welcher die Leute auftraten, von welchen gesagt wird, sie seien mimman ġama'a waṣannafa, von denen welche sammelten und nach Stoffen anordneten.⁴ Dies war zugleich die Zeit, in welcher der theoretische Streit zwischen den Aṣḥâb al-ra'j und den Aṣḥâb al-ḥadîth seinen Höhepunkt erreichte. Das Studium des Ḥadîth war als fromme Beschäftigung hoch angesehen; es fehlten aber den Leuten, welche im prak-

1) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 65 bei der Aufzählung der Werke des Muslim: Al-musnad al-kabîr 'alâ-l-riġâl; . . . al-ġamf' alâ-l-abwâb. vgl. Al-Tirmidî II, p. 337, 7, wo die Traditionskenntniss des Shu'ba mit der des Sufjân verglichen wird: jener war a'lam bil-riġâl Fulân 'an Fulân, dieser war ṣâhib abwâb, d. h. der eine legte mehr Gewicht auf das Formale des Isnâd, der andere auf das System, innerhalb dessen das betreffende Ḥadîth zu verwerthen ist.

2) Beispiele: Ṭab. Ḥuff. X, nr. 75. XI, nr. 12. XII, nr. 19. 23. 32. 47 u. a. m., vgl. H. Ch. V, p. 540.

3) Hierher gehören aber nicht Angaben wie die, dass Na'im b. Ḥammâd b. Mu'âwija al-Marwazî (st. 228) der erste war man ġama'a al-musnad (Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 6).

4) Ṭab. Ḥuff. VII, nr. 22. VIII, nr. 3. 5. 28. 99. IX, nr. 2. 4, vgl. VIII, nr. 29. 124.

tischen Leben Recht zu sprechen hatten, die Mittel, sich in jedem Falle die Ḥadīth-lehren und die Texte, aus welchen diese folgen, zu vergegenwärtigen. Dass die praktischen Juristen sich nicht übermässig um Ḥadīth kümmerten, ersehen wir aus einer sehr belehrenden Nachricht des Ġāḥiẓ (st. 255), Zeitgenossen des Buchārī; dieselbe lässt uns verstehen, welche Lücke zu ergänzen in jener Zeit den Traditionsfreunden oblag. „Wir machen die Erfahrung — erzählt Al-Ġāḥiẓ — dass jemand an funfzig Jahre Traditionen studirt, sich mit der Erklärung des Koran beschäftigt und im Verkehre mit Religionsgelehrten lebt, aber er wird nicht den Fuḳahā' zugezählt und kann noch keine Richterstelle erlangen. Dies kann er nur dann erreichen, wenn er die Werke des Abū Ḥanīfa und seinesgleichen studirt und die praktischen Rechtsformeln¹ auswendig erlernt; mit allem diesen kann er in 1—2 Jahren fertig werden. Nur geringe Zeit wird vorübergehen und ein solcher Mensch wird als Richter über eine Stadt oder gar über eine ganze Provinz ernannt werden“.²

Unter solchen Verhältnissen fühlten die Aṣḥāb al-ḥadīth das Bedürfniss, auf die unerlässliche Wichtigkeit des Ḥadīth für die religiöse und gesetzliche Praxis hinzuweisen und den praktischen Erweis zu erbringen, dass ein jedes Kapitel des Fīḫ mit klarem Ḥadīthmaterial ausgefüllt werden könne, so dass man niemals fehlgehen kann, wenn man die Erledigung der religiösen Fragen im Ritus und Gesetz in diesen Quellen sucht. Dadurch sollte den Gegnern demonstriert werden, dass das Ḥadīth eine immer ausreichende Quelle für praktische gesetzliche Belehrung sei. Dies Interesse

1) shurūṭ, vgl. Dozy, Supplément I, p. 746^a, gewöhnlich zusammen mit wathā'ik oder ṣukūk. Die Kenntniss der Shurūṭ und der.Ṣinā'at al-tauthīk (vgl. Dozy, ibid. II, p. 779^b, Al-Zarkashī, Ta'rīḫ al-daulatejn p. 42, 10 kāna faḳīhan muftijan 'ārifan bil-tauthīk; ibid. p. 89, 10 al-faḳīh al-muwatthīk) gehört zu den unerlässlichen Erfordernissen des praktischen Richters und wird in der betreffenden Literatur vielfach behandelt. Die ältesten literarischen Vertreter des Faches der Shurūṭ und Wathā'ik sind verzeichnet Fihrist p. 206, 16. 207, 9. 208 passim. 212, 19. 22. 213, 20. Am eingehendsten stellte in älterer Zeit diese Disciplin zuerst Al-Taḥāwī in verschiedenen Compendien dar, von welchen eins (vgl. Ibn Kutlubugā ed. Flügel p. 6, 10) in der Kairoer Bibliothek (Katalog III, p. 102) handschriftlich vorhanden ist; ein Compendium solcher Shurūṭ bietet das Buch Biḍā'at al-ḳāḍī' Hschr. der Leipziger Rathsbibliothek nr. 213, ein anderes Kairoer Katalog III, p. 8, 9 Al-amthāl al-shurūṭijja fī tahrīr al-wathā'ik al-sharījja, vgl. ibid. p. 266 oben Maḥāsin al-shurūṭ, vgl. das Werk Maǧmū' al-lā'ik li-kitāb al-wathā'ik von Muḥammed ibn 'Arḍūn, Krafft, Die Handschriften der oriental. Akademie in Wien p. 174, wo die Urkunden angegeben sind, welche in dies Kapitel gehören. Das 58. Buch der Fatāwā 'Ālemgīrī, des angesehensten Fetwā-werkes des hanofitischen Madhab (1067) hat den Titel: Kitāb al-shurūṭ.

2) Kitāb al-ḥejwān (Wiener Hschr.) fol. 16^a.

war der Anstoss zu der Abfassung der Muṣannafât und nur die Beachtung des soeben erwähnten Bestrebens einer Schulpartei bietet uns einen ausreichenden Erklärungsgrund für die Entstehung solcher Werke im Zusammenhang mit den Schulverhältnissen und Strömungen der Zeit. Es ist nicht nebensächlich, dass die Muṣannafât im 'Irâk und im weitem Osten der muhammedanischen Welt entstehen, in jenen Gegenden, in welchen der theoretische Schulstreit am heftigsten geführt wurde.

VII.

Das allererste Muṣannaf, welches sich im Islam zur Geltung brachte, trägt die Spur dieses Berufes an der Stirne: wir meinen das *Ṣaḥîḥ*¹ des Abû 'Abdallâh Muḥammed b. Ismâ'îl al-Buchârî² (st. 256). Die Anlage dieses Buches zeigt uns ein reines Traditionswerk (ohne Ra'j-beimischungen, wie bei Mâlik, oben p. 217), jedoch verfasst zum Zwecke, dass man sich mit Hilfe desselben in jedem Fikḥ-kapitel und in jeder Fikḥ-frage zurechtfinde. Es sollte ein Mittel geschaffen werden, um den Lehren, welche zu jener Zeit zumeist in der Schule der Aṣḥâb al-ḥadîth, von denen B. seinen ältern Zeitgenossen Aḥmed b. Ḥanbal aus persönlichem Verkehr anführt,³ vertreten waren, concrete Gestalt verleihen zu können. Dies sollte durch die jedem einzelnen Paragraphen vorgesezte Ueberschrift⁴ (*tarğuma*) erreicht werden, aus welcher ersichtlich wird, was man für die Praxis aus diesem oder jenem Bâb folgern könne, oder noch weiter, für welche Folgerung Al-Buchârî selbst aus jenen Paragraphen, in denen zuweilen nur ein sehr geringer Anhaltspunkt für die beabsichtigte praktische Anwendung vorhanden ist, den Leser praeoccupiren möchte, für welche der in den Differenzen der Maḍâhib einander widerstreitenden Thesen Al-Buchârî die betreffende Ḥadîth-stelle als Argument zu benutzen wünscht. Man hat demzufolge mit Recht sagen können: Fikḥ⁵ al-Buchârî fî tarâğimihi, d. h. das Fikḥ des B. ist in

1) Oder Muṣannaf al-Buchârî Ibn Bashkuwâl p. 227, nr. 516.

2) Wir übergehen hier alle biographischen, sowie die auf die Entstehungsart der bekannteren Werke bezüglichen Nachrichten; dieselben sind in der hierher gehörigen Literatur vielfach wiederholt. Als charakteristisches Curiosum aus der popularisirenden Literatur sei hier gelegentlich folgende Zeile erwähnt: „Boukhari était gendre de Bayezid I^{er}, surnommé Ilderim; il mourut en 1430“, so zu lesen in Ubicini, *Lettres sur la Turquie* (Paris, Dumaine 1853) I, p. 145. Der Verfasser des *Ṣaḥîḥ* wird hier mit dem Scheich Buchârâ (Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches* I, p. 194) Emîr Sultân verwechselt.

3) *Nikâḥ* nr. 24, vgl. *Mağâzî* nr. 91, wo Aḥmed b. Ḥanbal nicht aus unmittelbarem Verkehr citirt wird.

4) Eine Uebersicht derselben bei Krehl, *ZDMG.* IV, p. 1 ff.

5) Nicht *chiffat*, wie in Flügel's *H. Ch.* II, p. 516, 1 mit der Uebersetzung: *de levitate Bucharii in titulis*.

seinen Paragraphenüberschriften.¹ Aus dieser Tendenz des Werkes erklärt sich auch die Thatsache, dass B. zuweilen Paragraphentitel giebt, nach welchen er ein denselben entsprechendes Ḥadīth nicht anführen konnte.² Der Verfasser hatte nämlich ein vollständiges, das ganze Fiqh umfassendes Schema angelegt, das er mit den entsprechenden Ḥadīth-daten ausfüllte. Wenn er nun für den einen oder den andern Paragraphen keinen locus probans zur Verfügung hatte, so liess er den Titel vorläufig ohne beweisendes Ḥadīth stehen, in der Hoffnung, dass die Lücke später ausgefüllt werden könnte. Bei einigen Titeln ist dies dem B. nicht gelungen.

Wir haben bereits in einer andern Studie³ diese charakteristische Eigenthümlichkeit des Codex Al-Buchârî's hervorgehoben und gezeigt, in wie subjectiver Art dies Şahîḥ in die Streitfragen der zur Zeit des Verfassers so gut wie bereits abgeschlossenen Fiqh-schulen (Mađâhib al-fiqh) eingreift.⁴ Auch an dieser Stelle möge wieder ein Specimen hierfür folgen. Wir können im Buche Buchârî's kaum ein bezeichnenderes Beispiel zur Beleuchtung der soeben angedeuteten Thatsache finden, als das folgende.

Ṭalâḳ nr. 24.

Bâb al-lifân und über das Wort Gottes, Sure 24: 4—9. Wenn aber ein Stummer seine Frau der Treulosigkeit bezichtigt hat, schriftlich oder durch Zeichensprache (ishâra, mit der Hand) oder durch bekannte Bewegung (îmâ', des Kopfes und der Wimpern),⁵ so wird er dem Sprechenden gleichgeachtet, denn der Prophet hat die Zeichensprache hinsichtlich der religionsgesetzlichen Dinge als zulässig anerkannt. So lehren einige higâzenische Lehrer und auch andere Gelehrte. Und Gott spricht (19: 30): „Sie (die Mutter Jesus) deutete auf ihn; sie sprachen: Wie sollten wir anreden den, der in der Wiege ist, ein kleines Kind?“ Und Al-Dahḥâk sagt: (Es heisst 3: 36: Dein Zeichen ist, dass du drei Tage lang zu den Menschen nicht anders reden wirst) als durch Zeichen, illâ ramzan, (d. i.) nicht anders als durch Handbewegung. Andere Leute sagen: Es kann (wenn der Betreffende nicht ausdrücklich sprechen kann) weder Züchtigung (ḥadd) noch der gegenseitige Eidfluch (lifân) stattfinden. Dann meint (dieselbe Schule), dass die Ehescheidung (ṭalâḳ) zulässig ist vermittels der Schrift, der Zeichen und der Bewegung; zwischen der Ehescheidung und der Bezichtigung ist kein Unterschied. Wenn nun jemand sagt, die Bezichtigung sei nur mit Worten zulässig, so wird ihm gesagt: desgleichen könnte dann auch die Eheschei-

1) Al-Kaṣṭallânî, Einleitung p. 28.

2) vgl. Tafsîr nr. 262. H. Ch. p. 515, 1 ff.

3) Zâhiriten p. 103 ff.

4) Die Tarâğim hat wohl Dugat mit einem vermeintlichen Commentar verwechselt, wenn er vom Şahîḥ sagt: „Le commentaire qu'il y a joint est difficile à comprendre“, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans p. 300 oben.

5) Dies ist die hergebrachte Erklärung in diesem speciellen Falle, auma'a hat aber in der Sprache einen weitern Kreis, z. B. Aḥkâm nr. 36 auma'a bi-jedihi, Ağ. XV, p. 115, 4 auma'a ilejhi bi-na'lihi.

dung nur vermittle der (ausdrücklichen) Rede zulässig sein (während doch im letzteren Falle das Gegentheil zugestanden wird), sonst würde ja die Ehescheidung und Be-zichtigung, sowie auch die Freisprechung (al-⁵atḵ) unmöglich sein. Ebenso kann der Taube den Fluch vollziehen. Al-Sha'bî und Katâda sagen: Wenn er (der Stumme) sagt: Du bist von mir entlassen, indem er mit seinen Fingern dies andeutet,¹ so ist sie (die Frau) von ihm getrennt durch sein Zeichen. Und Ibrâhîm (al-Nachâ'î) sagt: Wenn er die Scheidungsformel mit der Hand niederschreibt, so hat dies für ihn bin-dende Kraft; und Hammâd sagt: Wenn der Stumme und der Taube mit ihrem Kopf (durch Bewegung desselben) sprechen, so ist dies zulässig“.

Soweit die Targûma. Hierauf folgen Traditionen, in welchen berichtet wird, dass der Prophet bei verschiedenen Gelegenheiten sich der Geberden- und Zeichensprache bediente.¹ Es sollte durch diese Probe gezeigt werden, in wie unverkennbarer Weise Al-Buchârî in den Ueberschriften und Einlei-tungen der einzelnen Kapitel seiner Sammlung die Leser für eine gewisse Parteimeinung zu gewinnen suchte, in unserem Falle für die Ansicht der ḥigâzenischen Lehrer, welche der 'irâkischen Gegenpartei gegenüber behaupten, dass zur Gültigkeit gewisser gesetzlicher Acte nicht immer das wirk-liche Aussprechen der festgesetzten Formel erforderlich ist.

VIII.

Zur Zeit des Buchârî, und zum grossen Theil durch seinen Einfluss, begannen die Regeln der Traditionsaufbewahrung sich zu rigoroser Zucht zu gestalten. Ein so gewissenhafter Sammler, wie es eben Al-Buchârî war, wich von der strengsten Disciplin um kein Haar breit ab. Wörtliche Ge-nauigkeit — man war in dieser Hinsicht sonst nicht allzu gewissenhaft (oben p. 201) — dies war sein Losungswort in der Wiedergabe des Gehörten; der Empfänger dürfe das Gehörte, gleichviel ob Isnâd oder Matr, nur in der Form überliefern, in welcher er es übernommen hat; walten Zweifel hinsichtlich des geringfügigsten Details ob, so habe er diese Zweifel getreu zu registriren und die Entscheidung für die eine oder die andere Form des Ueberlieferten vom Texte getrennt zu verzeichnen. Sein subjectives Urtheil in solchen textkritischen Fragen dürfe niemals in die Gestaltung des Textes einfließen; auch dann nicht, wenn es sich um einen evidenten Fehler han-delte. Der Sammler hat alles getreu nach den Worten seines ebenso pein-lichen Gewährsmannes zu verzeichnen. „Die Kurejshiten verschwören sich gegen die Banû Hâshim — oder gegen die Banû 'Abd al-Muṭṭalib“. Erst nach Beendigung des Textes und aller dahin gehörigen Parallelversionen hat der Sammler das Recht hinzuzufügen: Es sagt Abû 'Abdallâh (Buchârî

1) Vgl. auch meinen Aufsatz: Ueber Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern in der Zeitschr. für Völkerpsych. und Sprachw. XVI, p. 376 ff.

selbst): „Banî-l-Muṭṭalib ashbah“, d. h. diese Version scheint mir wahrscheinlicher.¹

Dieselbe slavische Genauigkeit ist auch für das Isnâd in Geltung. Kommt z. B. im Isnâd ein vielfach gebräuchlicher, von vielen Personen getragener Name vor, so dass man über die specielle Beziehung des Namens in einem bestimmten Fall nicht sicher ist, so kann die nähere Bestimmung des Namens nicht einfach in den Wortlaut des Isnâd eingefügt werden, sondern die Hinzufügung der nähern Bestimmung muss durch äussere Zeichen ersichtlich gemacht werden; z. B. Es sagte Abû Mu'âwija: es berichtete uns Dâwûd, d. i. Ibn Abî Hind, von 'Âmir; dieser sagte: ich habe von 'Abdallâh, d. i. Ibn 'Amr gehört u. s. w.² Die gesperrten Worte sind Hinzufügungen des Sammlers zu dem Zwecke, um die Identität jenes Dâwûd und 'Abdallâh festzustellen; seine erklärende Glosse musste nach dem Kanon der Traditionsüberlieferung in zweifelloser Weise ersichtlich gemacht werden; hätte er nicht seine Hinzufügung mit dem Wörtchen wa-huwa, oder wie dies in anderen Fällen zu geschehen pflegt, mit ja'nî (er meint damit) eingeleitet, so hätte er sich an der Treue der Ueberlieferung vergangen.

So wird denn jedes subjective gelehrte Element von dem Bestand des überlieferten Textes mit der weitestgehenden Scrupulosität ferngehalten und der Sammler, der sich in der tendenziösen Verwendung des Textes so viel gestatten, in der Interpretation so viel Willkür und subjective Parteilichkeit entfalten durfte, hat sich gehütet, an seinem Text die mindeste Veränderung, die geringfügigste, oft selbstverständliche Correctur vorzunehmen. Es kommt auch dies vor, dass Al-Buchârî in seinem Text eine Lücke stehen lässt, wenn er denselben von seinem Gewährsmann mit dieser Lücke übernommen hat. Ein solche unausgefüllte Lücke heisst mit dem Schulterminus bajâd, das Weisse, d. h. das leer gelassene Stück. Nun passirt es einmal den Exegeten des Buchârî-textes, diesen Kunstausdruck mit als Text zu lesen. Ein Ausspruch des Propheten lautet nämlich: inna âla Abî . . . lejsû bi-aulijâ'î: fürwahr, die Familie des Abû . . . sind nicht meine Lieblinge.³ Vermuthlich ist dies eine der in unserm III. Kapitel behandelten tendenziösen Traditionen und in einigen Texten wird das Fehlende in der That zu Abî-l-Âsî b. Umejja, in anderen zu Abî Ṭâlib ergänzt. Friedlich gesinnte Abschreiber mögen nun in ihrem Indifferentismus gegen die dynastischen Streitfragen den Eigennamen lieber ganz weggelassen haben; der Lehrer Al-Buchârî's sagt bei dem fehlenden Wort angekommen: In dem Text des Muḥammed b.

1) Ḥaǧǧ nr. 45.

2) B. Ímân nr. 3, vgl. Al-Nawawî Einl. p. 24.

3) Adab nr. 13.

Ġa'far, d. h. seiner eigenen Quelle, ist: bajâd, d. h. eine Lücke. Diese Worte des Lehrers nimmt Al-Buchârî in seinen Text auf. Einige Exegeten aber verstanden dies so, als solle nach Abî das Wort „Bajâd“ folgen und so lassen sie hier den Propheten die Familie eines Abû Bajâd schmähen.¹

Wenn aber auch Al-Buchârî in der Reproduction seines Textes gewissenhafte Treue an den Tag legt, so begnügt er sich andererseits nicht mit der blossen Wiedergabe und Gruppierung seiner Materialien. Von dem Bestreben geleitet, nicht nur ein Repertorium alles nach seiner Ansicht Wissenswerthen und zugleich genügend Beglaubigten zu bieten, sondern ein für die praktischen Zwecke der Genossen seines theologischen Standpunktes (nämlich der Aşhâb al-ḥadîth) brauchbares Handbuch zu liefern, pflanzt er zugleich die Keime eines Commentars seiner Traditionen. Darunter darf man sich nicht gar zu viel vorstellen; aber es gehört zu den Eigenthümlichkeiten Al-Buchârî's, die ihn von seinem jüngern Zeitgenossen Muslim unterscheiden, dass er nicht geizt, einigen Schwierigkeiten der Texte durch Glossen (die natürlich von dem Körper der Tradition streng geschieden sind) nachzuhelfen. Wir haben bereits ein Beispiel hierfür gesehen, wo die ganz kurze erläuternde Glosse vermittels eines trennenden Wortes in den Context eingefügt ist. Wo es sich um grössere Stücke handelt, werden dieselben erst nach Beendigung des Textes mit den Einleitungsworten: *ḵâla* Abû 'Abdallâh eingeführt. Es sind dies zumeist auf einzelne Worte und Redewendungen des Textes bezügliche etymologische, syntaktische und lexicalische,² auch massoretische³ Bemerkungen. Charakteristisch ist es, dass er einmal nach der Anführung eines Traditionssatzes die Worte hinzufügt: „darin ist aber kein Beweis für die *Ḳadariten*“.⁴ Er denkt immer in erster Reihe an die theologische Anwendung, welche sein Material finden solle oder nicht solle.

IX.

Der Text des Şaḥîḥ al-Buchârî wurde zwar nicht, wie der des *Muwatta'*, in zahlreichen, von einander inhaltlich verschiedenen Recensionen fortgepflanzt; nichtsdestoweniger könnte auch die Gestaltung des Textes des Şaḥîḥ eine stattliche genealogische Tabelle von verschiedenen Archetypen

1) Al-Ḳaṣṭallânî IX, p. 14.

2) z. B. *Manâḳib* nr. 2, *Ġihâd* nr. 197, *Ġizja* nr. 36. 37, *Waşâjâ* nr. 69, *Zakât* nr. 53, *Mazâlim* nr. 32 (*naşb* = der Vocal a, auch ausser dem *îrâb*, in dem Worte al-*anasijjatu*), besonders reichlich im *Kitâb al-tafsîr* nr. 125 (*wal-lâm wal-nûn uchtân*), 218. 330 (hier wird das Triptoton *muġzan* genannt, vgl. *Fihrist* p. 74, 24).

3) *Tafsîr* nr. 263.

4) *ibid.* nr. 265.

— „Müthern“ (ummuhât), so werden sie von den muhammedanischen Gelehrten genannt — und aus diesen fließenden Recensionen aufweisen.¹ Direct nach Al-Buchârî's Vortrage haben von den vielen Tausend Hörern, die sich um ihn behufs unmittelbarer Anhörung des Şahîh scharten, mehrere Gelehrte dies Werk überliefert, und durch die Vermittlung dieser Ueberlieferer und ihrer Schüler entstand ungefähr ein Dutzend von verschiedenen Buchârîtexten, welche sowohl in den Titeln als auch dem eigentlichen Inhalt der Paragraphen mehr oder weniger wesentliche Varianten aufwiesen. Der jetzt gewöhnlich benutzte Text geht auf die Bemühung Muḥammed al-Jûnînî's (st. 658) zurück,² der ein altes in der Medrese des Âḳboğâ in Kairo aufbewahrtes und auf gute alte Texte gestütztes Exemplar zu Grunde legte und dessen Lesarten mit denen der ältesten Archetypen verglich, deren Varianten er anmerkte.³ Es war eine alte gute Sitte, bei der Feststellung schwieriger Ḥadîthtexte⁴ der Hülfe der Philologen nicht zu entzihen.⁵ Zu jener Zeit war unter den lebenden Sprachgelehrten niemand mehr berufen, als philologischer Beirath für eine kritische Recension des Buchârîtextes zu dienen, als der Verfasser der „Alfijja“, Ibn Mâlik (st. 672), der in einem eigenen Werke⁶ den Beweis lieferte, dass er den Buchârî zum Gegenstand philologischen Studiums machte. An einem correcten Ḥadîthtext musste ihm umsomehr gelegen sein, als er Spracherscheinungen im Ḥadîth als Beweismaterial (shawâhid) für sprachliche Fragen zuliess.⁷ Es wurde denn auch dieser Gelehrte als philologischer Fachmann zugezogen.⁸ Diesen Bemühungen haben wir den guten Variantenapparat zu verdanken, der in den Commentaren zum Bûchârî aufbewahrt ist und dessen Werth wir nicht hoch genug anschlagen können. Vermittels dieser Commentare (Al-‘Ajnî, Ibn Ḥağar al-

1) H. Ch. II, p. 515, 3. 520.

2) vgl. Rosen, Notices sommaires I, p. 26 oben.

3) Al-Ḳasṭallânî I, p. 46 ff. findet man die besten Angaben über diese Archetypen und die Entstehung des Codex Al-Jûnînî.

4) Allerdings sollte man nicht aus puristischen Gesichtspunkten auffallende Eigenthümlichkeiten des überlieferten Wortlautes corrigiren, s. die bei Thorbecke, Ibn Durejd's Kitâb al-malâḥin p. 6 Anm. 1 angeführte Aeusserung des Nasâ'î.

5) Ueber die Mitwirkung der Aşḥâb al-‘arabijja bei der Festsetzung des Irâb in Ḥadîthen und die Einforderung ihrer Gutachten bei auftauchenden lexicalischen Schwierigkeiten findet man Beispiele bei Chaṭîb Bağdâdî fol. 70^b.

6) Shawâhid al-tauḍîḥ wal-taşḥîḥ limushkilât al-ğâmî' al-şahîḥ, wovon eine Hschr. beschrieben ist bei Derenbourg, Les Manuscrits arabes de l'Escorial nr. 141, I, p. 86. Es ist möglich, dass dies Werk aus jener Mitwirkung bei der Redaction des Textes entstanden ist.

7) Chizânat al-adab I, p. 6, 22.

8) vgl. Al-Ḳasṭallânî VII, p. 67. 326 über den Einfluss des Ibn Mâlik bei einzelnen Stellen des Textes.

‘Askalânî u. a. m.) und besonders des jüngsten derselben vom kairinischen Gelehrten Aḥmed b. Muḥammed al-Ḳaṣṭallânî (st. 923), ist man in der Lage, über den ganzen Apparat für die Ueberlieferung des Buchârîtextes zu verfügen und denselben bei der Benutzung des Werkes zu verwerthen. Man kann über eine Stelle dieses Traditionswerkes nicht abschliessend urtheilen, ohne vorher den uns aufbewahrten Apparat der LAA. in Rücksicht zu ziehen; die kritische Feststellung des Buchârîtextes muss in erster Reihe auf die Abwägung und Sichtung des alten Apparates von LAA., wie er sich aus den auf verschiedene Quellen der Textgestaltung zurückgehenden Recensionen darstellt, gegründet sein. Und dazu hat uns die Pietät muhammedanischer Gelehrter in ununterbrochener directer Ueberlieferungskette bis zur neuesten Phase der exegetischen Thätigkeit das Material bequem zurecht gelegt.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die eine oder die andere Variante aus dogmatischen Rücksichten entstanden ist; durch spiritualistische Bedenken verführt, haben z. B. alte Ueberlieferer ohne viel Federlesens die anstössigen, anthropomorphistisch klingenden Ausdrücke aus den bei Al-Buchârî überlieferten Traditionssätzen getilgt oder dieselben gemildert.¹ Die frommen Muhammedaner hatten ja ein weites Gewissen mit Hinsicht auf solche Textcorrectionen. So haben z. B. Sure 113: 11 einige Mu‘taziliten gegen den *textus receptus min sharrin* (st. *sharri*) *mâ chalaḳa* gelesen, so dass *mâ chalaḳa* zum negativen Relativsatz wurde und aus: „dem Bösen, was er (Gott) erschaffen“ „vor Bösem, was er nicht erschaffen“ wurde.² Wegen der Verbreitung solcher unkanonischer LAA. wurde im Jahre 322 in Bagdâd Abû Bekr ibn Muḳsim einer Inquisition unterzogen und seine Schriften wurden dem Scheiterhaufen übergeben.³ Ein Jahr später wurde ähnlicher Freiheit wegen der Koranleser Ibn Shannabûd eingekerkert.⁴ Ḥadîthtexte wurden natürlich mit weniger Eifersucht vor dogmatisch tendenziösen Correctionen bewahrt.

Zuweilen hängen wichtige theologische Definitionen von den Minutien der Textrecension einer Stelle ab, wie z. B. die Argumente der Meinungsverschiedenheit darüber, was man unter einem „Genossen des Propheten“ (*ṣāhib*) zu verstehen habe, zeigen. In der Ueberschrift des Kapitels „über die Vorzüge der Genossen“ heisst es nämlich bei Al-Buchârî: Wer in des Propheten Gesellschaft war oder denselben gesehen hat von den Muslimîn, der gehört zu seinen „Genossen“ (man *ṣāhiba-l-nabijja* au *ra’âhu min al-muslimîn fahuwa min aṣḥâbihi*). Dieses oder (au) ist die recipirte LA.⁵

1) Beispiele dafür in meinen *Zâhiriten* p. 168.

2) Al-Ḳaṣṭallânî IX, p. 397.

3) Ibn al-Athîr VIII, p. 102.

4) Abû-l-Maḥâsin II, p. 289, vgl. *Ḳâḏî ‘Ijâḏ*, Al-Shifâ II, p. 290.

5) So wird das Ḥadîth auch im Namen des Buchârî (Rec. des Firabrî) mitgetheilt beim Chaṭîb Bagdâdî fol. 16^a unten.

Im Sinne derselben kann auch ein Blinder zu den „Genossen“ gezählt werden, auf deren Autorität als Genossen im Ḥadîth und dessen religiöser Verwendung so viel ankommt; und in der That finden wir auch blinde Leute unter den Aṣḥâb (z. B. Ibn Umm Maktûm). Dagegen giebt es wieder Theologen, welche die beiden hier erwähnten Bedingungen nicht im alternativen Sinne auffassen, sondern beide als unumgängliche Qualification des „Genossen“ betrachten: die Gesellschaft des Propheten und das unmittelbare Sehen desselben. Sie stützen diese Ansicht auf die LA. wara'âhû = und ihn gesehen hat.¹

Eine andere Reihe von Varianten wird auch in das Kapitel von sogen. Taṣḥîfât, d. h. aus Missverständniss entstandener Verballhornungen, gehören, eine Krankheit dieser alten Texte, die den Spöttern schon im III. Jahrhundert viel Anlass zu sarkastischen Bemerkungen gegeben² und seit dem IV. Jahrhundert die orthodoxen Kritiker zu verdoppelter Achtsamkeit auf die Integrität der geheiligten Texte angespornt hat.³ Solche Taṣḥîfât hatten ein um so zäheres Leben, als es Pflicht des Ueberlieferers ist, den Text buchstäblich so zu überliefern, wie er ihn selbst erhalten, welche Pflicht Viele selbst auf evidente Fehler erstrecken; man müsse auch das fehlerhaft Empfangene unverändert überliefern, habe aber das Recht (nach Anderen die Pflicht), nach bestem Wissen die correcte LA. in Form mündlicher oder schriftlicher Verbesserung (in letzterem Falle als selbständige Glosse) hinzuzufügen.⁴ Auch auf unverkennbare Sprachfehler erstreckt sich diese strenge Auffassung. In älterer Zeit hatte die Meinung viele Vertreter, dass man auch Verstösse gegen die Grammatik, evidente Vulgarismen etc. nicht stillschweigend corrigiren dürfe; „hâkaḍâ ḥuddithnâ“ sagen die Vertreter dieser Meinung. Diese Regel wurde aber nicht allgemein anerkannt, umsomehr, weil durch syntaktische Fehler (Verwechslung des Nominativs mit dem Objectcasus) oft auch der Sinn des Ausspruches eine Verschiebung erleiden kann.⁵ Das Bedürfniss

1) Al-Ḳaṣṭallânî VI, p. 88 f.

2) Bereits Ibn Ḳutejba hat in seinem Muchtalif al-ḥadîth die Tradition gegen solche Satire zu vertheidigen, s. Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 55 ult. ff.

3) Dahin gehört zunächst Abû Aḥmed al-'Askarî's (st. 382) Werk, welches Kremer, Ueber meine Sammlung orientalischer Hschr. p. 43 nr. 93 beschrieben hat (vgl. desselben: Ueber die Gedichte des Labyd p. 28). Auch der Chaṭîb Baġdâdî (st. 463) schrieb eine Abhandlung über die Taṣḥîfât der Ueberlieferer, Kairoer Katalog I, p. 122 unten. Al-Dâraḳuṭnî's (st. 360) Arbeit über diesen Gegenstand ist nicht zugänglich. Im Taḳrîb fol. 67^a werden einige merkwürdige Beispiele von Taṣḥîf angeführt.

4) Taḳrîb fol. 58^b unten.

5) Chaṭîb Baġdâdî fol. 51^b—56^a findet man diese Fragen weitläufig dargestellt. vgl. auch ibid. fol. 68^a—70^a.

des Erklärers veranlasste oft unwillkürliche Abweichungen von der mechanischen Strenge der blossen Ueberlieferer. Die Fälle sind nicht selten, dass man im Text eines Traditionssatzes Aenderungen vornahm, weil man die Beziehung des betreffenden Wortes nicht begriff und sich durch die Correctur eine exegetische Erleichterung schaffen wollte. Wir dürfen in unseren Beispielen für diese textgeschichtliche Erscheinung auf das Muwaṭṭa' nochmals zurückgreifen. „‘Othmân b. ‘Affân sass einst auf der Plauderbank (vor seinem Hause), da kam der Mu’addin und lud ihn zum Nachmittagsṣalât ein. Da verlangte ‘Othmân Wasser und vollzog die Waschung. Hierauf sprach er: Fürwahr, bei Gott, ich werde euch ein Ḥadīth mittheilen, wäre nicht ein Vers im Buche Gottes (laulâ âjat fî kitâbi-llâhi), so würde ich es euch nicht mittheilen. Hernach sprach er: Ich hörte den Propheten Gottes sagen: ‘Wer die Waschung vollzieht, sie ordentlich vollzieht, und darauf das (fällige) Ṣalât abhält, dem werden seine Sünden verziehen (die er begehen sollte) zwischen diesem und dem darauf folgenden Ṣalât““. Mâlik setzt erklärend hinzu, dass mit dem Vers (âjat), auf welchen der Chalife in diesem Ausspruch Bezug nimmt, die Koranstelle Sure 11: 116 gemeint sei, in welcher als Lohn des Gebetes Sündenvergebung verheissen wird.¹ Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat aber die durch andere Traditionsgelehrte vertretene und durch Parallelstellen erhärtete Ansicht, wonach in diesem Traditionssatze auf Sure 2: 154 Bezug genommen sei; in diesem Verse wird nämlich ein Fluch gegen jene geschleudert, die von Gottes Lehren etwas verheimlichen. ‘Othmân wäre ein Verheimlicher von Gottes Lehren, wenn er die vom Propheten erhaltene Botschaft nicht mitgetheilt hätte.² Diese Beziehungen auf Koranverse mochten aber den weiteren Tradenten dieser Erzählung abhanden gekommen sein und da halfen sie sich im Verständnisse derselben dadurch, dass sie das Wort âjat in annahu veränderten: beide Worte zeigen in der arabischen Schrift dasselbe graphische Skelett und sind nur durch die diakritischen Punkte verschieden. Schon die ältesten Versionen des Muwaṭṭa' lesen: „laulâ annahu fî kitâbi-llâhi“, d. h. stände es nicht im Buche Gottes, und diese LA. ist in die Vulgata des Muwaṭṭa' aufgenommen. Für den Sinn ist durch diese Veränderung nichts gewonnen worden, aber die ausdrückliche Erwähnung der âjat ist verschwunden und dem Hörenden die Frage abgeschnitten, wie so denn ‘Othmân den nachfolgenden Ausspruch (denn darauf scheinen sie das Wort bezogen zu haben) einen Vers im Buche Gottes nennen konnte.

Man ist mit solchen Correcturen sehr leicht bei der Hand gewesen, sobald sich eine ernste Schwierigkeit zeigte und die Ersetzung eines selte-

1) Al-Muwaṭṭa' I, p. 61.

2) Muslim I, p. 307.

nen Ausdruckes durch einen mehr geläufigen das tiefere Eingehen auf den Text entbehrlich machte. Ist man ja kleinlicher Schwierigkeiten wegen auch mit dem Text des Korans mit der grössten Freiheit umgegangen.¹ Um wie viel leichter ging dies bei den minder unantastbaren Traditionstexten an!

Ein anderesmal erzählt Mâlik ibn Anas folgende Begebenheit aus dem medînensischen Kreise des Propheten. Ein Beduine, der ihm gehuldigt hatte, konnte das städtische Klima nicht ertragen und litt in Folge davon fortwährend am Fieber. Er bat daher den Propheten, ihn des Huldigungseides zu entbinden, damit er wieder in die freie Wüste zurückkehren könne. Dreimal wiederholte er diese Bitte; der Prophet aber weigerte sich stets, auf den Wunsch des Wüstensohnes einzugehen. Darauf verliess dieser die Stadt ohne Erlaubniss. Als der Prophet dies hörte, that er den Ausspruch: „Fürwahr, Al-Medîna gleicht dem Blasebalg, es entfernt den Schmutz, welcher anhaftet, und es erglänzt das, was vortrefflich ist“ Innamâ-l-Madînatu kal-kîri tanfî chabathahâ (var. chubtahâ) wa-janşa'u tîbuhâ. Das heisst: Unsere Stadt stösst das Unbrauchbare, was sie verunziert, ab, das Tüchtige kann nach Entfernung des dasselbe umgebenden Schmutzes desto heller erglänzen.² Die kleinlichen Varianten, die sich an den Ausdruck dieses einfachen Gedankens knüpfen, wollen wir übergehen. Der Text, den wir eben mittheilten, ist der am besten beglaubigte; wenigstens deutet hierauf der Umstand, dass Muslim, der ihn von Jahjâ b. Jahjâ, dem Schüler Mâlik's und Redacteur der Muwaţţâ'-vulgata, erhalten, denselben in sein Werk ganz ebenso aufgenommen hat.³ Die Buchstabenkrämerei der Späteren hat diesen Text nicht ganz verständlich gefunden. Tîb wird gewöhnlich von Wohlgerüchen gebraucht; wie kann aber vom Wohlgeruch gesagt werden, dass er glänzt? Das Wort naşa'a, welches hier den Glanz ausdrückt, wird ja zumeist von Farbeindrücken, nicht aber von Geruchseindrücken gebraucht. Man half sich nun, indem man für tîbuhâ ʔajjibuhâ corrigirte,⁴ was viel allgemeiner von allem Guten, Tüchtigen und Angenehmen angewendet wird. Diese Correctur berührt den graphischen Bestand des geschriebenen Wortes gar nicht. Viel radikaler half sich der Traditionsgelehrte Al-Ḳazzâz; er corri-

1) Sure 24: 27 hat man tasta'nisû in das leichter verständliche tasta'dinû corrigirt; 73: 6 wa-aḳwamu in wa-aḳwabu. Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ al-ğejb VIII, p. 162. 337. An letzterer Stelle wird auch die Ansicht des Ibn Ğinnî angeführt, dass solche Veränderungen nur commentirende, nicht corrigirende Bedeutung haben wollen.

2) Al-Muwaţţâ' IV, p. 60, vgl. oben p. 37 Anm. 6.

3) Muslim III, p. 297.

4) So überliefert auch Al-Buchârî, Faḍâ'il al-Madîna nr. 10; er hat die Tradition von Sufjân, der aus derselben Quelle geschöpft hat, aus welcher Mâlik den Ausspruch ableitet (Muḥammed b. al-Munkadir).

girt janṣā'u in jataḍawwa'u, ein Wort, das vom Ausströmen der Wohlgerüche gebraucht wird; danach wäre der Sinn „sein Wohlgeruch strömt aus“; er hatte nur einen Buchstaben (w) in das Buchstabengerippe einzuschalten und die diakritischen Punkte zweier Buchstaben zu verändern. Freilich ist dabei das Gleichniss des Blasebalges recht hinkend geworden.

Aehnliche Erscheinungen bietet die Art der Ueberlieferung des Buchârî-textes die Fülle. Im allgemeinen sind die Kapitelüberschriften des Buchârî der in textueller Beziehung am allerwenigsten gesicherte Theil des Werkes. An denselben kommen in den verschiedenen Recensionen die weitgehendsten Unterschiede zur Geltung. Zuweilen bieten sie jedoch bei sonst gleichem Textbestand aus der Natur der arabischen Schrift folgende Varianten an einzelnen Buchstaben eines Wortes. In der Ueberschrift von Fitan nr. 14 ist die recipirte LA.: bâb al-ta'arrub, d. h. das Wohnen in der Wüste nach Art der Beduinen-araber. Der Codex des Abû Darr, eine sehr beachtenswerthe Version des Buchârî-textes, hat hierfür al-tağarrub, das Leben in der Fremde, fern von der Heimath; ein anderer Text, dessen Variante von arabischen Gelehrten als Taṣḥîf betrachtet wird — ein Beweis, wie nüchtern ihr kritisches Gefühl solchen Varianten entgegentritt — hat al-ta'azzub, ein für den Sinn nicht recht passendes, aber zur Noth synonymes Wort. Ein anderes Beispiel dieser Art bietet Ġanâ'iz nr. 80. „Ibn Ṣajjâd (der vermeintliche Antichrist) fragte den Propheten: Bezeugst du, dass ich der Gesandte Gottes bin? Da hörte der Prophet auf, ihn weiter (über das Prophetenthum) zu fragen“. Dieser letzte Satz wird im Texte durch das Wort farafaḍahu (er verliess ihn) ausgedrückt; für diesen in der That nicht ganz klaren Ausdruck (da das Zwiegespräch zwischen dem Propheten und Ibn Ṣajjâd in der weitem Folge der Erzählung sich fortsetzt), finden wir eine Reihe von Varianten in den verschiedenen Versionen des Buchârî-textes: farafaṣahu bzw. farafasahu = er stiess ihn mit dem Fuss; faraṣṣahu = er drückte ihn; fawaḳaṣahu = er brach ihm das Genick, wofür andere das völlig unbrauchbare faraḳaṣahu setzen. — Noch mehr Varianten bietet Manâkib nr. 25 „und das Gefäss floss über vor Fülle“, „taniḍḍu min al-mil'i“. Dazu sind folgende Varianten bekannt, die ich in der Reihenfolge ihrer graphischen Entfernung von der Vulgata folgen lasse: tabiḍḍu, tabiṣṣu, tanṣabbu, tanaḍḍaru, tanḍarru, tanḍariġu (diese LA. hat Muslim in der Parallelstelle), taḳṭuru. — Sehr instruktiv ist die Stelle Ġanâ'iz nr. 78. Da erzählt Ġâbir, wie sein Vater in der Schlacht von Oḥod als erster Blutzuge des Islam fiel und mit einem andern ein gemeinsames Grab fand: „Meine Seele verlangte aber nicht, dass er mit irgend einem andern in einem Grabe sei. Da grub ich seinen Leichnam nach sechs Monaten aus, und siehe da, er war noch ganz so, wie am Tage, als ich ihn ins Grab

legte, *hunejjata ġejri uđunihi*. Dies ist die lect. vulg., deren exegetische Betrachtung hier eine Inversion nöthig machte, als stünde *ġejra hunejjati uđunihi* = „mit Ausnahme eines kleinen Stückchens seiner Ohren“. Diese LA. hat der grösste Theil der Gewährsmänner des Buchârîtextes. Die Schwierigkeit der Exegese hat aber folgende Varianten zur Folge: *ġejra hunejjatin fi uđunihi*, also die textuelle Geltendmachung der in der Exegese der Vulg. geforderten logischen Wortfolge mit Hinzufügung einer Praeposition: „an seinen Ohren“; Al-Sfâksî und die Quelle des Krehl'schen Textes bieten statt des Wortes *hunejjatan*: *hej'atuhu* = seine Beschaffenheit (war vollständig unversehrt) mit Ausnahme u. s. w.

Diese aus einer grossen Menge von Beispielen herausgehobenen Daten zeigen uns, dass das Bedürfniss nach einem erträglichen Sinn, den der Text nicht recht bieten wollte, ganz unbewusst zu Aenderungen Anlass bot, die sich schon bald nach Festsetzung der kanonischen Texte in den ältesten Recensionen herausbildeten. Zum Theil treten sie an die Stelle wirklicher Verderbniss des Textes, zeigen aber in ihrer Mannigfaltigkeit, dass sie nur Versuche sind, besseres oder einleuchtenderes zu bieten und die Ansicht des muhammedanischen Kritikers darf wohl auch von uns angenommen werden, dass unwissende Copisten die meiste Schuld daran tragen, dass man den Text oft in geschraubter Weise zu interpretiren gezwungen ist.¹ Ausser solchen Varianten sind noch Interpolationen zu erwähnen, denen der Text des Buchârî nicht entgangen ist. Gelegentlich eines Berichtes aus der Ġâhiliġġa, welchen Abû Mas'ûd al-Dimishķî (st. 400) aus Al-Buchârî citirt, bemerkt Al-Ĥumejdî (st. 488) in seinem Werke: „Al-ġam' bejn al-šaġîġhejn“ (Harmonistik der beiden Šaġîġhe): „Wir sind dieser Stelle nachgegangen, und fanden dieselbe in der That in einigen Copien des Werkes „über die Tage der Ġâhiliġġa“, nicht in allen. Sie gehört vielleicht zu jenen, welche dem Buchârîtext unterschoben wurden (al-muġġamât)“.²

X.

Auf ähnlichem Plane und zu demselben Zwecke wie Al-Buchârî hat dessen jüngerer Zeitgenosse Muslim b. al-Ĥaġġâġ aus Nisâbûr (st. 261) eine Sammlung von Traditionen redigirt. Auch diese ist in der muhammedanischen Welt unter dem Namen Al-šaġîġġ berühmte. Wenn wir dieselbe mit der des Buchârî vergleichen, mit der sie im grossen und ganzen denselben Inhalt aus anderen mündlichen Quellen aufweist, so tritt uns vornehmlich ein formeller Unterschied vor Augen, der zugleich einen Einblick

1) Al-Kaštallanî IX, p. 509.

2) Al-Damîrî (s. v. al-ķird) II, p. 290.

in den Charakter dieser Sammlung eröffnet. Auch Muslim's Werk ist ein Muṣannaf; es ist so wie das Parallelwerk des Buchârî nach den Kapiteln des Fikḥ angeordnet, aber die einzelnen Paragraphen (abwâb) tragen in der originellen Redaction des Muslim selbst keine Ueberschriften.¹ Muslim hatte also die Absicht, so wie sein Zeitgenosse, durch sein Werk dem Fikḥ zu dienen, aber er überliess es dem Leser, aus dem zusammengebrachten Ḥadīth-material die Folgerungen zu ziehen, die demselben der Wahrheit am meisten entsprechend scheinen. Und noch ein formeller Unterschied, der besonders den muhammedanischen Gelehrten ins Auge fiel,² der jedoch gleichfalls in dem soeben erwähnten Unterschiede der Gesichtspunkte der beiden grossen Sammler seine Erklärung findet. Beide lassen es sich angelegen sein, dieselbe Ḥadīth-nachricht nach verschiedenen Ṭuruḳ (d. h. nach verschiedenen Gewährsmännern mit verschiedenem Isnâd) anzuführen; ist ja das Ḥadīth um so mehr beglaubigt, aus je mehr Parallelquellen man dasselbe mitzutheilen im Stande ist.³ Während aber Al-Buchârî die verschiedenen Parallelversionen derselben Tradition häufig unter verschiedenen Kapiteln anführt — und zwar aus dem Grunde, weil ihm derselbe Text für verschiedene Kapitel des Fikḥ dienlich ist und er für manche Paragraphen kein anderes Material besass, als eben die schon an anderem Orte zu anderem Zwecke behandelte Tradition — reiht Muslim die verwandten Versionen stets neben einander an, ohne auf das einmal bereits erledigte Material nochmals zurückzukommen. Er hatte eben nicht a priori den Zweck, das ganze Schema des Fikḥ mit Ḥadīthmaterial auszurüsten.

Man kann daraus folgern, dass dem Muslim nicht die praktische Verwendung seiner Sammlung in einer bestimmten Richtung in erster Reihe vor Augen schwebt, sondern wie er dies selbst in seiner Vorrede ausspricht, die Reinigung des in Umlauf befindlichen Traditionsmaterials von allen Schlacken, was sich von Unglaubwürdigem und Unbeglaubigtem an dies Material ange-setzt hatte.⁴ Dieser Absicht entspricht auch der Umstand, dass er nicht so wie sein älterer Zeit- und Berufsgenosse ohne jede Einführung gleich an sein Werk schreitet, dass er vielmehr eine für diese Studien sehr belehrende Reihe von einleitenden Kapiteln über die Gesichtspunkte des Traditionssam-

1) Zâhiriten p. 103.

2) Al-Nawawî, Einleitung p. 10 oben.

3) vgl. oben p. 218 Jahjâ b. Mu'în.

4) I, p. 33: „Angesichts der dir mitgetheilten Thatsache, dass die Leute verwerfliche Nachrichten mittels schwacher, unbekannter Isnâde verbreiten und dieselben unter das gewöhnliche Publikum werfen, welches diese Fehler nicht unterscheiden kann, fand sich unser Herz bereit, deinen Wunsch zu erfüllen“. (Diese Einleitung ist in Form der Anrede an eine unbenannte Person gehalten.)

mehrs im allgemeinen, über die Stufen der Glaubwürdigkeit der tradirenden Gewährsmänner, über beglaubigte und unbeglaubigte Ḥadīthe seinem Werke voraussendet.

Die beiden Ṣaḥīḥe repräsentieren in der Literatur zu allererst einen über die leichteren Forderungen der vorangehenden Periode hinausgehenden Rigorismus in der Kritik des Isnād. Vordem betrachtete man es als hinreichend, in der Isnād-kette die Namen von lauter Thikāt, d. h. als zuverlässig bekannten Gewährsmännern zu finden; jetzt erst beginnt man den innern Zusammenhalt des Isnād, das gegenseitige Verhältniss der in demselben vorkommenden Thikāt zu prüfen und die Zulässigkeit der Tradition als Gesetzquelle von dem in diesem Sinne correcten Isnād abhängig zu machen. Als Ideal eines correcten Isnād betrachtet Jahjâ b. Mu‘în: ‘Ubejdallâh b. ‘Omar : Al-Kâsim b. Muḥammed : ‘Ā’isha : Muḥammed; dies Isnād nannte er: mit Perlen ausgelegtes Gold (al-ḍahab al-mushabbak bil-durr). Von Al-Buchârî wird der Isnâdreihe: Mâlik : Nâfi‘ : Ibn ‘Omar dieser Vorzug und die erwähnte Benennung eingeräumt;¹ man nannte dieselbe auch die „goldene Kette“ (silsilat al-ḍahab)² und in späterer Zeit hat man siebenundvierzig Ḥadīthe zusammengestellt, deren Isnād dieser Ehrenname gebührt.³ Im allgemeinen existirte aber für die relative Abschätzung der Ḥadīth-ketten im III. Jahrhundert kein fester Kanon; jeder der Traditionssammler hatte diesbezüglich seine eigene Norm. Man spricht von den Shurûṭ (Bedingungen) al-Buchârî und Shurûṭ Muslim, d. h. von den Anforderungen, die jeder von ihnen an eine Tradition stellte, die er der Aufnahme in sein Ṣaḥīḥ würdigte. Entsprach eine von ihnen gesammelte Reihe von Traditionen ihren Shurûṭ nicht, so wurde sie von den Sammlern als nicht genügend correcte Gesetzquelle beseitigt.

Niemand wird erwarten, dass wir hier alle Unterschiede zwischen den Shurûṭ der beiden Ṣaḥīḥe der Reihe nach vorführen; jeder der in diese Dinge tiefer eindringen will, kann das bezügliche Material aus den einheimischen Einleitungswerken zusammenstellen. Nur das hauptsächlichste Unterscheidungsmoment wollen wir besonders hervorheben, weil es zugleich dazu beitragen kann, das Traditionswesen der Muhammedaner im allgemeinen zu beleuchten. Darüber herrscht Einhelligkeit, dass das unumgängliche Erforderniss eines Ḥadīth, welches als Argument für eine gesetzliche Lehre dienen soll (ḥuġġa), in jener Eigenschaft des Isnād zu bestehen habe, dass

1) Tahḍīb p. 360. 406. 507 mushabbak al-ḍahab.

2) Auch für das schlechte Isnād hatte man ein Schema: Muḥammed b. Merwân : Al-Kelbî : Abû Ṣâliḥ : Ibn ‘Abbâs; diese Kette nannte man: silsilat al-kaḍib „die Lügenkette“, Al-Sujûṭî, Itkân II, p. 224.

3) Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 274 nr. 1623.

alle in demselben vorkommenden Gewährsmänner unbestreitbar zuverlässig (thikât)¹ seien, und was ihren innern Zusammenhang betrifft, jene Continuität darstellen müssen, welche man mit dem Terminus ittiṣâl, ununterbrochener Zusammenhang, bezeichnet. Dieser besteht darin, dass die Gleichzeitigkeit der als von einander empfangend aufgezählten Gewährsmänner, so wie auch der Umstand nachgewiesen sei, dass der Empfangende wirklich in persönlichem Verkehr zu dem Ueberliefernden gestanden habe. Ein solches Traditionsverhältniss wird gewöhnlich durch die Formel sami'tu, ḥaddathanî oder achbaranî bezeichnet. A. sagt: ḥaddathanî oder achbaranî B., dieser: h. oder achb. C. u. s. w. bis hinauf zum „Genossen“, der aus directem Umgange mit dem Propheten die betreffende Mittheilung macht. Dies ist die Isnâdformel eines „ununterbrochen verbundenen“ Ḥadîth. Davon sind die verschiedenen Abarten des „unterbrochenen“ Ḥadîth zu unterscheiden. Zwischen ihnen liegt das sogenannte „Ḥadîth mu'an'an“, d. h. das Ḥadîth, welches an ein Isnâd geknüpft ist, in welchem die einzelnen Gewährsmänner oder ein Theil derselben nicht durch eine der oben erwähnten Ittiṣâlformeln, sondern einfach mit der Praeposition 'an = von verbunden sind, z. B. **A. 'an B.**² Die Gleichzeitigkeit der beiden Gewährsmänner ist erwiesen, sofern an der Wahrheitsliebe und Zuverlässigkeit des **A.** nicht gezweifelt werden kann. Aber begründet diese Voraussetzung der Gleichzeitigkeit allein das Ittiṣâl des Ḥadîth mu'an'an? Darin unterscheidet sich nun das Sharṭ Muslim vom Sharṭ al-Buchârî. Während im Sinne der „Bedingungen“ des erstern ein Ḥadîth mu'an'an das Ittiṣâl voraussetzen lässt,³ fordert letzterer, dass behufs der Gleichsetzung eines solchen Mu'an'an mit den correct ununterbrochenen Isnâden erst der Umstand erwiesen werden müsse, dass die als gleichzeitig bekannten Gewährsmänner mit einander in unmittelbarem und persönlichem Verkehr gestanden haben.⁴ Es könnte ja sonst vorkommen, dass A. bona fide von ('an) B. etwas mittheilt, ohne diese Nachricht aus seinem eigenen Munde, sondern nur durch eine Mittelsperson — welche aber nicht genannt ist — gehört zu haben.

IX.

Das Zeitalter, welches, wie wir gesehen haben, der Hervorbringung der Muṣannafât so günstig war, lieferte dem Islam ausser den beiden Ṣaḥîḥen noch andere Sammelwerke dieser Art. Wir wollen dieselben hier zusammen

1) Al-Buchârî verlangt ausserdem, dass die Gewährsmänner nicht leichtgläubige Menschen, sondern in der Lage seien, die „gesunden“ von den „kranken“ Ḥadîthen zu unterscheiden, Al-Tirmidî I, p. 74.

2) Risch p. 29.

3) al-isnâd al-mu'an'an lahu ḥukm al-mauṣûl bi-sami'tu bimugarrad kaun al-mu'an'in wal-mu'an'an 'anhu kânâ fî 'aṣr wahîd wa'in lam juthbat ígtimâ'uhumâ.

4) Al-Nawawî, Einleitung p. 10. 20.

nennen, weil sie in ihrem Unterschiede von den Şahîhen unter einen Gesichtspunkt fallen und weil sie zusammen mit den letzteren die kanonische Traditionsliteratur des Islam bilden. Wir meinen 1. die Sunan des Abû Dâwûd aus Segestân (st. 275), 2. das Ğâmi^c des Abû 'Îsâ Muḥammed al-Tirmidî (st. 279), 3. die Sunan des Abû 'Abd al-Raḥmân al-Nasâ'î (st. 303) und 4. die Sunan des Abû 'Abdallâh Muḥammed ibn Mâga aus Kâzwin (st. 283). Wie aus den beigefügten Sterbedaten ersichtlich ist, waren die beiden ersteren Zeitgenossen der Verfasser der beiden Şahîhe; Abû Dâwûd — Schüler des Aḥmed b. Ḥanbal¹ — scheint sein Werk unabhängig von ihnen verfasst zu haben, Al-Tirmidî war Schüler des Buchârî und des Aḥmed — er hörte auch bei Abû Dâwûd — und beruft sich in seinem Werke häufig auf diese Lehrer und ihre mündlichen Mittheilungen.²

Gewöhnlich werden diese vier Werke als die vier Sunan zusammengefasst, obwohl das Werk des Tirmidî (nach p. 231 Anm. 2) seinem Inhalte nach mit Recht ein Ğâmi^c genannt werden kann.³ Unter Sunan versteht man nämlich solche Sammlungen, welche mit Zurücklassung der historischen, ethischen und dogmatischen Aussprüche sich ausschliesslich mit der Sunna, mit dem Gesetz und dem gesetzlichen Herkommen und dem darauf bezüglichen Ḥadîth beschäftigen, also damit was man sonst Al-ḥalâl wal-ḥarâm (das Erlaubte und Verbotene)⁴ oder Aḥkâm zu nennen pflegt. Darin nun, dass sie es in der Zusammenstellung ihres Materials vorzugsweise⁵ auf gesetzliche Traditionen abgesehen haben, unterscheiden sich diese Werke inhaltlich von den beiden Şahîhen. Aber noch ein viel wesentlicherer Unter-

1) Abû Dâwûd I, p. 20. 42. II, p. 30. 41.

2) Er führt mit Vorliebe ihre kritischen Urtheile über die Gewährsmänner an; Al-Buchârî ist ausserdem überaus häufig die directe Quelle, aus welcher T. Ḥadîthe schöpft. I, p. 38. 73. 120. 125. 129. 134. 135; II, p. 72 u. a. m. Er nennt ihn immer nur Muḥammed b. Ismâ'îl, andere Leute dieses Namens werden durch eine Nisba näher bezeichnet, z. B. M. b. I. al-Wâsiṭî, I, p. 174.

3) vgl. darüber H. Ch. II, p. 548 unten.

4) vgl. Ibn Hishâm II, p. XVIII, 4 und die Anm. dazu. Ein Beispiel bietet auch Chaṭîb Baġd. fol. 38^b oben; da wird von Ibn 'Ujejna angeführt, man dürfe von Bakijja nicht anhören mâ kâna fî sunna, hingegen man dürfe von ihm hören mâ kâna fî thawâb waġejrihi, d. h. gesetzliches Ḥadîth im Gegensatz zu ethischem und geschichtlichem. Sunna, Gegensatz zu zuhd und adab, Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 37, s. auch p. 73 oben.

5) Denn so ganz streng sind die agadischen und dogmatischen Ḥadîthe nicht ausgeschlossen; um nur Abû Dâwûd zu nennen, sind II, p. 168—208 viele Ḥadîthkapitel zusammengestellt, die nicht streng in das Sunansystem gehören, beispielsweise p. 175 über ḳadar, p. 180 fî chalk al-ġanna wal-nar. p. 174 hat ein Kapitel die Aufschrift: al-dalîl 'alâ al-zijâdat wal-nuḡşân mit Bezug auf die dogmatische Streitfrage, ob man vom Glauben die Begriffe „Mehr“ und „Weniger“ aussagen könne.

schied, den sie im Verhältniss zu denselben mit einander gemein haben, ist die grössere Liberalität ihrer Shurûṭ; und zwar nicht nur bezüglich der Beurtheilung des innern Zusammenhaltes des ganzen Isnâd, sondern auch bezüglich der Beurtheilung der einzelnen in demselben vorkommenden Gewährsmänner (riḡâl). Ohne diese Liberalität wäre es kaum möglich gewesen, für alle Momente der gesetzlichen Uebung traditionelle Anhaltspunkte zu bieten, da — wie dies Al-Baḡawî richtig gesehen hat — der Bestand des grössten Theiles der Aḥkâm sich nicht auf vollends „gesunde“, sondern zu meist auf „schöne“ Ḥadîthe, d. h. im besten Falle Traditionssätze zweiter Ordnung stützt.¹

Während jene beiden Klassiker der Traditionswissenschaft von dem Gesichtspunkt ausgingen, nur jene Riḡâl zuzulassen, in Bezug auf deren Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit volle Uebereinstimmung herrscht, so dass jeder Gewährsmann, dessen Autorität von irgend welchem Standpunkte aus angefochten oder angezweifelt ward, aus ihren Listen gestrichen wurde: kehrte Abû Dâwûd und nach ihm sein Schüler Al-Nasâ'î diese Regel ins Negative um. Ihnen genügt jeder Gewährsmann, mit Bezug auf dessen Verwerfung kein einhelliges Urtheil vorherrschend ist. Die Kritiker der Gewährsmänner — so meint Ibn Ḥaḡar, indem er den Gedanken dieser Traditionssammler zu interpretiren sucht — sind in jedem Zeitalter entweder Rigoristen oder solche gewesen, die in ihrem Urtheile toleranter waren. Im ersten Zeitalter haben wir Shu'ba und Sufjân al-Thaurî, der erstere womöglich rigoroser als der andere; im zweiten Zeitalter vertritt Jahjâ al-Ḳaṭṭân den Rigorismus und Jahjâ b. Mahdî die nachsichtige Beurtheilung; im dritten Zeitalter vertritt Jahjâ b. Mu'în die rigorose Strenge, während Aḥmed b. Ḥanbal toleranter zu urtheilen pflegt; endlich im vierten Zeitalter ist Abû Ḥâtim noch viel rigoroser als Al-Buchârî. Nun sagt Al-Nasâ'î: „Ich verwerfe eine Tradition nicht, bis nicht alle Kritiker über ihre Verwerflichkeit einig sind. Verwirft sie Jahjâ al-Ḳaṭṭân, aber Ibn Mahdî bestätigt sie, so nehme ich sie auf, denn es ist bekannt, wie strenge jener Theologe ins Gericht ging“.²

Den allerpraktischsten Gesichtspunkt aber unter allen diesen Sammlern hat sich der andere Schüler Abû Dâwûd's, nämlich Al-Tirmidî, vorgesetzt. Er nimmt jede Tradition auf, insofern von ihr nachgewiesen ist, dass sie je einem Gesetzkundigen als Beweis und Argument in der gesetzlichen Praxis gegolten habe, mit anderen Worten, jeden Satz, auf welchen

1) Einleitung zu Maṣâbîḥ al-sunna: akṭhar al-aḥkâm ṭhubûṭuhâ bi-ṭarîk ḡasan.

2) Al-Baḡama'wî's Einleitung zu Al-Nasâ'î (Kairo 1299) p. 3.

man sich je berufen hat. Wenn nun die Verfasser dieser Sammlungen in der Aufnahme der Ḥadīthe liberaler waren, als die Verfasser der beiden Ṣaḥīḥe, so erwuchs ihnen zugleich eine weitere Aufgabe. Wir dürfen nämlich nicht glauben, dass sie die gesammelten Traditionen als völlig gleichwerthige und unanfechtbare Materialien des muhammedanischen Gesetzes registriren. Auf Schritt und Tritt — keine Seite dieser Sammlungen ist davon frei — begegnen wir den vom Sammler den vorgeführten Ḥadīthen nachgesetzten Bemerkungen, dass im Isnād derselben dieser oder jener Gewährsmann schwach sei, dass darin Unwahrscheinlichkeiten, Unmöglichkeiten vorkommen, insofern die als gleichzeitig erwähnten Tradenten nicht zur selben Zeit lebten, mit einander nicht verkehrt haben konnten u. a. m.

Einige Beispiele werden die Art und Weise zeigen, wie diese Sammler dem zusammengetragenen Material gleich auf dem Fusse die Kritik folgen lassen.

Abū Dāwūd I, p. 20. „Dies ist ein verwerfliches (munkar) Ḥadīth, niemand anders hat es überliefert als Jazīd al-Dālānī von Kātāda [von Abū-l-‘Ālija] Shūba sagte: Kātāda hat von Abū-l-‘Ālija vier Ḥadīthe übernommen¹ Abū Dāwūd sagt: Ich habe das Ḥadīth des Jazīd al-Dālānī dem Aḥmed ibn Ḥanbal vorgelegt, er hat mich aber hart zurückgewiesen,² weil er es als krasse Fälschung betrachtete, er sagte: Was hat Jazīd al-Dālānī unter den Genossen des Kātāda zu suchen, hat er sich ja nicht um Ḥadīth gekümmert! — **p. 107.** A. D. sagt: Ṭarīq b. Shihāb hat den Propheten gesehen, aber nichts von ihm gehört. — **p. 138.** A. D.: Dieses Ḥadīth ist nicht stark (ḡawī), Muslim b. Chālid ist schwach (ḡa‘īf). — **p. 185.** Ein schwacher Gewährsmann, beide Ḥadīthe sind falsch (wahn). — **p. 197** nach einem Isnād: Al-Ḥaǧǧāǧ ‘an Al-Zuhrī: Dies ist ein schwaches Ḥadīth, Al-Ḥaǧǧāǧ hat den Zuhrī nie gesehen und nie von ihm gehört, auch Ġāfar b. Rabī‘a hat den Zuhrī nie gesehen, dieser hat nur schriftlich mit jenem verkehrt. — **p. 221.** (Al-Auzā‘ī: ‘Aṭā’ : Aus): ‘Aṭā’ hat den Aus nicht gesehen, dieser gehörte zu den Badr-kämpfern und ist früh gestorben; das Ḥadīth ist mursal.

II, p. 30. „Es sagt A. D.: Dies ist ein verwerfliches Ḥadīth, ich habe gehört, dass Aḥmed ibn Ḥanbal dasselbe sehr streng verwarf (junkir ḥadā-l-ḥadīth inkāran shadīdan)“. — **p. 41.** Abū Ṣāliḥ hat da zwischen sich und Abū Hurejra einen Gewährsmann, Ishāq Maulā Zā‘ida, eingeschoben. — **p. 92.** Dies Ḥadīth hat Ġāfar von Al-Zuhrī nie gehört; es ist verwerflich.³

1) Hier werden die vier Aussprüche angeführt; der in Frage stehende ist nicht darunter.

2) intaharanī istīf zāman lahu. vgl. Dozy s. v. ‘aẓm X. vgl. auch die IV. Form B. (ed. Krehl II, p. 313, 1) man za‘ama anna Muḥammadan ra‘ā rabbahu faḡad a‘zama.

3) Abū Dāwūd hat demzufolge bei der wiederholten Durchprüfung seines Materials einige dieser verwerflichen Traditionen nicht wieder aufgenommen, z. B. I, p. 91: Es sagt Abū ‘Alī (der Herausgeber): dieses Ḥadīth hat A. D. gelegentlich der vierten ‘urḡa nicht mehr gelesen; II, p. 30 dasselbe hinsichtlich der zweiten ‘urḡa mit Bezug auf die im Text angeführte Tradition.

Solche Bemerkungen sind in den späteren Sunan noch häufiger als bei Abû Dawûd, und die kritischen Glossen der Verfasser dieser Traditionensammlungen sind wohl als die ersten literarischen Zeugen der sogenannten Traditionskritik zu betrachten. Bei Al-Tirmidî begegnen wir zu allererst der Klassifikation der zusammengetragenen Traditionsstellen, indem er einer jeden einzelnen je nach ihrem Werthe die Determination *ṣaḥîḥ*, *ḥasan* oder *ḥasan ṣaḥîḥ* nachsetzt.¹

Während durch die Schranken, die sich Al-Buchârî und Muslim durch die Strenge ihrer *Shurûṭ* setzten, das Gebiet des „*Ṣaḥîḥ*“ bei ihnen sehr zusammenschrumpfte, fließt den Verfassern der Sunan-werke eine grosse Fülle von Traditionen zu, die sie den einzelnen Kapiteln der Gesetzkunde zuwenden können. Am besten veranschaulicht dies Verhältniss die Erwägung, dass, während Muslim es ausdrücklich hervorhebt, dass er nicht einmal jede gesunde Tradition in sein *Ṣaḥîḥ* aufnahm, sondern in seiner Scrupulosität eine gute Menge solcher Materialien, sofern ihre Echtheit nicht im *Iḡnâc* eine Stütze hatte, abseits liegen liess,² die Sunanwerke in grosser Anzahl Traditionen bringen, deren überaus ungünstige Beglaubigung sie hinterdrein selbst bezeugen müssen. Während also die alten *Muṣannafât* mit schwerer Noth und Mühe für die Hauptsachen des gesetzlichen Lebens Traditionen zusammentragen — so dass z. B. Al-Buchârî einzelne Rubriken seines Schema mit keinem traditionellen Inhalt ausrüsten konnte (s. oben p. 235) — können wir in der zweiten Schicht von Traditionswerken das Streben bemerken, über die geringfügigsten Details der religiösen Gesetze Traditionen zusammenzubringen. Dies war den Verfassern bei ihrer Weitherzigkeit für alle von ihnen selbst als „verwerflich“ und „schwach“ bezeichneten Traditionen unschwer zu erreichen. Namentlich Al-Nasâ'î dehnt seine Sammlungen auf die geringfügigsten Subtilitäten innerhalb jedes Momentes des gesetzlichen Lebens aus. Besonders in den ritualistischen Kapiteln schwelgt er in excessiver Kleinigkeitskrämerei. Da werden alle *Du'â's* (stille Gebete), die zwischen den einzelnen *Rak'as* hergesagt werden sollen, textuell angeführt.³ Alle diese verschiedenen Formeln — einmal sogar vierzehnerlei Texte — sind an die Autorität des Propheten geknüpft. Er geht so weit,

1) Im *Takrîb* fol. 36^b wird darauf hingewiesen, dass diese Determinationen in den verschiedenen *Tirmidî*-handschriften mit einander verwechselt werden, so dass man nur durch *Collationirung* zuverlässiger Handschriften (*bimuḳâbalat aṣlika bi' uṣûl mu'tamada*) sich auf solche Bestimmungen der Traditionen nach Al-Tirmidî berufen kann.

2) Muslim I, p. 10 *lejsa kullu shej'in ṣaḥîḥin 'indî waḳâ'tuhu hâhunâ wa-'innamâ waḳâ'tu hâhunâ mâ aḡma'û 'alejhi*.

3) Al-Nasâ'î I, p. 79, bis in die geringsten Details werden die Vorschriften über die *Freitags-chuṭba* vorgeführt p. 124 ff.

auch für die mehr volksthümlichen Aeusserungen des religiösen Gefühles eine Menge von Traditionen beizubringen; man sehe z. B. die grosse Anzahl von Paragraphen über die verschiedenen Isti'âdât.¹ Aus den specifisch juristischen Theilen genüge uns diesbezüglich der Hinweis darauf, dass in den Kapiteln über die verschiedenen Verträge zugleich die Formulare für Schuldscheine, für Auflösung von Gesellschaftsverhältnissen (tafarruk al-shurakâ'), Ehescheidungsurkunden, Freibriefe für Slaven (aller drei Arten: 'atq, tadbîr, mukâtaba) in extenso mitgetheilt werden.² Wir besitzen wohl nicht ältere Formulare für diesen Rechtshandel,³ wie man denn überhaupt im Islam erst spät anfing, die schriftliche Formulirung von Verträgen zu regeln (vgl. zur Literatur oben p. 233 Anm.). Zur Zeit des Ma'mûn waren schriftliche Documente über Kauf und Verkauf von Slaven noch nicht allgemein gebräuchlich.⁴

Da nun in diesen Werken alles nur irgend verwendbar erscheinende Material zusammengetragen wurde, so ist es bei der Natur dieses Stoffes sehr leicht verständlich, dass innerhalb desselben Kapitels die zur Verwendung kommenden Aussprüche gegeneinander Widersprüche aufweisen. Und in der That wird in diesen Sunan-sammlungen häufig eine Reihe von Traditionen aufgeführt, in welcher in verschiedenen Versionen übereinstimmend eine strenge Norm festgestellt wird; darauf folgt dann wieder eine Fluth von entgegenstehenden Zeugnissen für die erleichternde Praxis (ruchşa) hinsichtlich derselben Frage des gesetzlichen Lebens. Die Vertreter der widersprechenden Lehren konnten also hier ein Repertorium für ihre Meinungen finden, in Traditionen, die wohl erst entstanden sind, nachdem jene Lehren eine traditionelle Stütze zu ihrer Beglaubigung brauchten.

So wie Al-Nasâ'î den Vorthail bietet, uns durch seine Weitläufigkeit und die Fülle seines Materials Anhaltspunkte dafür zu liefern, wie weit die Feststellung der ritualistischen und gesetzlichen Normen in den Schulen des III. Jahrhunderts gediehen war, ferner in welchem Umfange sich gewisse Gebräuche, Sitten, abergläubische Observanzen, die mit der Religion in Verbindung gebracht wurden, sich festgesetzt hatten, so bietet Al-Tirmidî den Nutzen, uns die Divergenzen der Mađâhib hinsichtlich der hervorragendsten Momente der religiösen Praxis darzustellen. Al-Tirmidî erweist sich als ein wirklicher Fortführer der Tendenzen seines Lehrers Al-Buchârî. Hatte dieser das Hadîth, wie wir sahen, aus dem Gesichtspunkte seines Fikḥ-systems gesammelt und angeordnet, so ging Al-Tirmidî

1) Al-Nasâ'î II, p. 245—255.

2) II, p. 95—97.

3) Bei Al-Tirmidî I, p. 229 wird die Einleitung zu einer Urkunde mitgetheilt, welche beim Verkaufe von Slaven (durch den Propheten!) ausgestellt wird.

4) Ađ. XVIII, p. 181 unten.

einen Schritt weiter. Er merkt bei den einzelnen Traditionen an, für welche Maḍhab-lehre dieselbe als Stütze dient und was ihr die widersprechenden Maḍāhib entgegensetzen haben. In dieser Beziehung ist Al-Tirmidî eine der ältesten, unter den zugänglichen gewiss die älteste Quelle für die vergleichende Forschung über die Divergenzen der orthodoxen Fikḥ-schulen¹ und ist als solche in die Literaturgeschichte dieses Kapitels der Islamkunde einzufügen. Zu bemerken ist, dass bei dieser vergleichenden Darstellung Abû Ḥanîfa fast völlig unberücksichtigt bleibt. Dass er ein Gegner der Aṣḥâb al-raʿj ist, zeigt T. in seinem Werke häufig, niemals deutlicher, als wo er bei einem gegebenen Texte die Worte des Wakîʿ citirend der Bidʿa der Raʿj-leute die Sunna gegenüberstellt.² Die Sunan-werke wollen ja nur das Fikḥ der Aṣḥâb al-ḥadîth darbieten, jener Fuḳahâʾ, welche — wie Al-Tirmidî selbst einmal sagt — den Sinn (d. h. die Anwendung) der Ḥadîthe am besten verstehen.³

XII.

Wir müssen hier der geschichtlichen Weiterentwicklung der Traditionsliteratur im Islam vorgreifen, um zum bessern Verständniss der Stellung und des Einflusses der bisher angeführten Traditionswerke im religiösen und gelehrten Leben des Islam den hohen Rang darzustellen, den die in den vorhergehenden Abschnitten charakterisirten Muṣannafât einnehmen.

Eine ganz ausgezeichnete Stellung nehmen die beiden Ṣaḥîḥe ein. In der ersten Zeit ihres Erscheinens hatten diese Werke noch um die Palme der öffentlichen Bevorzugung mit einander zu ringen; in verschiedenen Provinzen und Kreisen des Islam wurde bald das eine, bald das andere der fast gleichzeitig erschienenen Werke dem andern vorgezogen. An Muslim lobte man — und dahin neigten gerne die Maḡribiner — die bessere Anordnung, an Buchârî die grössere Peinlichkeit seiner Shurūṭ und vielleicht auch die grössere Brauchbarkeit seines Werkes für praktische Zwecke. Die öffentliche Meinung hat sich für den Vorrang des Buchârî ausgesprochen. Im IV. Jahrhundert lässt der chorâsânische Shâfiʿit Abû Zejd al-Marwazî (st. 371) durch den Propheten in einem Traumgesicht in Mekka das Ġamîʿ des Muḥammed b. Ismâʿîl (Al-Bucharî) ausdrücklich als sein Buch bezeichnen⁴ und diese Verehrung wuchs mit dem Fortschritt der Zeit so sehr, dass Al-Bucharî geradezu zu einer geheiligten Person im Islam wurde, zu dessen Grab man pilgerte, um Hülfe gegen irdische Noth zu erlangen, sein Ṣaḥîḥ

1) vgl. darüber ZDMG. XXXVIII, p. 671 ff.

2) Al-Tirmidî I, p. 171, 20.

3) ibid. p. 185, 5 al-fuḳahâʾ wa-hum aʿlam bimaʿânî al-ḥadîth.

4) Tahḍîb p. 720 unten.

ein heiliges oder mindestens privilegiertes¹ Buch, bei welchem — zumal im nordafrikanischen Islam — so wie sonst nur beim Koran² der Schwur geleistet wird.³ Man liest dasselbe zur Zeit der Drangsal, in der Hoffnung, dadurch von der Noth erlöst zu werden; man glaubt, dass ein Schiff, auf welchem es sich befindet, vor der Gefahr des Versinkens geschützt ist u. s. w.⁴ Obwohl nun das Buch des Muslim solcher besonderen Ehren nie theilhaftig wurde und obwohl sich an dasselbe der Aberglaube besonderer Privilegien nicht geknüpft hat, werden beide Bücher als Gesetzquellen als gleichwerthig betrachtet und unter der Benennung *Al-ṣaḥīḥân* zusammengefasst. Zu allem Anfang mochte das gleichzeitig erschienene *Sunan*-werk des Abû Dâwûd den beiden *Ṣaḥīḥ* ernstliche Concurrenz gemacht haben. Der Verfasser selbst scheint der erste gewesen zu sein, der in die Posaune der Reclame stiess, um die Vorzüge seines Werkes anzupreisen. Es ist ein Brief erhalten,⁵ den A. D. an die Theologen in Mekka richtete, um die kritischen Grundlagen seiner Sammlung zu charakterisiren und die Gesichtspunkte seiner Auswahl ans Licht zu stellen. „Ich kenne kein Buch — so sagt er in diesem Sendschreiben — nach dem Koran, dessen Studium den Menschen nothwendiger wäre, als dies Buch, so wie es auch für niemand nothwendig ist, neben diesem Buch ein anderes sich anzueignen. Wer es liest und sich damit eingehend beschäftigt und dessen Inhalt gründlich aufzufassen strebt, der wird den Werth desselben verstehen lernen.“⁶ Dies Urtheil über die eigene Leistung⁷ findet Wiederhall bei jüngeren Zeit-

1) Für die Beendigung der Lectüre dieses Werkes, welche so wie die Koran-
chatme bei festlichen Anlässen üblich ist, giebt es eigene Gebete: *du'â' chatm al-
Buchârî*, Kairoer Katalog II, p. 135, 17.

2) Der Schwur beim *Maṣḥaf* ist selbst erst in später Zeit aufgekommen. In
alten Schwurformeln, deren eine grosse Menge in den historischen Schriften vorliegen,
begegnet man demselben nicht. Die älteste Notiz, der wir habhaft werden konnten,
ist die, dass *Al-Shâfi'î* den Gebrauch der Richter in den Provinzen (*ḥukkâm al-âfâk*)
erwähnt, welche den Schwur *'alâ-l-maṣḥaf* leisten lassen. Die Berufung auf ein ähn-
liches Vorgehen des *Ibn al-Zubejr* ist kaum in Betracht zu ziehen. *Ibn Challikân*
nr. 732 ed. *Wüstenfeld VIII*, p. 106, vgl. *Usâma b. Munkid* ed. *Derenbourg* p. 18, 14
wastahlafahum bil-maṣḥaf wal-ṭalâk.

3) *Walsin Esterhazy*, *De la domination turque dans l'ancienne régence
d'Alger* (Paris 1840) p. 213. 222.

4) *H. Ch. II*, p. 520, 2.

5) Derselbe wird auch von *Ibn Chaldûn*, *Muḥaddima* p. 261, 8 citirt: *fî risâ-
latihi al-mashhûra*.

6) *Muchtaṣar* des Commentars von *Al-Sujûṭî* (Kairo 1298) p. 3.

7) Auch *Al-Tirmidî* soll gleich ruhmredig sein Buch empfohlen haben: „Wer
dies Buch in seinem Hause hat, ist als ob er einen leibhaftigen Propheten beherbergen
würde“. *H. Ch. II*, p. 548 unten.

genossen und späteren Nachfolgern, denen bereits die *Ṣaḥīḥe* vorlagen. Sein Schüler Zakarijja al-Sâgî (st. 306) sagt: „Das Buch Gottes ist die Grundlage des Islam und das Sunan-buch des Abû Dâwûd ist die stützende Säule desselben“.¹ Und noch überschwänglicher urtheilt Al-Chattâbî aus Ceuta (st. 388): „Wisset — sagt er — dass dies ein edles Buch ist, dergleichen in Betreff der Gesetze der Religion nicht verfasst wurde. Es fand denn auch Anklang bei den Menschen und dient als Schiedsrichter zwischen den verschiedenen Parteien und Schulen der Gelehrten und Gesetzeskundigen. Darauf stützt sich die muhammedanische Wissenschaft im *‘Irâk*, in Aegypten und im *Mağrib* und vielen anderen Zonen der Welt. Vor Abû Dâwûd verfasste man *Ġâmi‘*s und *Musnad*'s und Aehnliches; diese Bücher umfassen ausser den *Sunna*'s und den Gesetzen Erzählungen, Nachrichten und Ermahnungen, sowie auf die gute Sitte Bezügliches. Aber was die blossen *Sunan* betrifft, so hat keiner von Abû Dâwûd's Vorgängern dieselben so umfassend gesammelt und zusammengetragen, und war niemand im Stande, dieselben in so conciser Weise darzureichen und aus so vielen gedehnten Traditionsnachrichten zusammenzufassen, wie dies Abû Dâwûd beabsichtigte und wie er es ausführte. Daher wird sein Buch von den Capacitäten der Traditionswissenschaft wie ein Weltwunder geschätzt² und darum hat man auch immerfort weite Reisen unternommen, um es zu studiren“.³ Aber es gelang dem Werke des Abû Dâwûd nicht, den Vorrang über die beiden *Ṣaḥīḥe* in der allgemeinen Werthschätzung zu erlangen.

Man möge nicht voraussetzen, dass die kanonische Autorität der beiden *Ṣaḥīḥe* ihren Grund in der unbestrittenen Correctheit ihres Inhaltes findet und das Resultat gelehrter Untersuchungen ist. Die kanonische Autorität dieser beiden Sammlungen hat vielmehr eine populäre Basis und gilt, unbeschadet der freien Prüfung der einzelnen Paragraphen derselben. Sie bezieht sich auch nicht auf die zweifellose Correctheit des Inhaltes — dieser mag in seinen Einzelheiten immerhin Gegenstand der Kritik sein und ist es auch stets gewesen — sondern auf die Verpflichtung, in der religiösen Praxis (*al-‘amal*) den Inhalt der *Ṣaḥīḥe* als maassgebend zu betrachten.⁴ Die volksthümliche Basis dieser Autorität ist das *Iğmâ‘ al-umma*, das übereinstimmende Gesamtgefühl der islamischen Gemeinde (*talakḵî al-umma bil-ḳubûl*), welche jene beiden Werke auf die Höhe erhoben hat, auf welcher sie stehen.⁵ Trotz der allgemeinen Anerkennung, deren

1) *Ṭab. Ḥuff.* IX, nr. 66.

2) *ḥalla*, statt *ġalla* der Ausgabe.

3) *Tahdîb* p. 710. 712.

4) *ibid.* p. 95, 1.

5) vgl. besonders *Al-Nawawî*, Einleit. p. 13 ff. *Ibn Chaldûn*, *Muḳaddima* p. 371 unten.

sich die Şahîhân im Islam zu erfreuen hatten, verstieg sich diese Verehrung dennoch niemals so weit, dass man es für unstatthaft oder unziemlich gehalten hätte, den in diese Sammlungen einverleibten Aussprüchen und Bemerkungen mit freier Kritik entgegenzutreten.

Es giebt eine kleine Literatur von Kritiken gegen die Şahîhe. Abû-l-Ĥasan 'Alî al-Dârağutnî (st. 385) verfasste ein Buch: „Bemänglung und Untersuchung“ (al-istidrâkât wal-tatabbû'), in welchem die Schwächen von 200 in die Şahîhe aufgenommenen Traditionssätzen nachgewiesen werden. Sehr häufig begegnen wir der freien Aeusserung von kritischen Zweifeln, die gelegentlich bei einzelnen Stellen der kanonischen Traditionssammlungen zum Ausdruck kommen. Wir haben bereits (p. 105) ein Beispiel dafür sehen können, mit welchen rücksichtslosen Ausdrücken fromme und pietätvolle Theologen ein bei Al-Buchârî anerkanntes Ĥadîth verurtheilen. Während es sich dort um eine Frage handelte, die gar keine Bedeutung für die Praxis des religiösen Lebens besitzt, so kann auch andererseits auf ein ritualistisches Ĥadîth des Buchârî¹ hingewiesen werden, welches durch Vermittelung des Auzâ'î auf einen Genossen ('Amr b. Umejja) zurückgeführt wird. Von diesem Ĥadîth bemerkt der Traditionsgelehrte Al-Aşîlî, Kâđî von Saragossa (st. 390), dass es ein irrthümlicher Bericht sei, von welchem bei glaubwürdigen Traditionsverbreitern keine Rede ist.² Weniger auffallend scheint es, wenn sich Philosophen, wie der Ash'arite Al-Bâğillânî, hierin gefolgt vom Imâm al-ĥaramejn, Al-Ġuwejnî und Al-Gazâlî, gegen ein bei Al-Buchârî registriertes Ĥadîth³ abweisend verhalten und dasselbe als unwahr brandmarken.⁴ Und dieses freie Verhalten gegenüber dem Inhalt der Şahîhejn dauert bis tief in die Zeit hinein, in welcher die Verehrung derselben, namentlich aber die des Şahîĥ al-Buchârî, die den sonstigen hochangesehenen Werken entgegengebrachte Pietät weit überragte. Ibn al-Mulâkkin (st. 804) scheut sich nicht, gelegentlich einer Stelle des Buchârî⁵ die Bemerkung zu machen: „Dies ist wunderliche Rede; hätte Al-Buchârî sein Buch von derselben verschont, so wäre es besser gewesen“.⁶ Und an solcher Sprache wird wohl kein frommer Mensch Anstoss genommen haben. Die Verehrung galt den als kanonisch anerkannten Werken als Ganzes genommen, nicht aber den einzelnen Zeilen und Paragraphen derselben. Jene Pietät wurzelte

1) Wuđũ nr. 50 (ed. Krehl 49); es handelt sich da um einen Bericht, wonach der Prophet die Benetzung der Kopfbedeckung als Ersatz für die Kopfwaschung anerkannt habe, so wie dies beim mash' al-chuffeju üblich ist. Im ĥanbalitischen Ritus hat man die praktische Geltung dieses Berichtes anerkannt. Al-Şafadî, Raĥmat al-umma p. 8.

3) Tafsîr nr. 115 zu Sure 9: 81.

5) Nikâĥ nr. 24.

2) Al-Kaşğallânî I, p. 325.

4) Al-Kaşğallânî VII, p. 173.

6) Al-Kaşğallânî VIII, p. 40.

im *Iǧmâʿ al-umma*,¹ und es ist für die Autorität des *Iǧmâʿ* nicht wenig charakteristisch, dass die orthodoxe Theologie auch für die Details dieser Traditionswerke erst die Anerkennung im *Iǧmâʿ* fordert, ehe sie dieselben als unanfechtbar anerkennen möchte. „Der Schejch (d. h. Ibn al-Šalâḥ, st. 643) lehrt, dass das, was von beiden oder einem von ihnen tradirt wird, in absoluter Weise richtig sei (*maḳṭûʿ bišihḩatihi*), und dass daraus apodiktisches Wissen (*al-ʿilm al-ḩaṩʿî*) folge; aber die Wahrheitsuchenden und die meisten (Gelehrten) widersprechen ihm hierin und sagen, dass es nur vermuthungsweise Wissen (*al-ẓann*) involvire, so lange die Anerkennung desselben nicht durch das *Tawâtur*² (die ununterbrochene Anerkennung aller Generationen) bekräftigt wird“. Diese Worte des *Nawawî*³ kennzeichnen den Standpunkt der orthodoxen Theologie des Islam gegenüber jenen hochgeachteten Werken, deren absolute Unanfechtbarkeit, wie dies Citat zeigt, man versucht hatte als Gesetz zu sanctioniren.

XIII.

Neben den beiden *Šahîḩen* erstreckt sich die Verehrung der Muhammedaner auf die oben erwähnten vier *Sunan*bücher. Unter der Benennung *Al-kutub al-sitta*, „die sechs Bücher“, umfassen sie zusammen die kanonische *ḩadîth*-literatur und bilden als solche die hauptsächlichsten Quellen für das traditionelle Gesetz. Es entstanden wohl in jener Zeit, als das allgemeine Bedürfniss nach solchen Sammlungen diese sechs Werke zu Tage förderte, auch andere Bücher ähnlicher Art. Dieselben konnten sich jedoch nicht im Verkehre behaupten, oder schwangen sich mindestens, wenn sie auch im Verkehr blieben, nicht zu jener Autorität empor. Dies letztere gilt z. B. vom *Sunan*werke des *Abû Muḩammed ʿAbdallâḩ al-Dârimî al-Samarḩandî* (st. 255), mit der oben p. 231 erwähnten Erweiterung des *Musnad*-begriffes, auch *Musnad al-Dârimî* genannt.⁴ Es ist dies ein Werk, welches vermöge seiner Anlage und Tendenz völlig in die Reihe jener *Sunan*werke gehört, von denen wir p. 249 gesprochen haben, mit dem Unterschiede, dass *Al-Dârimî*, der wohl in erster Reihe gleichfalls die Förderung der Gesetzkunde im Sinne der *Ašḩâb al-ḩadîth* ins Auge gefasst hatte, diese Absicht durch die Voraussendung einiger allgemeinen Kapitel über Traditionskunde und Traditionswesen zu unterstützen strebt, in welchen er für die Befestigung seines Standpunktes die Argumente zusammenstellt.⁵ Auch *Al-Dârimî* hat sich bei der Einverleibung seiner *ḩadîth*stellen nicht an die

1) Man vgl. noch *Ibn Chaldûn*, *Muḩaddima* p. 260, 5 v. u.

2) vgl. darüber *Schreiner*, *ZDMG*. XLII, p. 630 ff.

3) *Taḩrîb* fol. 36^a.

4) *Abû-l-Maḩâsin* II, p. 23, 4. 6 v. u.

5) ed. *Cawnpore* p. 1 — 87.

strengsten „Bedingungen“ gehalten, die seinen Zeitgenossen, den Verfassern der Ṣaḥīḥwerke, maassgebend waren; hingegen hat er, wie die Verfasser der anderen Sunanwerke, den einzelnen Traditionen die Kritik ihres Beglaubigungsgrades folgen lassen.¹ In der subjectiven Nutzenanwendung, die er von den gesammelten Ḥadīthen macht, erinnert er an Al-Buchārī, so wie er im allgemeinen sehr häufig die Rolle eines Wegweisers für den praktischen Gebrauch, der von den Ḥadīthen zu machen ist, antritt.² Sehr häufig findet man in der Glosse zu einzelnen Traditionen die Bemerkung, dass das in derselben ausgesprochene Gesetz nicht imperative, sondern bloss facultative Bedeutung habe;³ da sagt er gewöhnlich *huwa al-adab* oder *lejsa bi-wâgib* oder ähnliches.⁴ Solche Bemerkungen hat er seinen Hörern wohl im mündlichen Vortrag seines Buches geäussert. Darauf deutet besonders die in den Sunan al-Dârimî überaus häufig wiederkehrende Glosse: Man fragte den Abû Muḥammed oder den ‘Abdallâh (d. i. den Verfasser): Hältst du dich (in der gesetzlichen Praxis) an dies Ḥadīth (*taḳûl bihi* oder *ta’chud bihi*)? Darauf antwortet er zuweilen positiv,⁵ häufig auch negativ⁶ oder ausweichend, z. B. *ḳaum jaḳûlûna*: es giebt Leute, die sich daran halten,⁷ so wie er bei einzelnen Traditionen auf die sich daran knüpfenden Differenzen zwischen Ahl al-‘Irâḳ und Ahl al-Ḥigâz oder anderen Gruppen hinweist.⁸ Er führt so wie die anderen Sunanverfasser, die einander entgegengesetzten Ḥadīthe an,⁹ und entscheidet sich zuweilen in ganz selbständiger Weise und im Widerspruch mit anerkannten Autoritäten für die eine oder die andere: „Abû Muḥammed (der Verf.) sagt: Aḥmed b. Ḥanbal hat das Ḥadīth des ‘Amr b. Murra für richtig erklärt; ich aber entscheide mich für das Ḥadīth des Jezid b. Zijâd“.¹⁰

Es wäre sehr schwer und für uns auch sicherlich unnütz, dem Geschmacke der orientalischen Theologen heute nachzuspüren, um zu ergründen, warum diese Sunan al-Dârimî nicht die Achtung erlangen konnten, welche den anderen vier Sunanwerken gezollt wurde. Es wird wohl zu

1) z. B. p. 60 *Ġerîr ‘an ‘Âṣim*: ich denke nicht, dass dies Ġ. von ‘Â. gehört habe. p. 91 *‘Abd al-Karîm* ist dem *matrûk* ähnlich. p. 359 *‘Othmân b. Sa’d* ist *ḳa’îf*. Sehr häufig weist er selbst darauf hin, dass die in der Isnâdkette erwähnten Gewährsmänner mit einander niemals in Verkehr standen, p. 315. 331. 358. Er macht auf Verschiedenheiten im Isnâd aufmerksam und corrigirt zuweilen die Fehler oder erörtert die Unbestimmtheit derselben, p. 261. 265. 326. 338. 432.

2) p. 90 *fadalla fi’l rasûl Allâh etc.*, vgl. p. 253. 255. 262. 266.

3) *Zâhiriten* p. 70 ff.

4) *Al-Dârimî* p. 90. 91. 284.

5) *ibid.* p. 114. 196. 197. 230. 250. 254. 351, *fa’auma’a bira’sihî* p. 349.

6) p. 11. 98. 116. 156.

7) p. 342, oder er sagt *lâ adrî* p. 101.

8) p. 118. 244.

9) Besonders p. 177 bietet dafür ein Beispiel.

10) p. 152.

dieser Zurücksetzung der Umstand beigetragen haben, dass — wie aus den zu diesem Zwecke soeben hervorgehobenen Momenten ersichtlich ist — bei dem Bilde der Unbestimmtheit und dem Hin- und Hertasten, welches der Verfasser selbst gegenüber dem von ihm dargereichten Material bietet, sein Werk wohl als Quelle für die Meinungen seiner Zeit, nicht aber als maassgebender Codex traditionum geeignet erschien. Und noch ein Umstand. Der Codex des Dârimî ist auch seinem Umfange nach wenig erschöpfend. Für die kleinen Details, für welche Abû Dâwûd und Al-Nasâ'î vorsorgen, bietet er gar nichts. Kaum ein gutes Drittel der anderen Sunanwerke umfassend, erstreckt er sich auch auf die nichtgesetzlichen Kapitel des Ḥadîth¹ — darum hat man ihn auch zuweilen Ġâmi' (vgl. oben p. 231) genannt² — und man kann sich nun die Geringfügigkeit des Umfanges vorstellen, in welchem er das ganze grosse Gebiet der Gesetzkunde erledigt. Also sowohl die Beschränktheit des Stoffes, als auch die Anlage des Buches werden dazu beigetragen haben, dass Al-Dârimî neben seinen jüngeren Zeitgenossen nicht in Betracht gezogen und im Iġmâ' der muhammedanischen Welt nicht jenen Autoritäten angereiht wurde.

Die Sunan al-Dârimî sind wenigstens nicht der Vergessenheit anheimgefallen; sie wurden studirt, viel citirt und noch in allerneuester Zeit ist die Veranstaltung einer Ausgabe dieser Sunan ein Bedürfniss gewesen. Es entstanden aber zur Zeit der Muşannafât auch solche Werke, welche unter dem Einflusse, den die „sechs Bücher“ in der muhammedanischen Welt erlangten, vollends verdrängt wurden, der Vergessenheit anheimfielen und nicht einmal, wie Al-Dârimî, im gelehrten Verkehr Berücksichtigung finden. Im selben Zeitalter verfasste — um nur ein Beispiel zu erwähnen — im Andalus ein im orientalischen Islam geschulter Traditionsgelehrter von christlicher Abstammung,³ Baġî b. Machlad al-Ķurţubî (st. 276) ein Muşannaf ganz eigener Art. Sein Traditionswerk ist zugleich Muşannaf und Musnad, oder besser, der Versuch eines Ueberganges von letzterem zum erstern. Es geht nämlich zunächst von den Isnâdautoritäten — er führt von nicht weniger als 1300 „Genossen“⁴ an — aus, wie Aĥmed b. Ḥanbal, aber die Ueberlieferungen jedes einzelnen dieser Autoritäten werden nach dem Gesichtspunkte der Kapitel der Gesetzwissenschaft angeordnet.⁵ Es ist nicht zu verwundern, dass eine solche Sammlung selbst in ihrer

1) z. B. die einleitenden Kapitel; ferner p. 272 ff. 363 ff. 422 ff.

2) So betitelt sich z. B. das Leidener handschriftliche Exemplar des Dârimî: *Kitab al-musnad al-ġâmi'*, Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 49.

3) vgl. Dozy, ZDMG. XX, p. 598.

4) Von Abû Hurejra hat er 5374 Traditionen. Al-Nawawî I, p. 37.

5) Ibn Bashkuwâl nr. 277 p. 516.

Heimath von den viel praktischer angelegten „sechs Büchern“ verdrängt wurde. Dazu wird allerdings auch der Umstand beigetragen haben, dass dieser Baḳī wegen seiner selbständigen Stellung zu den theologischen Streitfragen seiner Zeit bei seinen Collegen nicht am besten angeschrieben war; er hatte, wie jeder selbständige Denker, von dem theologischen Trosse viel zu leiden.¹ Kurze Zeit scheint man sich jedoch mit seinem Werke beschäftigt zu haben; der im Jahre 318 verstorbene Ibn Achî Râfî^c verfasste ein Compendium desselben,² und wohl seinem Beispiele folgend, legten Abû-l-^cAbbâs al-Nîsâbûrî (st. 313), Abû Ishâḳ al-Işfahânî (st. 353) und Al-^cAssâl (st. 349) nach inhaltlichen Momenten angeordnete Musnad-sammlungen an.³

Von allen den in diese Reihe gehörigen Literaturproducten des III. Jahrhunderts sind also nur jene „sechs Bücher“ zu kanonischer Anerkennung gelangt. Diese sind es, auf welche man sich beruft, um die traditionelle Lehre in einer bestimmten Frage zu erkennen. Spricht man auf traditionellem Gebiet von Muşannifîn und Muşannafât, so hat man die beiden Şahîḫe und jene Sunan-werke, beziehungsweise ihre Verfasser im Sinne. So schreibt z. B. Al-Nawawî gelegentlich der Entscheidung in einer rituellen Frage: „huwa şahîḫ fî madḥab al-Shâfi^cî bi-ttifâḳ al-muşannifîn“, d. h. dies ist das Richtige nach der Schullehre des Shâfi^cî in Uebereinstimmung mit den Verfassern“ — nachdem er sich diesbezüglich auf Al-Buchârî, Abû Dâwûd und Al-Tirmidî berufen hatte.⁴

Wir sind nicht in der Lage, mit chronologischer Genauigkeit den Zeitpunkt feststellen zu können, welcher den Consensus publicus für die beiden Şahîḫe zur Reife brachte, ebensowenig wie wir die Zeit bestimmen können, in welcher sich die Gunst des Igmâ^c auf die „sechs Bücher“ ausdehnte. Nichtsdestoweniger glauben wir für die Beantwortung der letztern Frage zwei Daten, ein negatives und ein positives, als feste chronologische Ausgangspunkte benutzen zu können. Erstens: dass in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts die allgemeine Anerkennung der „sechs Bücher“ noch nicht durchgedrungen war. Dies wird aus der Thatsache ersichtlich, dass der in besonderem theologischen Ansehen stehende (man nennt ihn: al-ḥuġġa, das Beweisargument) Sa'îd ibn al-Sakan, der in Aegypten im Jahre 353 starb, auf das Ansuchen, dass er aus der grossen Masse von religiöser Literatur, welche sich bis zu jener Zeit aufgehäuft hatte, die

1) Al-bajân al-muġrib II, p. 112 f.

2) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 11.

3) şannafa al-musnad 'alâ-l-tarâġim ibid. nr. 25. Al-musnad 'alâ-l-abwâb ibid. nr. 4. Ḥ. Ch. V, p. 534, nr. 11997.

4) Manthûrât fol. 8^a.

wichtigsten Dinge anweise, aus seinem Hause vier Bündel brachte, welche er vor den Leuten niederlegte mit den Worten: „Dies sind die Grundlagen des Islam: das Buch des Buchârî, das des Muslim, des Abû Dâwûd und des Nasâ'î“.¹ Es hatte sich also zu jener Zeit bereits die Neigung geltend gemacht, den Kreis der kanonischen Traditionssammlungen über die beiden Şahîḥe hinaus auszudehnen, derselbe konnte sich aber damals noch nicht auf die „sechs Bücher“ erstreckt haben. Zweitens: dass zu Ende des V. oder Anfang des VI. Jahrhunderts bereits Al-Tirmidî und Ibn Mâga in diesen Kreis mit einbezogen wurden. Gegen Al-Tirmidî hat noch Ibn Ḥazm (st. 456) einige Bedenken. Am längsten erhielten sich dieselben hinsichtlich des Ibn Mâga, wegen der vielen sog. schwachen (ḍa'if) Traditionen, denen er die Aufnahme in sein Corpus traditionum nicht versagte. Um die soeben angegebene Zeit begegnen wir den ersten Versuchen der Anerkennung dieser beiden bisher als nicht vollgültig betrachteten Sammlungen; diese Versuche wurden aber nur vereinzelt angeregt, während manche Zeichen dafür sprechen, dass die Bedenken gegen Ibn Mâga sich noch fast ein Jahrhundert hindurch aufrecht erhielten. Der in Mekka lebende spanische Gelehrte Razîn b. Mu'âwija aus Saragossa (st. 535) verfasste ein Compendium der sechs Şahîḥ-bücher,² aber Ibn Mâga ist dieser Arbeit nicht als Quelle zu Grunde gelegt; neben den fünf Büchern berücksichtigt der Verf. das Muwaṭṭa'. Auch Muḥammed 'Abd al-ḥaḳḳ al-Azdî, genannt Ibn al-Charrâṭ, aus Sevilla (st. 581), räumt dem Ibn Mâga noch keinen Platz ein unter den Quellen seiner Compilation Al-aḥkâm al-kubrâ, welches er auf die anerkannten kanonischen Sammlungen gründete.³ Muḥammed b. Abî 'Othmân al-Ḥâzimî aus Hamadân (st. 584) kennt nur „al-a'immat al-chamsa“.⁴ Der Versuch, dem Ibn Mâga Bürgerrecht unter den kanonischen Autoritäten zu verschaffen, war zu dieser Zeit schon unternommen; derselbe wurde von Abû-l-faḍl Muḥammed b. Ṭâhir al-Maḳdisî (st. 507) angeregt,⁵ aber nur mit theilweisem Erfolg durchgeführt. Während wir in den soeben erwähnten zusammenfassenden Werken aus jener Zeit der Berücksichtigung des Ibn Mâga noch nicht begegnen und der strenge 'irâkische Gelehrte Ibn al-Ġauzî

1) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 38.

2) Ḥ. Ch. II, p. 129. III, p. 132 taġrîd al-şihâḥ al-sitta. Das Buch des Razîn wird vom Verfasser des Madchal sehr häufig benutzt.

3) Katalog der arab. Hschr. des Brit. Museum p. 712^b nr. 1574, vgl. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 248.

4) Bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 40, nr. 1141, 13.

5) Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 21 wird er ein Zâhirite genannt, womit zu vgl. Zâhiriten p. 118 Anm. 4. Ueber die Aufnahme des Ibn Mâga: Vorrede zu Al-Dârimî p. 7 (nach Ibn Ḥaġar), Ḥ. Ch. V, p. 175, 1, Ahlwardt, l. c. p. 95 nr. 1254; über Abû-l-faḍl vgl. auch Jâḳût IV, p. 602 oben.

(st. 597) noch viel später in seinem „Musnad-sammler“ (Ġāmīʿ al-masānīd) die seither erfolgten Anregungen hinsichtlich der Anerkennung gewisser Traditionssammlungen unberücksichtigt lässt,¹ erfahren wir von Al-Baġawī (st. 516), dass er unter den Quellen seiner bekannten Compilation Maṣābīḥ al-sunna, oder wie sie noch anders genannt wird: Maṣābīḥ al-duġā,² dem Ibn Māġa bereits Berücksichtigung widmet, ja sogar den Kreis seiner Autoritäten auch auf Al-Dārimī ausdehnt. Einen weitem Versuch, den I. M. in der kanonischen Literatur festen Fuss fassen zu lassen, macht einige Jahrzehnte später ‘Abd al-Ġanī al-Ġammāʿilī (st. 600)³ in seinem Werke „Al-ikmāl“ oder richtiger „Al-kamāl fī maʿrifat al-riġāl“,⁴ in welchem die Autoritäten der „sechs Bücher“ in Betracht gezogen werden. Dieser erneuerte Versuch, die Sunan Ibn Māġa den bereits anerkannten kanonischen Schriften gleichzustellen, scheint von grösserem Erfolg begleitet zu sein, als der seines Vorgängers. Dies zeigt die in der Folgezeit bereits allgemein werdende Berücksichtigung der „sechs Bücher“ in der Literatur. Ibn al-Naġġār (st. 643) fasst die „Riġāl al-kutub al-sitta“ unter einer einheitlichen Kategorie zusammen;⁵ Ibn Tejmija (st. 652) legt seinem Al-muntaġā fī-l-aḥkam⁶ die „sechs Bücher“, einschliesslich Ibn Māġa, zu Grunde,⁷ Naġīb al-dīn ibn al-ṣejġal (st. 672) sammelt die Hadīthe jener Riġāl, welche von den „sechs Imāmen“ als Autoritäten angeführt werden.⁸ Desgleichen wird Ibn Māġa in einem zusammenfassenden Werke des Shams al-dīn al-Ġazarī (st. 711) neben den Verfassern der anderen fünf Bücher bereits als unbestrittene Autorität anerkannt,⁹ sowie auch Jūsuf al-Mizzī (st. 742) die „Aṭrāf al-kutub al-sitta“ zusammen behandelt.¹⁰ Wir können demnach behaupten, dass die Zusammenfassung der „sechs Bücher“, wie sie noch heute im Islam als gültig anerkannt wird, im VII. Jahrhundert in das Gemeingefühl der muhammedanischen Theologen eingedrungen ist.

Trotzdem aber diese Werke von nun ab als die wichtigsten Quellen der religiösen Lehre betrachtet werden, hat die öffentliche Meinung des Islam die beiden Ṣaḥīḥe auch fürder auf ein höheres Niveau gestellt,

1) Darüber spricht er selbst in seinem Buche Kitāb al-ḡuṣṣāṣ wal-muḏakkirīn fol. 179, vgl. Katalog der Leidener Bibl. IV, p. 320, 1.

2) Loth, Catal. of India Office p. 35 nr. 49.

3) Al-Baġamaʿwī, Aġlā masānīd p. 30, 3 ff., über dies Werk s. oben p. 193.

4) Jâḡūt II, p. 113, 17.

5) Ḥ. Ch. I, p. 290, 1.

6) Catal. Brit. Mus. p. 540^b nr. 1192.

7) Dies Werk führt anderwärts den Titel: Al-m. fī-l-achbār; denselben führt auch die gedruckte Ausgabe von Būlāḡ in 7 Bdn. Jahresber. DMG. 1879, p. 148 nr. 75.

8) Ahlwardt, Berliner Katal. II, p. 258 nr. 1577.

9) Ḥ. Ch. V, p. 175.

10) Ahlwardt a. a. O. II, p. 175 nr. 1375.

als die neben denselben stehenden vier Bücher. Immer überragen jene die letzteren; darauf deutet die literarische Gewohnheit, neben Al-Buchârî und Muslim von den „Vieren“ (al-arba‘a) als besonderer Gruppe zu sprechen.¹ Jene bleiben vorzugsweise: Al-shejchân,² denen eine hervorragende Stellung unter den Al-a‘immat al-sitta,³ mit denen sie für die Praxis zusammengefasst werden, zugestanden wird.

Obwohl nun die Anerkennung der „sechs Bücher“ als Kanon sich im Laufe des VII. Jahrhunderts inmitten eines grossen Theiles der muhammedanischen Welt vollzog, könnte man doch nicht sagen, dass die kanonische Bedeutsamkeit derselben in dem Sinne, wie wir dieselbe in den späteren Jahrhunderten bis auf unsere Zeit beobachten können, gleich von allem Anfang an in allen Kreisen durchdrang. Man muss wohl auch mit dem Umstande rechnen, dass die von Syrien ausgehenden Bestrebungen nur langsam im ganzen Umfange der muhammedanischen Theologenwelt bekannt wurden und dass dieselben vorläufig nur in individuellen Gutachten einzelner Gelehrten ihre Grundlage hatten. Es gab in der ersten Zeit immer noch selbständige Köpfe, welche sich von der Zusammenfassung der „sechs Bücher“ nicht beeinflussen liessen, welche vielmehr die in früheren Zeiten gegen die Sunan Ibn Mâga herrschenden Scrupel noch weiter nährten und die Gleichberechtigung jenes Werkes mit den übrigen Sunanwerken nicht anerkennen mochten. Diese Voraussetzung erklärt uns die Erscheinung, dass im VII. Jahrhundert Abû ‘Amr ‘Othmân ibn al-Şalâḥ (st. 643), Verfasser des isagogischen Werkes ‘Ulûm al-ḥadîth,⁴ mit Ausschluss des Ibn Mâga von fünf Grundwerken redet⁵ und dass nach ihm Al-Nawawî (st. 676), der das soeben erwähnte Werk des Ibn al-Şalâḥ bearbeitete und auch in seinen anderen Werken reichlich benutzt hat, noch immer nur „fünf Bücher“ (al-kutub al-chamsa) anerkennt und die Sunan des Ibn Mâga ausdrücklich auf eine Linie mit dem Musnad Ibn Ḥanbal stellt.⁶ Auch später noch haben solche Autoritäten, welche die Sechserzahl aufrecht erhalten wollten, an Stelle des Ibn Mâga das Muwaṭṭa’ des Mâlik oder das Musnad des Dârimî

1) Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 76. 92. 100; IX, nr. 56. Al-Buchârî wal-arba‘a oder Muslim wal-arba‘a ibid. nr. 2. 14. 53, Al-Kutubî I, p. 209 penult. Wenn Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 103. IX, nr. 11 von al-a‘immat al-chamsa die Rede ist, so ist darunter zu verstehen: Al-Buchârî + al-arba‘a.

2) ibid. VIII, nr. 61.

3) ibid. nr. 77. 90. 95. 96. 99. 104. 105. 114. 119.

4) s. oben p. 187.

5) Taḳrîb fol. 35^a. Ḥ. Ch. V, p. 174 ult.

6) Einleitung zu Muslim I, p. 5. 70, vgl. Fleischer, Codd. arab. etc. Bibl. Senat. Lipsiens. p. 485b unten, Loth's Catalogue of the Arab. Manusc. in the Library of the India Office p. 86a oben.

gesetzt.¹ Noch im VIII. Jahrhundert, zur Zeit der Entstehung des Mishkât al-maṣābiḥ vom Schejch Walî al-dîn Abû 'Abdallâh (st. 737), wird diese Ungewissheit hinsichtlich des sechsten der „sechs Bücher“ constatirt, aber der Verfasser der soeben erwähnten Compilation entscheidet dieselbe zu Gunsten des Ibn Mâga,² während Ibn Chaldûn (st. 808), ohne den Ibn Mâga auch nur mit Namen zu nennen, nur von „al-ummahât al-chams“, d. h. fünf Grundwerken, spricht.³ Neuern Datums ist wohl der Versuch, der Pietät für Mâlik und sein Werk dadurch Ausdruck zu geben, dass man dasselbe als siebentes neben die kanonisch anerkannten „sechs Bücher“ stellte und mit Einschluss desselben von Al-kutub al-sab'a al-ḥadîthijja spricht.⁴

XIV.

Es kann nicht übersehen werden, dass die kanonische Zusammenfassung der „sechs Bücher“ das Werk des östlichen Islam war. Im Maḡrib war zur Zeit, als jene Anschauung im östlichen Islam sich ausgestaltete, bereits eine noch breitere Berücksichtigung der mittlerweile stark angewachsenen Traditionsliteratur — vgl. den nächsten Abschnitt — zur Geltung gekommen. Es ist dort am Ende des VI. Jahrhunderts von „Al-muṣannafât al-ʿashara“, den zehn Muṣannaf-werken, wie von einem geschlossenen Kanon die Rede. Diese zehn Werke sind jene, die der dritte Almohadenfürst, Abû Jûsuf Ja'qûb, wie uns ein Zeitgenosse dieser Begebenheit, 'Abd al-Wâḥid al-Marrâkoshî, berichtet, nach Beseitigung aller abgeleiteten Fikḥ-werke (furû') zur Grundlage einer Compilation macht, welche er zum Gesetzbuch seines Reiches erhob.⁵ Es sind dies ausser den fünf Büchern noch: (6) das Muwaṭṭa', (7) die Sunan des Bazzâr (st. 440), (8) das Musnad des Ibn Abî Shîba (st. 264), (9) die Sunan des Dâraḳuṭnî (st. 385) und endlich (10) die Sunan des Bejḥaḳî (st. 458). Die Sunan des Ibn Mâga finden in dieser Zusammenfassung keine Berücksichtigung. Dass im Maḡrib die kanonische Sanctionirung von „zehn Büchern“ zur Zeit des Abû Jûsuf bereits allgemein anerkannt war, ist aus dem Umstand ersichtlich, dass der andalusische Gelehrte Abû-l-'Abbâs Aḥmed ibn Ma'add⁶ al-Tuġîbî aus Iḳlîsh

1) Bei Salisbury p. 137, Risch p. 38 oben.

2) Harrington, Remarks upon the authorities of Musulman Law, in Asiatic Researches X (Calcutta 1808) p. 477 Anm.

3) Muḳaddima p. 370, 8.

4) 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî, ZDMG. XVI, p. 666 nr. 58 (vgl. ibid. nr. 50 al-kutub al-sitta wa-Muwaṭṭa' Mâlik). Auch der moderne muhammedanische Schriftsteller Al-Baġama'wî fasst al-uṣûl al-sab'a in diesem Sinne zusammen. Masâ-nîd p. 14.

5) History of the Almohades ed. Dozy, 2. Aufl., p. 202.

6) Bei Jâḳûṭ I, p. 339, 8 Ma'rûf.

(st. ca. 550) seinem Werke „die berühmten Sammlungen, d. i. zehn Bücher“ zu Grunde gelegt hatte; an Stelle des Bejhaḳî begegnen wir jedoch bei ihm dem Traditionswerk des ‘Alî b. ‘Abd al-‘Azîz al-Baġawî.¹

Aber auch im Mashriḳ blieb man nach dem VII. Jahrhundert beim Sechserkanon nicht stehen. Als Hauptwerke des Ḥadîth wurden wohl die „sechs Bücher“ bald allgemein anerkannt, aber man hätte es bei der Pietät für die ‘Ulamâ’ al-umma als Ungerechtigkeit betrachtet, den alten Musnad’s, welche bisher völlig leer ausgegangen waren, nicht wenigstens einen Theil der Ehre zu erweisen, deren man die Muṣannafât des III. Jahrhunderts für würdig hielt. Während jedoch im Maġrib der Zehnerkanon seine Entstehung dem Streben verdankt, für die praktische Gesetzkunde die besten Quellen und Grundlagen festzusetzen, ist die Zehnersammlung im Osten bloss das Resultat des Bestrebens, die geachteten Autoritäten der Vergangenheit, auf deren Werke eben auch aus praktischen Gründen innerhalb der „Sitta“ keine Rücksicht genommen werden konnte, mindestens literarisch zu rehabilitiren. Desshalb hat auch dieser Zehnerkanon im Osten keine feste Autorität erlangt, so wie ihm dies im Westen unter officieller Bevormundung gelungen war, und auch die Auswahl der „zehn Werke“ ist nicht unabänderlich festgesetzt, vielmehr ist dieselbe der subjectiven Neigung anheimgestellt. Wir begegnen ihnen hier nicht früher als im VIII. Jahrhundert. Da verfasste der Traditionsgelehrte Shams al-dîn al-Ḥusejnî aus Damaskus (st. 765) ein Buch unter dem Titel „Al-taḍkira fî riġâl al-‘ashara“; darin sollten alle in den Isnâden der „zehn Bücher“ vorkommenden Gewährsmänner behandelt werden, so wie sich die traditionswissenschaftliche Literatur in früheren Zeiten mit der Behandlung der „Riġâl“ der beiden Ṣaḥîḥe, später mit den „Riġâl al-kutub al-sitta“² beschäftigt hatte. Die zehn Bücher sind hier ganz willkürlich ausgewählt; in die Reihe derselben gehören ausser den sechs Büchern noch: (7) das Muwaṭṭa’, (8) Al-Musnad (vielleicht das des Aḥmed b. Ḥanbal?), (9) das Musnad des Shâfi‘î, (10) das des Abû Ḥanîfa.³ Der bekannte Ibn Ḥaġar al-‘Asḳalânî fasst gleichfalls „zehn Bücher“ in einem seiner Werke zusammen, nämlich „Aṭrâf al-kutub al-‘ashara wal-musnad al-ḥanbalî“;⁴ unter Aṭrâf versteht man Anfang und Ende der Isnâde, den „Genossen“, auf welchen eine Tradition zurückgeführt wird und den jüngsten Gewährsmann, der dieselbe in Verkehr bringt. Da nun

1) Catalog. Codic. Lugd. Batav. 2. Aufl., I, p. 211 = 1. Aufl., IV, p. 76, vgl. noch p. 101, Ahlwardt, Berliner Catalog II, p. 123 nr. 1298.

2) Ṭab. Ḥuff. XXI, nr. 9 Al-Dahabî.

3) ibid. XXII, nr. 8. Unverständlich ist die Zusammenstellung (der sechs Bücher?) ibid. XXIV, nr. 10.

4) ibid. XXIV, nr. 12.

hier von „zehn Büchern und dem Musnad des Ibn Ḥanbal“ die Rede ist, nicht aber von elf Büchern, so ist vorauszusetzen, dass man unter den Zehn eine in gewissem Sinne zusammengehörende Reihe von Ḥadīth-werken zu verstehen hat.

XV.

Die Blüthezeit der Literatur des Islam war von sehr kurzer Dauer. So unglaublich rasch, wie sich diese Literatur aus ihren Anfängen herausentwickelte und in allen Zweigen zu staunenswerther Blüthe sich entfaltete, so rasch verfällt auch ihr frisches unmittelbares Wesen, um trockener geistloser Compilation den Platz zu räumen; einige grosse Schriftsteller, welche als Ausnahmen hervorragen, beleuchten um so greller den allgemeinen Stand der geistigen Production. Im V. Jahrhundert des Islam weist die Literatur, besonders auf religiösem Gebiete — Al-Ġazālī ist hier der letzte Schriftsteller mit selbständigen Ideen — bereits wenig originelle Conceptionen, kaum noch selbständige Gesichtspunkte auf; das Compiliren, das Verfassen von Commentaren und Glossen ist in vollem Schwunge. Aus mehreren älteren Büchern wird ein neues zusammengearbeitet oder aus einem grossen Werke wird eine Epitome ausgezogen (muchtaṣar): dies kennzeichnet mit wenigen Ausnahmen die literarische Thätigkeit der folgenden Zeit.

Wenn ein arabischer Kritiker das X. Jahrhundert als den Zeitpunkt ansetzt, in welchem es kaum mehr Verfasser, sondern nur noch „Copisten“ giebt,¹ so ist er gegen das vorangegangene halbe Jahrtausend viel zu nachsichtig. Schon Al-Muḳaddasī (IV. Jahrhundert) ist in der Lage, die Klage auszusprechen, dass einige seiner Vorgänger nur Compiler waren, und sich selbst gleichsam als rühmliche Ausnahme von der gangbaren Richtung des literarischen Wesens hinzustellen, indem er es als bezeichnende Eigenschaft seines Werkes erwähnt, dass er nur Neues und bisher Unerhörtes bietet.² Das Compiliren nimmt nun stufenweise überhand, es macht bis zu Al-Sujūṭī (st. 911), der den Höhepunkt der neuern muhammedanischen Literatur bezeichnet,³ die verschiedensten Stadien durch, und diese Entwicke-

1) ‘Omar b. Mejmūn al-Maġribī, ZDMG. XXVIII, p. 318.

2) Al-Muḳaddasī ed. de Goeje p. 241.

3) Al-Sachāwī (bei Meursinge, Tab. al-mufassirīn p. 22, 10) hat das plagiatorische Wesen dieses Schriftstellers — dessen Compilationen wir jedoch dafür dankbar sein müssen, dass in denselben viele Ueberreste verlorener und seltener Bücher aufbewahrt sind — richtig charakterisirt. Dennoch ist es gerade Al-Sujūṭī, der eine Makame schrieb über „den Unterschied zwischen Verfasser und Plagiator“ (Catalog. Codicum arabicorum Bibl. Lugd. Batav. 2. Aufl. I, p. 237. In der lithographischen Ausgabe der Sujūṭī’schen Makamen (ohne Ort 1275) findet sich dieselbe nicht.

lung weist ein stetiges Abnehmen origineller Productivität, ein Zunehmen der flachsten Art der Büchermacherei auf, die man von Plagiaten kaum mehr unterscheiden kann. Schon ein relativ älterer Schriftsteller, Al-Ḥuṣrî (V. Jahrhundert), ist eine wahre literarische Elster und bekennt sich zu dem Grundsatz: „Im Zusammenstellen meines Buches kommt mir nicht mehr Ruhm zu, als die schöne Auswahl; die Auswahl des Menschen ist ein Stück seines Geistes.“¹ Im X. Jahrhundert charakterisirt ein historischer Schriftsteller die literarischen Verhältnisse seiner Zeit mit den Worten: „Das Verfassen ist in unserer Zeit nichts anderes, als das Sammeln dessen, was zerstreut zu finden und das Zusammenleimen dessen, was zerbröckelt ist.“² Es kam im Laufe des literarischen Verfalles so weit, dass man das lose Aneinanderreihen von Lesefrüchten, selbst ohne leitende Gesichtspunkte — wie wir dies z. B. in den Kullijât des Abû-l-Baḳâ', oder im Safînat al-Râgîb (Bûlâḳ 1253) vor Augen haben — bereits Literatur nannte, und man rühmte den Sammler desto überschwänglicher, je mehr Bände er mit seinen Collectaneen anfüllte. Die Collectaneen von Baḥâ' al-dîn al-Âmilî — an welchen die Orientalen so viel Geschmack finden³ — werden durch frühere Arbeiten ähnlicher Art in Schatten gestellt. Der andalusische Geschichtsschreiber Abû-l-Ḥasan b. Sa'îd, der den Lesern des Maḳḳarî wohl bekannt ist, verfasste unter dem Namen Marzama⁴ ein Collectaneenwerk voller schönwissenschaftlicher und historischer Notizen, dessen Umfang als eine Kameelladung angegeben wird.⁵

Die orientalischen Schriftsteller hatten in Bezug auf literarisches Eigenthum stets ein weites Gewissen. Auf einem Plagiatorenindex würden sich sehr bedeutende Namen zusammenfinden. Schon in älterer Zeit beginnt dies Unwesen in der muhammedanischen Literatur.⁶ Wie freibeuterisch z. B. bereits Al-Tha'âlibî (st. 430) vorging, haben wir Gelegenheit gehabt anderswo weitläufiger nachzuweisen.⁷ Im VII. Jahrhundert schreibt 'Imâd al-dîn ibn

1) Zahr al-âdâb I, p. 4. 2) Ibn Zuhajra, Cron. Mekk. II, p. 328 penult.

3) Beiträge zur Literaturgeschichte der Shî'a p. 27.

4) Bündel. Aehnliche Titel liebten die Collectaneenmacher ihren Sammlungen zu geben. Bahâ' al-dîn nennt eines seiner Bücher „Futtersack“ (michlât).

5) Al-Maḳḳarî I, p. 640. Eine Collectaneearbeit dieser Art von geradezu fabelhaftem Umfange erwähnt Tâsh köprüzade in seiner osmanischen Gelehrten-geschichte Al-Shaḳâ'îḳ al-Nómâniyya (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, H. O. nr. 122) I, fol. 105^a. Der Verf. ist Mewlânâ Mu'ajjad zâde, Anfang des X. Jahrhunderts.

6) Al-Mas'ûdî beschuldigt den Ibn Kutejba, den Inhalt des Werkes Al-ach-bâr al-ṭiwâl (ed. Guirgass) sich angeeignet und als sein eigenes Werk ausgegeben zu haben. H. Ch. II, p. 105.

7) Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern III (1873) p. 29 ff.

al-Athîr den historischen Commentar des Ibn Badrûn einfach ab und eignet sich das Werk ohne viel Scrupel zu, ohne den wirklichen Verfasser auch nur anzudeuten.¹ Ohne sich viel zu bedenken, plagirte im VIII. Jahrhundert 'Omar b. al-Mulakkin, von dem ein Biograph meldet, dass der grösste Theil seiner 300 Werke Diebstahl aus den Werken anderer Autoren sei.² Dass der berühmte Al-Makrizî in dieser Beziehung nicht viel Scrupel hatte, erfahren wir mit Bezug auf sein grosses historisches Werk aus der Biographie des Sachâwî, der ihn beschuldigt, sich das Werk eines Vorgängers (Al-Auḥadî) einfach angeeignet zu haben,³ und diese Beschuldigung gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn wir wissen, dass derselbe Al-Makrizî auch den Ibn Ḥazm wörtlich abgeschrieben hat, ohne ihn auch nur einmal zu nennen.⁴

Auch die Traditionswissenschaft hatte mit ihren ersten Klassikern ihre Blüthezeit zurückgelegt. Mit dem Abschluss jener Literatur, die wir soeben als die kanonische dargestellt haben, beginnt schrankenloses Compiliren um sich zu greifen. Zwar konnte die Ḥadīthliteratur ihrer Natur und Anlage nach auch in ihrer klassischen Epoche im Grunde genommen nichts anderes als die Frucht compilirender, zusammentragender Thätigkeit sein. Aber es ist aus dem Bisherigen ersichtlich gewesen, dass sich die Selbständigkeit der klassischen Sammler in der Bethätigung selbständiger Gesichtspunkte der Sammelthätigkeit und in kritischer Abwägung, theils auch in praktischer Verwerthung und Bearbeitung des Gesammelten offenbart, und um so mehr hervortritt, als wir den Anfängen dieser Literatur näher kommen. Schon in den jüngeren Theilen der „sechs Bücher“ begegnen wir dem Verfall der literarischen Kraft, welche fortan seit dem V. Jahrhundert vollends in compilatorischen Uebungen versumpft.⁵

Dies eine muss aber hervorgehoben werden, dass auch die späteren literarischen Vertreter der Traditionswissenschaft mit ihren Compilationen bestimmte Zwecke verfolgen und dieselben mit der Absicht anlegten, dem

1) Dozy, Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun, Einleitung p. 31.

2) Al-Sachâwî (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 133, fol. 117^a).

3) Quatremère, Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte I, p. XII.

4) Zâhiriten p. 202.

5) Das letzte der originellen Ḥadīthwerke, welches auch späterhin — wenn auch nicht gar zu häufig — Gegenstand des Studiums und der Bearbeitung gebildet hat, ist das Ṣaḥîḥ des Ibn Ḥibbân (st. 354), wegen seiner gekünstelten, detaillirenden Disposition unter dem Namen Al-takâsîm wal-anwâ bekannt; eine von Ibn Ḥaġar glossirte Handschrift einer spätern Bearbeitung dieses Werkes ist im British Museum vorhanden, Katalog p. 709^b nr. 1570, ein Fragment bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 106 nr. 1268 (vgl. p. 123^a oben). Im Asânîd al-muḥaddithîn findet man eine nähere Beschreibung der Disposition dieses Ḥadīth-werkes.

Studium des Ḥadīth durch praktische Momente nützlich zu werden. Diesen Zweck streben sie nach mehreren Richtungen an. Erstens verfolgen sie die Tendenz, die kanonischen Werke zusammenzuarbeiten, und zwar entweder nur die beiden Ṣaḥīḥe (Ġamʿ bejn al-ṣaḥīḥejn), wie z. B. die beiden andalusischen Theologen Al-Ḥumejdī aus Majorca (st. 488) und Ibn al-Charrāṭ aus Sevilla (st. 582),¹ oder sie erstrecken dies Werk der Zusammenarbeitung auf das ganze Gebiet der sechs kanonischen Bücher, zu welchen hin und wieder noch das eine oder das andere angesehene Werk (Musnad Aḥmed oder Al-Dārimī) hinzukommt. Je weiter die Entwicklung der Literatur vorwärtsschreitet, auf desto grössere Materialien werden diese Compilationen ausgedehnt. Im VIII. Jahrhundert legt ʿAlā al-dīn al-Shejchī aus Baġdād (st. 741) ausser den sechs Büchern noch das Musnad Aḥmed, Al-Muwattaʿ und Al-Dāraḩuṭnī seiner Sammelarbeit (Maḩbūl al-manḩūl) zu Grunde² und im IX. Jahrhundert dehnt Al-Sujūṭī dies Gebiet noch weiter aus, indem er in seinem „Ġamʿ al-ġawāmiʿ“ eine Compilation aller vorhandenen Sammlungen unter neue Gesichtspunkte bringt.³ Durch das Erfinden neuer, wenn auch ganz nebensächlicher Eintheilungsmomente pflegte der grosse Compiler seinen Werken den Reiz der Neuheit zu verleihen. Mit einem gewissen kritischen System ist Abū Muḩammed al-Ḥusejn b. Maṣʿūd al-Baġawī (st. ca. 510) in seinem Maṣābiḩ al-sunna vorgegangen. Er liefert eine aus sieben Grundwerken compilirte Sammlung, deren Materialien er nach einem festen Principe schichtet, insofern er innerhalb jeden Kapitels die aus den beiden Ṣaḥīḥen compilirten Stellen als ṣaḥīḩ, d. i. völlig gesunde Ḥadīthe, voraussendend, denselben dann eine Reihe von ḩasan, d. h. „schönen“ — so nennt er die aus den Sunanwerken übernommenen Ḥadīthe — folgen lässt, um dann hin und wieder noch als ġarīb (seltsame) oder gar als ḩaʿīf ganz unsichere Traditionen anzuschliessen. In diesem Schichtungswerk war ihm Al-Tirmidī vorausgegangen, welcher zu allererst die „schönen“ Ḥadīthe unterschied.⁴ Bei Al-Baġawī sind jedoch die verschieden qualificirten Aussprüche nach dem Grade der Beglaubigung übersichtlich geordnet und demzufolge hat sich auch dies Werk, namentlich in seiner durch Walī al-dīn al-Tabrīzi im VIII. Jahrhundert veranstalteten Bearbeitung (Mishkāṭ al-maṣābiḩ), seiner umfassenden Fülle und praktischen

1) vgl. Kairoer Katalog I, p. 214. British Museum nr. 1563 p. 705^a.

2) Kairoer Katalog I, p. 316.

3) ḩ. Ch. II, p. 614, vgl. über die beiden grossen Sammelwerke des S. („Ġamʿ al-ġawāmiʿ“ und „Al-Ġāmiʿ al-ṣaġīr“) Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 155 nr. 1351, p. 157 nr. 1353.

4) oben p. 252. Was in seiner Vorlage als ġarīb bezeichnet ist, das hat Baġ. als solches aufgenommen, z. B. die Vogeltradition (oben p. 116), II, p. 200, 1.

Brauchbarkeit wegen bis in die allerneueste Zeit bei dem muhammedanischen Volke einer überaus günstigen Aufnahme und Verbreitung erfreut. Es ersetzt dem muhammedanischen Manne, namentlich dem Halbgelehrten, alle übrigen älteren Sammlungen, aus denen es selbst zusammengetragen ist, vermeidet allen lästigen Isnâd-pomp und ist — wie der Verfasser selbst in seiner Vorrede eingesteht — nicht so sehr auf gelehrte Pedanterie angelegt, als für die Erbauung berechnet. „Ich habe diese Ḥadîthe gesammelt für diejenigen, welche sich dem Gottesdienst hingeben, damit ihnen dies Werk neben dem Gottesbuche einen Antheil an den Sunan verleihe und ihnen zur Unterstützung diene in ihrer Absicht, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen.“ Obwohl ein jedes gesetzliches Kapitel des Ḥadîth vertreten ist, bemerkt man doch leicht das Ueberwiegen der ethischen und erbaulichen Theile.

Ein zweites Motiv, welches bei den späteren Sammlern vorherrscht, ist das Bestreben, ihre Zusammenstellungen auf einen bestimmten, inhaltlich abgegrenzten Kreis der in den Traditionsbüchern gesammelten Ḥadîth zu beschränken. Vom Gesichtspunkte des ethischen Verhaltens werden die Ḥadîthe in Werken unter dem Titel *Al-targîb wal-tarhîb* gesammelt, wie deren eines der nisâbûrische Theologe *Al-Bejhaķî* (st. 458), oder später *Zakî al-dîn al-Mundirî* (st. 656), ohne sich darin ausschliesslich auf moralische Sätze zu beschränken, anlegte;¹ andere legen Gewicht auf die gesetzlichen Traditionen. Der berühmte *Ibn Tejmija* (st. 652) hob die *Ḥadîth al-aḥkâm* aus den sechs Büchern und dem *Musnad Almed* heraus,² und darin waren ihm der Andalusier *Ibn al-Charrâṭ al-Azdî* (vgl. oben p. 262) und sein ḥanbalitischer Gesinnungsgenosse *Al-Ġammâ'îlî* (p. 263) vorangegangen.³

Als drittes Motiv wäre das rein formale Streben zu erwähnen, die wichtigsten Ḥadîthe in ein leicht zugängliches Compendium derart zusammenzufassen, dass ein jeder Ausspruch leicht aufzufinden sei. Dies Streben führte, wie es scheint vom V. Jahrhundert an, zur alphabetischen Anordnung der Aussprüche,⁴ ob nun nach den Namen der Gewährsmänner oder nach den Anfangsworten des Ausspruches selbst.⁵ Damit sind aber die verschiedenen Gesichtspunkte bei weitem nicht erschöpft, unter welchen die Traditionsgelehrten der späteren muhammedanischen Generationen an die

1) Hschr. des Brit. Museum p. 720^a. Ahlwardt II, p. 141 nr. 1328 ff., vgl. das Sammelwerk des *Nawawî* *ibid.* p. 145 nr. 1334. 2) vgl. oben p. 263.

3) *Kairoer Katalog* I, p. 249. 254. 261. 318. Ahlwardt II, p. 126 nr. 1304 ff.

4) z. B. der *Cod. Warner* nr. 355 der *Leid. Biblioth.*, *Katalog* IV, p. 65—74. Die Hschr. nr. 1575 des *British Museum*, *Katalog* p. 713^a, Ahlwardt's *Berliner Katalog* II, p. 111 nr. 1278, p. 123 nr. 1298. Solche Werke sind auch die in *Brill's Catalogue périodique* nr. 345. 450 aufgeführten.

5) Auch *Al-Sujûṭî* befolgte die alphabetische Anordnung.

wiederholte Durcharbeitung der grossen Ḥadīthmaterialien gingen. Manche dieser neuen Sammlungen hatten, wie dies zum Theil auch von den bisher erwähnten Compilationen gilt, die allgemeine Tendenz, das Gebiet der Traditionen zu erweitern und Aussprüche, welche in früheren Zeiten von einer strengern Traditionsschule als unecht oder nicht genügend beglaubigt verworfen wurden, für die Religionsquellen zu revindiciren. Am wenigsten hat man in dieser Richtung auf dem gesetzlichen Gebiete Erweiterungen vornehmen können; am weitherzigsten ging man, hierin alten Anschauungen folgend,¹ auf dem Gebiete der paränetischen und legendarischen Traditionen vor. Da hat man beträchtliche Massen eingeschmuggelt, die in den Zeiten der sechs Bücher verworfen wurden oder zum Theil noch gar nicht vorhanden waren. Es schwand der Sinn für die Ausmerzung von handgreiflichen Fälschungen früherer und späterer Zeiten, und strengere Eiferer, wie Al-Chatīb al-Baġdādī (st. 463) und der eifrigste Verfolger der Unterschleibungen, Ibn al-Ġauzī (st. 597), der eine grosse Reihe von Büchern über *Mauḍūʿāt* und *Mudallisīn* verfasste, waren Prediger in der Wüste. Eine ganze Reihe von Gegenschriften² sollte die castigirenden Bestrebungen des unnachsichtigen Ibn al-Ġauzī abzuschwächen berufen sein, und das Publicum war sehr empfänglich für die Rettung jeder Art von verpönten Ḥadīthen, die nun wieder zu Ehren kommen sollten.

Die Gesinnung der frommen Muhammedaner dieser Zeiten in Bezug auf die Verwerfung von Traditionen wird aus einigen Zeichen ersichtlich. Im IV. Jahrhundert verfasste ʿAbd al-Raḥmān b. Idrīs al-Rāzī (st. 327) sein Werk *Al-ġarḥ wal-taʿdīl*, welches sich mit der Abwägung der kritischen Einwendungen gegen verdächtige Traditionsautoritäten und Traditionsaussprüche beschäftigt. Dasselbe ist in der Kairoer Bibliothek in sechs Bänden, sowie in einzelnen unvollständigen Exemplaren vorhanden.³ Einst trat ein frommer Genosse in das Auditorium des Verfassers, als er eben mit dem Vortrag seines Werkes beschäftigt war. „Was liest du hier vor?“ so fragte der Gast, Jūsuf b. al-Ḥusejn al-Rāzī, den vortragenden Lehrer. „Es hat den Titel: ‘Al-ġarḥ wal-taʿdīl’“ antwortete dieser. „Und was bedeutet dieser Titel?“ „Ich untersuche“, antwortete der Verfasser, „die Umstände der Gelehrten, wer von ihnen als glaubwürdig gelten kann und wer nicht“. „Schämst du dich nicht vor Allāh — so erwidert nun Jūsuf — dass du Leute, welche seit hundert und zweihundert Jahren ins Paradies aufgenommen sind, nun verläumdest?“ Da weinte ʿAbd al-Raḥmān und sagte: „O, Abū Jaʿkūb, hätte diese Rede mein Ohr berührt, bevor ich an die Abfassung

1) s. oben p. 153 ff.

2) vgl. H. Ch. VI, p. 264 über die Streitschriften gegen die Kritik des Ibn al-Ġauzī.

3) Kairoer Katalog I, p. 124.

ging, fürwahr, ich hätte es nimmer geschrieben“. Das Buch entfiel seiner Hand und er gerieth in solche Bewegung und Aufregung, dass er die Vorlesung nicht fortsetzen konnte.¹ So fühlten sich selbst kritische Köpfe in Augenblicken, da sie die Pietät für den Bestand des Ueberlieferten überwältigte. Diese Nachricht bietet uns die actuelle Illustration zu dem Berichte Al-Tirmidî's, dass es Leute gebe, welche die kritische Abwägung der Glaubwürdigkeit der Riğâl tadeln.²

Unter solchen Gesichtspunkten gingen die späteren Traditionsgelehrten an die Restitution dessen, was die frühere strengere Forschung aus dem Materiale der Tradition hinauscastigirt hatte. Dies Bestreben wurde bald nach der allgemeinen Verbreitung der Şahîhe bethätigt. Al-Ĥâkim aus Nîsabûr (st. 405), „der grosse Ĥâfiz, der Imâm der Traditionsvermittler“ — so nennt ihn Al-Dahabî — verfasste ein Mustadrak 'alâ al-şahîhejn; in diesem Werke wollte er das Recht verschiedener Traditionen den beiden Şahîhen gegenüber vertheidigen, namentlich den Nachweis führen, dass die beiden Schejche viele Ĥadîthe, die nach ihren eigenen Shurûṭ als vollgültig betrachtet werden müssten, ungerechterweise unterdrückten. Er stärkte sich mit Zemzemwasser, um durch die Segnung dieses heiligen Trankes in seiner frommen Absicht gekräftigt zu werden.³ Welcher Art nun die Traditionen sind, die er als ungerechterweise verstossene wieder in Schutz nimmt, können folgende Beispiele zeigen. Da finden wir die alberne Fabel von der Begegnung des Propheten Iljâs (der als dreihundert dirâ' hoch geschildert wird) mit Muhammed und seinem Genossen Anas b. Mâlik; der alttestamentliche Gottesmann unarmt den Propheten des Islam, unterredet sich mit ihm und sie geniessen ein gemeinsames Mahl an einem Tisch, der sich für sie vom Himmel herablässt. Nach dieser Begegnung entschwindet Elias auf einer Wolke gen Himmel. Al-Ĥâkim setzt dieser Mittheilung die Bemerkung hinzu, dass dieselbe „şahîh“ sei, d. h. den Stempel unleugbarer Echtheit an sich trage.

1) Abû-l-Mahâsin II, p. 286.

2) Al-Tirmidî II, p. 332 unten.

3) Tab. Ĥuff. XIII, nr. 32. Dem Glauben an die heilsame Wirkung des Zemzemwassers für gelehrte Unternehmungen begegnen wir in den Biographien öfters. Der in dieser Studie oft erwähnte Chaṭîb Bağdâdî trank vom weihevollen Wasser mit der Intention, des Segens theilhaftig zu werden, dass er neben dem heil. Bishr al-ĥâfî begraben werde, ferner, dass sein Geschichtswerk in der Moschee von Bağdâd vorgetragen werde und er selbst in der Manşûr-moschee Vorträge halten könne (Ibn al-Mulaḳḳin, Leid. Hschr. Warner nr. 532, fol. 36^a). Der bekannte Vielschreiber Ibn Ĥağar trank es zu dem Zwecke, dass er eben so gelehrt werde, wie Al-Dahabî (Tab. Ĥuff. XXIV, nr. 12). Abû Bekr ibn al-'Arabî hat über den Erfolg dieses Zemzetrankes eine bezeichnende Mittheilung Al-Maḳḳarî I, p. 487. Tinte mit Zemzemwasser, Ibn Bashkuwâl p. 501 nr. 111.

Es gereicht der Freisinnigkeit der muhammedanischen Gelehrten zur Ehre, dass die Verbreitung einer Legende, die für ihre Echtheit eine Autorität, wie die des Ḥâkim aus Nîsâbûr aufweist, von Shams al-dîn al-Dahabî (st. 748) entschieden zurückgewiesen wird. Dieser Dahabî hat im VIII. Jahrhundert die Pfade jener, die in früheren Zeiten die Du‘afâ, d. h. die unzuverlässigen Traditionsautoritäten, nachwiesen, betreten. Unter anderen verfasste er ein Buch unter dem Titel *Al-mîzân fî-l-du‘afâ*.¹ In diesem Buche wagt er folgende Bemerkung gegen die eben berührte Fabel: „Hat sich denn Al-Ḥâkim nicht vor Allâh gescheut, indem er eine solche Nachricht mit dem Stempel der Echtheit versah?“ Derselbe Gelehrte verfasste auch ein Compendium des Mustadrak mit widerlegenden Glossen zu demselben. Hier begleitet er die in Rede stehende Stelle mit folgenden Worten: „Fürwahr, dies ist unterschoben, möge Allâh hässlich machen den, der es erlogen hat; nie hätte ich geahnt und nicht hätte ich es für möglich gehalten, dass Al-Ḥâkim die Stufe der Unwissenheit erstiegen, um solches Zeug für echt zu erklären.“² Unter den von den Ṣaḥîḥen ausgeschlossenen Traditionen, welche Al-Ḥâkim wieder herstellt, findet sich auch die Mahdî-tradition, in welcher eine genaue Personalbeschreibung dieses Erlösers geliefert wird; der Verfasser des Mustadrak findet, dass das Isnâd dieses Ḥadîth dem Sharṭ des Muslim vollkommen entspreche.³ Auch das Ḥadîth al-ṭejr (s. oben p. 116) hat Al-Ḥâkim in sein Mustadrak aufgenommen — shî‘itische Neigungen waren ihm nicht fremd — und wie der orthodoxe Theologe darüber dachte, ersehen wir aus folgender Bemerkung desselben Dahabî: „Lange Zeit war ich der Meinung, dass Al-Ḥâkim nicht den Muth haben werde, die ‘Vogeltradition’ in sein Mustadrak aufzunehmen; als ich aber dies Buch studirte, da erfuhr ich wahrhaften Schrecken ob der in diesem Buche aufgehäuften apokryphen Traditionen.“⁴ — Ein anderes Specimen der Rettungsversuche des Ḥâkim bietet auch die Thatsache, dass er das den „Gelehrten von Medîna“ — Mâlik b. Anas — preisende Ḥadîth,⁵ als den Shurûṭ des Muslim völlig entsprechend, für die Ṣaḥîḥ-traditionen in Anspruch nahm.⁶

1) Ṭab. Ḥuff. XXI, nr. 9.

2) Beide Stellen bei Al-Damîrî (s. v. al-ḥîṭ) I, p. 336 oben.

3) Bei Ibn Chaldûn, Muḥaddima p. 263, 10.

4) Al-Damîrî (s. v. al-nuḥâm) II, p. 400.

5) s. oben p. 150.

6) Al-Damîrî (s. v. al-maṭijja) II, p. 382.

Die Heiligenverehrung im Islam.

I.

Wie jedes aus einem geschichtlichen Entwicklungsverlauf hervorgegangene und durch mannigfache Berührungen beeinflusste Religionsgebilde, ist auch der Islam im Zeitalter seiner Reife nicht das reine Product der innern Ausbildung seines ureigenen Begriffes. Er stellt sich uns vielmehr als das gemeinsame Resultat mehrerer, vornehmlich aber zweier Factoren dar: zunächst der Fortbildung der ihm eigenthümlichen, grundlegenden Begriffe, sodann aber der Einwirkung von vorgefundenen alten Vorstellungen, die er zwar äusserlich siegreich bekämpft und verdrängt, aber in Wahrheit unwillkürlich umgebildet und seinem eigenen Wesen assimilirt hat.

Im Laufe dieses Entwicklungsprocesses hat auch der Islam unter dem bestimmenden Einfluss der ererbten Triebe der Bekenner auf vielen Gebieten jene Linie verlassen müssen, die ihm für seinen Glaubensinhalt und für seine praktische Bethätigung am Beginne seiner Laufbahn vorgezeichnet war. Auf keinem andern Gebiete hat sich die ursprüngliche Lehre des Islam dem Bedürfniss der Bekenner, welche nur zum geringsten Theile sich aus Arabern zusammensetzten, in so grossem Maasse sich untergeordnet, als auf dem, welches den Gegenstand der folgenden Abhandlung bildet: auf dem Gebiete der Heiligenverehrung.

Eine starre Scheidewand trennt im alten Islam die unendliche, unahnbare Gottheit vom schwachen, endlichen Menschengeschlecht. Die hilflose Creatur hat sehnd emporzublicken in die grenzenlose Höhe, zum Reiche des Unendlichen und des Schicksals, das ihr unerreichbar ist. Keine menschliche Vollkommenheit hat Antheil an dem Reiche der unendlichen Vollkommenheit; keine übernatürliche Gabe des einzelnen bevorzugten Menschen vermittelt zwischen den beiden Bereichen, welche nur das Verhältniss der Ursächlichkeit und der Abhängigkeit mit einander verbindet. Es giebt keine Creatur, welche, wenn auch nur in endlichem und bedingtem Maasse, Theil haben könnte an der Machtfülle, welche der Gottheit eigen ist; kein Geschöpf, welches wegen der vollkommenen Eigenschaften, die es auszeichnen, eines Abglanzes der Verehrung würdig wäre, die dem Göttlichen zugewendet wird; es ist kein Cultus denkbar, der etwas Anderes zum Gegenstande habe,

keine Anrufung um Hülfe, keine Zuflucht im Unglücke, als die, welche sich an Allâh wendet. Selbst der vollkommenste Mensch, den Gott auswählt, um die ganze Menschheit zu belehren, ist so schwach und so hilflos wie die übrigen Menschen, er ist sterblich wie sie, voller Leidenschaft wie sie; er kann den Gang der Natur nicht beeinflussen, er übt kein Wunder und weiss nichts Geheimes, — denn nur Gott vermag dies — und nur das Gotteswort, das aus seinem Munde tönt, ist von unerreichbarer Vollkommenheit. Er selbst ist bloss „der erste, der den Islam bekannte“ (Sure 6: 14), „ein schönes Vorbild für alle, welche ihr Vertrauen in Gott setzen“, „eine leuchtende Fackel“ für sie (Sure 33: 21. 45); auch den Titel eines „Vaters der Rechtgläubigen“ lehnt er ab, er ist der Gesandte Gottes und Schluss der Propheten (ibid. v. 40). Er kennt nicht das Verborgene; er selbst verkündet dies denen, die er für seine Bewunderung gewinnen will: „Wüsste ich das Verborgene, so würde ich mir viel vom Guten aneignen und Böses würde mich nicht berühren“ (Sure 7: 188, vgl. 6: 50). Gott offenbart auch ihm die geheimen Dinge der Zukunft nicht; er weist solche Kenntnisse entschieden zurück. „Sie werden dich fragen — sagt er — für wann die Ankunft der Stunde“ (des Gerichtes) festgesetzt ist; sage ihnen: „Die Kenntniss davon ist Gott vorbehalten. . . . Sie fragen dich darüber, als hättest du Kenntniss davon. Sage ihnen, die Kenntniss davon ist bei Gott“ (Sure 7: 185—186).¹ Nur Gott gebührt der Titel eines „Wissers des Verborgenen und Gegenwärtigen“ (‘âlim al-ğejb wal-shahâda). Auf die Forderung, Wunder zu üben, hat Muhammed nur eine Antwort: „Gelobt ist mein Gott! Bin ich denn etwas anderes, als ein Fleischlicher, ein Gesandter“ (Sure 17: 95. 96), eine Bezeichnung, die im Koran des öftern wiederkehrt. Dieselbe Auffassung vom Amte Muhammeds und seinem Verhältniss zu anderen Menschen ist auch in den ältesten Documenten der muhammedanischen Gemeinde, im alten Ĥadîth ausgeprägt. Dass der Stifter des Islam vor anderen Propheten nicht ausgezeichnet werden will, wird oft wiederholt;² die *Chaşâ’iş al-nabî* in ihrer ältern Fassung³ haben nicht besondere Wundergaben des Propheten zum Gegenstande, sondern Momente des gesellschaftlichen und religiösen Lebens, in Bezug auf welche gewisse Beschränkungen für ihn aufgehoben werden, oder sie betreffen Gnaden, die ihm Gott vor allen andern Menschen erwiesen. Seine persön-

1) Ob wohl hier der Einfluss von Matth. 24: 36 vorauszusetzen ist?

2) B. Tafsîr nr. 91. 97 u. a. m.

3) B. Şalât nr. 56 fünf *chaşâ’iş*, vgl. oben p. 20; später hat man dies Gebiet ausgedehnt und namentlich haben die Shî’iten darauf viel Gewicht gelegt, vgl. Query, *Droit musulman; recueil de lois concernant les Musulmans shyites* (Paris 1871—72) I. p. 644.

liche Fähigkeit betreffen nur zwei Momente: dass er im Unterschiede von anderen Propheten nicht zu einer bestimmten Nation, sondern an die ganze Menschheit gesendet wurde, und dass nur er allein Fürsprecher für seine Gläubigen bei Gott sein könne.¹ Ausdrücklich lässt man ihn dagegen Widerspruch erheben, dass sein persönlicher Charakter so dargestellt werde, wie es die Christen mit der Person Jesu thun.² „Preiset mich nicht, wie Jesu, der Sohn der Marjam, gepriesen wurde; saget: „der Diener Gottes und sein Gesandter“, dieser Satz soll ursprünglich im Koran gestanden haben, aber später weggelassen worden sein.³ Den Anspruch, geheime Dinge zu kennen, lässt man ihn in vielen traditionellen Lehren ebenso entschieden zurückweisen, wie er dies im Koran ausgesprochen hatte,⁴ und in demselben Sinne lässt man die ‘Â’isha sprechen: „Drei Dinge sind: wer dieselben behauptet, der hat mit Bezug auf Gott eine schwere Lüge behauptet; wer da wähnt (za‘ama, vgl. oben p. 51), dass Muhammed seinen Gott gesehen habe; . . . wer da wähnt, dass Muhammed etwas geheim gehalten habe, von dem, was Gott ihm geoffenbart (vgl. oben p. 118) . . . und wer da wähnt, dass Muhammed wisse, was morgen sich ereignen werde“.⁵ Selbst in seiner Eigenschaft als Richter lässt man Muhammed jeden Anspruch auf tiefere Erleuchtung und Einsicht ablehnen; er ist subjectiven Täuschungen in der Beurtheilung der Argumente der Parteien ebenso ausgesetzt, wie jeder andere menschliche Richter.⁶ Bekannt ist die typische Art, wie man ihn die Herausforderung, Wunder zu verrichten, die Ordnung der Natur zu verändern, Todte heraufzubeschwören mit dem Hinweis darauf zurückweisen lässt, dass alles dies nicht seine Mission sei.⁷

Die Dogmatik des Islam erhielt da einen willkommenen Gedanken;⁸ sie unterliess es nicht, denselben in ihrer Weise scholastisch zu bearbeiten. Die Thatsache der Erwählung zum Propheten — so ist sie im Stande, in Uebereinstimmung mit der ältesten Kundgebung des muhammedanischen Prophetenthums zu lehren — sei nicht eine Folge der Vollkommenheiten des betreffenden Individuums; diese Vollkommenheiten können auch nicht durch geistige Bemühung angeeignet werden, sondern die Berufung des Propheten

1) Mit besonderer Bezugnahme auf Sure 2: 256. 17: 81.

2) B. Muḥârabûn nr. 17.

3) Wird jedoch in der gewöhnlichen Liste solcher Stellen (vgl. Nöldeke, Geschichte des Korans p. 174 ff.) nicht angeführt.

4) B. Tafsîr nr. 83 zu Sure 5: 101.

5) Al-Tirmidî II, p. 179.

6) B. Aḥkâm nr. 20. 29, vgl. Mazâlim nr. 16.

7) Ibn Hishâm p. 189, 5.

8) vgl. Al-Gazâlî, Al-munqid min al-ḍalâl, Journ. asiat. 1877, I, p. 47.

sei lediglich ein Willküract Gottes, der sich jenem zuwendet, den Gott ausersieht, mag nun ein solches Individuum noch so wenig persönliche Vorbereitung für diesen erhabenen Beruf inne haben.¹ Der Prophet ist nicht vollkommener als andere Menschen, er ist eben nur menschlich wie sie; nur die willkürliche Gnade Gottes hat den Unwürdigen zum Dolmetsch seines Willens erwählt. Ihn an die Grenze des Göttlichen und Uebernatürlichen heranreichen, an letzteres streifen zu lassen, wäre Shirk „Zugesellung“ — dies ist der technische Ausdruck, dem man im Islam, zum mindesten theoretisch, ein überaus weites Gebiet zugewiesen hat.² — Leute, welche den monotheistischen Gedanken des Islam mit allen Consequenzen desselben in ihrer Seele nährten und verarbeiteten, haben dieser Idee die weitgehendste Ausdehnung gegeben. Im V. Jahrhundert des Islam, in welchem die Heiligenverehrung mit allen ihren Ausschweifungen das Gebiet des Islam beherrschte, lebte ein muhammedanischer Mystiker, Namens Samnūn, mit dem Beinamen Al-muḥibb „der Liebende“, d. i. der in die Liebe Allāh's Versunkene. Samnūn versah einmal das Amt des Gebetrufers (mu'addin) und als er zu dieser Stelle seines Textes gelangte: „Ich bekenne, dass es keine Gottheit giebt ausser Allāh; ich bekenne, dass Muhammed der Gesandte Allāh's ist“ — von welcher Zusammenstellung man in der That sagte, dass darin Gott „den Namen des Propheten mit dem seinigen verbunden habe“³ — da sprach er die Worte: O Gott, hättest du nicht selbst die Recitirung dieser Worte anbefohlen, so würde ich deinen Namen mit dem Muhammeds nicht in einem Athemzuge nennen.⁴ Solche Aeusserungen des exclusiven monotheistischen Gewissens giebt es auch aus Kreisen, welche von den pantheistischen Trieben der Mystik weit entfernt sind; an einem andern Orte sind deren mehrere zusammengetragen worden.⁵

1) Al-mawâḳif ed. Soerensen p. 170.

2) vgl. ZDMG. XLI, p. 69. In den Lehren des Ḥadīth wird jede Art von Aberglauben, der Glaube an Omina, das Tragen von Amuletten, die Anwendung von Zaubersprüchen als „Shirk“ dargestellt. Abū Dâwūd II, p. 100. 103, vgl. Al-Tirmidī I, p. 304. II, p. 83. Al-Damîrî (s. v. al-liḳḳa) II, p. 374. Auch Heuchelei (rijā') wird als Shirk qualificirt, Tahdīb p. 504; an einer andern Stelle wird dieselbe das „kleinere Shirk“ (al-sh. al-aṣḡar) genannt, Al-'Iḳd III, p. 369, vgl. Ibn Mâga p. 296 inna jasîra-l-rijā'i shirk. Man lässt bereits den Loḳmān in seiner Waṣijja an seinen Sohn diesen vor dem Shirk warnen, Al-Tirmidī II, p. 179.

3) Chizānat al-adab I, p. 109, 24. Ḥassān b. Thâbit: waḍamma-l-ilāhu-sma-l-nabijji ilā-smihi * idā ḳāla fī-l-chamsi-l-mu'addinu ashhadu.

4) Al-Biḳā'î fol. 15^a.

5) Im Aufsätze: Le monothéisme dans la vie religieuse des musulmans, Rev. de l'hist. relig. XVI (1887), p. 157 ff. Zu den dort angeführten Beispielen für die Vermeidung des Wortes Allāh in zusammengesetzten Eigennamen kann noch

Es ist nun sehr leicht begreiflich, dass den Muhammed nicht nur eine grossartig angelegte Gottesauffassung auf diese Verkleinerung seiner eigenen Begabung führte. Der kluge Mann konnte ja damit auch am leichtesten der Gefahr aus dem Wege gehen, durch verfehlte Wunderproben sein Prestige aufs Spiel zu setzen. Mit dem ihm eigenthümlichen Mangel an Consequenz, der sich auf diesem Gebiete bei seiner Anerkennung der älteren Prophetengeschichten bemerkbar macht, hatte er denn auf Schritt und Tritt die Wundergabe der alten Propheten mit seiner Lehre in Einklang zu bringen und dieselben zuweilen auf eine weit höhere Stufe zu erheben, als er für sich selbst in Anspruch nahm (namentlich Jesus 3: 43 ff. 5: 109—110).

Dass es innerhalb des ursprünglichen Islam keinen Raum giebt für jene Heiligenverehrung, die sich im spätern Islam in so grossem Umfange entwickelt hat, bedarf nach alledem keiner besondern Erläuterung. Polemisirt ja der Koran auch in directer Weise gegen die Heiligenverehrung in anderen Confessionen, welche ihre Alḥbâr und Ruhbân als göttliche Herren (arbâb) betrachten (Sure 9: 31). Heilige Männer und Frauen, die sich durch ihr Bestreben, den Gütern der Welt zu entsagen, dem Willen Gottes zu leben, für ihn ihr Leben gerne als Märtyrer zu opfern, über den gemeinen Haufen erheben und dadurch Gegenstand der Bewunderung und Nachstrebung bilden, könnten von diesem Standpunkte aus wohl anerkannt werden; der Koran selbst erwähnt ihrer und bevorzugt sie vor allen anderen Menschen. Sie haben die ersten Stellen im Paradiese und überirdische Wonnen warten ihrer dort. Aber mächtiger als andere Menschen sind sie während ihres Erdenlebens nicht und auch nach ihrem Tode können sie an Gottes Statt nicht wirksam sein und auf übermenschliche Ehre keinen Anspruch machen. Sie sind nichts anderes als gestorbene Menschen, die ihren Lohn von Gott erhalten, „weil er an ihnen und sie an ihm Gefallen gefunden“. Aber sie erwirken die Glückseligkeit nur für sich selbst durch die Barmherzigkeit Allâh's; den Ueberlebenden können sie nichts bieten, nichts gewähren; wie alles andere ausser Gott können auch sie „nichts nützen und nichts schaden“.

Eine gewaltige Kluft besteht zwischen dieser Auffassung des alten Islam und jener Stellung, welche bald nach der Ausbreitung der neuen Religion die Heiligenverehrung und -anrufung allenthalben einnimmt. Auch innerhalb des Islam suchten die Bekenner vermittels der Conception von Heiligen vermittelnde Instanzen zu schaffen zwischen sich selbst und der einen allgewaltigen Gottheit, dem Bedürfnisse zu genügen, welchem die

erwähnt werden 'Abdân (= 'Abdallâh), Abû-l-Maḥâsin II, p. 204. Erwähnenswerth sind jedoch aus dem II. Jahrhundert die Eigennamen Lillâh und Billâh (so heissen die beiden Töchter des Dichters Abû-l-'Atâhijja) Ag. III, p. 170, 4.

Götter und Herren ihrer alten, nunmehr durch den Islam besiegten Traditionen dienten. Auch hier gilt, was Karl Hase von dem Heiligendienst im allgemeinen bemerkt, dass er „innerhalb einer monotheistischen Religion ein polytheistisches Bedürfniss erfüllt, den ungeheuren Abstand zwischen dem Menschen und der Gottheit auszufüllen und dass er noch auf dem Boden der alten Götterwelt entstanden ist“.¹

Die Möglichkeit der Ausstattung von Menschen mit übernatürlichen, an der göttlichen Machtfülle theilhabenden Eigenschaften war jedoch erst durch die völlige Umwandlung der im Islam gelehrten Auffassung vom Propheten gegeben. Neben einem Propheten, wie sich Muhammed bei seinen Landsleuten einführte, wäre die Herausbildung der Vorstellung von übernatürlich begabten Menschen nicht möglich gewesen. Musste ja der Prophet immer noch höher stehen, als der ganze Hofstaat von Aulijā², dessen Oberhaupt zu sein er ja im Rahmen des Heiligencultus berufen war! Und in der That war die Geistesrichtung der Leute, die sich dem Islam zuwandten, der Ausdehnung des Attributs übernatürlicher Kraft und Fähigkeit auf ausgewählte Menschen günstig. Schon die arabischen Zeitgenossen des Propheten, Freunde ebenso wie Feinde, hatten kein Verständniss für einen Gottgesandten, der es den Menschen an übernatürlicher Macht und geheimen Kenntnissen nicht zuvorthun sollte. „Was ist's — so sagten sie — mit diesem Gesandten? Er isst Speisen, wandelt auf den Strassen! Möchte doch ein Engel mit ihm sein, mit welchem er ein Moralprediger wäre, oder würde ihm ein (geheimer) Schatz zugeworfen, oder besässe er einen (Wunder-)Garten, von dessen Ertrag er genösse“ (25: 8. 9). Sie mögen ihm nicht glauben, bis dass er aus der Erde Quellen hervorsprudeln oder den Himmel sich verfinstern liesse, ein goldenes Haus besässe, vor ihren Augen ein Buch vom Himmel erhielte. „Behüte Gott — so setzt er allem dem entgegen —, bin ich denn etwas anderes als ein Fleischlicher, ein Gesandter?“ Es hat die Menschen zurückgehalten, zu glauben, nachdem ihnen die rechte Leitung gekommen war, dass sie sagten: Hat Gott einen Fleischlichen als Gesandten geschickt? (17: 92 — 96).

Ebenso wie seine Feinde von ihm übernatürliche Wirkungen, Wunderthaten, transcendentales Wissen fordern (2: 112, 6: 109. 124, 7: 187 — 88, 10: 21, 13: 8. 27, 20: 133, 21: 5, 29: 49 u. a. m.),² so eignen ihm seine

1) Handbuch der protestantischen Polemik, 1. Ausgabe p 326.

2) Entsprechend dem Vorgange Muhammeds, die Widersacher der alten Propheten dieselben Einwendungen vorbringen zu lassen, welche die Kurejshiten ihm selbst entgegenstellten (vgl. Th. I, p. 10), wird dies Argument auch den Gegnern des Moses in den Mund gelegt, 9: 129. Solche Stellen sind, freilich recht oberflächlich und mangelhaft gesammelt in dem polemischen Buche des Abbé F. Bourgade: *La clef du Coran* (Paris 1852) p. 26 — 40.

Freunde, ungeachtet seiner unverdrossenen Zurückweisung solcher Begabung, die Kenntniss verborgener Dinge zu.

„Ich weiss das Wissen des Heute und des Gestern, aber ich bin blind für das Wissen dessen, was morgen geschehen wird“ —

dies konnte man von einem gewöhnlichen Dichter¹ recht gerne glauben; vom Propheten mochte man solche Beschränktheit nicht voraussetzen. Wie sollte denn der Prophet nicht mindestens mit den Gaben ausgerüstet sein, deren sich Weise, Wahrsager und Kähine² unter den heidnischen Arabern seiner Zeit rühmen konnten?³ Sein eigener Protest nützte ihm wenig. Die Araber, die seiner Sache ergeben waren, verbanden mit seiner Anerkennung den Glauben an höhere Fähigkeit. Anders als allwissend konnten sich diese Leute einen Menschen nicht vorstellen, welcher vorgab, von Gott an sie gesendet zu sein.⁴ Dafür haben wir mehrere zeitgenössische Zeugnisse, von denen wir die beiden ersten als authentisch zu betrachten alle Ursache haben. Der heidnische Dichter Al-A^ʿshâ nennt gelegentlich seiner Bekehrung zum Islam den Muhammed „einen Propheten, welcher sieht, was ihr (die übrigen Menschen) nicht sehet“;⁵ und ein anderer zeitgenössischer Dichter nennt ihn rundweg „den Wissenden der geheimen Dinge“ (ʿâlim al-ğejb).⁶ Der Prophet stattet der Anşârerin Rubej^ʿ bint Mu^ʿawwid nach ihrer Verheirathung einen Besuch ab; die junge Frau war von singenden Mädchen umgeben, die eben einen Trauergesang über ihre bei Badr gefallenen Väter anstimmten und dabei folgende Worte sprachen:

„Unter uns war ein Prophet, der wusste, was sich morgen (in der Zukunft) ereignen werde“.

Allerdings wies der Prophet diese Lobpreisung entschieden zurück.⁷

Die Keime jener bereits des öftern dargestellten Wandlung in der Auffassung vom Propheten, welche sich in der wunderbaren Ausgestaltung des Prophetenbildes darstellt, gehen somit in die ältesten Zeiten des Islam zurück. Schon zeitgenössische Bekenner haben in Muhammed nur den übermenschlichen Wundermann gesehen, dessen Tod selbst den ʿOmar wie etwas Unmögliches überraschte.⁸ Er bedroht jeden, der an den eingetretenen Tod

1) Zuhejr, Mu^ʿall. v. 48, ed. Landberg p. 90 v. 3.

2) Noch aus dem Anfange des II. Jahrhunderts wird von einem arabischen Kähin berichtet, Al-Ṭabarî III, p. 21, 9.

3) Wellhausen, Reste arab. Heidenth. p. 130 ff.

4) vgl. Th. I, p. 5 Anm. 1.

5) ed. Thorbecke (Morgenländische Forschungen p. 254) v. 14.

6) Huđejl. 126: 3.

7) B. Mağâzî nr. 12. Nikâḥ nr. 48.

8) Faḍâil al-aşḥâb nr. 6.

des Propheten glauben wollte, mit den grausamsten Strafen.¹ Und die ‘Abd-al-Kejs-Araber in Baḥrejn fallen vom Islam mit dem Vorwande ab, dass ein Mann, der dem Tode unterworfen ist wie jeder andere Mensch, kein Prophet gewesen sein könne.² Wenn man nun auch die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Natur der Sache nach bald aufgeben musste,³ so konnte der Glaube an die übermenschliche Begabung des lebenden Propheten nichtsdestoweniger feste Wurzel fassen. Und es ist auf dem Gebiete der Entwicklungsgeschichte des Islam eine der merkwürdigsten Erscheinungen, welche uns die Beobachtung der Leichtigkeit darbietet, mit welcher sich auch die orthodoxe Theologie in geradem Widerspruche mit den unzweideutigen Lehren des Koran den Bedürfnissen des Volksglaubens anbequemt. Die Macht des Iǧmā‘ hat hier einen der grössten Triumphe gefeiert, die sie im Religionssystem des Islam zu verzeichnen hat, indem es dem Volksglauben gelungen ist, in die kanonische Auffassung vom Propheten einzudringen und diese gleichsam zu zwingen, aus ihm einen Wahrsager, Wunderthäter und Zauberer zu gestalten.⁴ Unbedenklich lässt man ihn den Ausspruch thun, dass ihm die Schlüssel zu allen Schätzen der Erde übergeben seien⁵ und deren bedurfte er auch, um die vielen Speisungs-, Tränkungs- und Heilungswunder zu vollführen, welche das von ihm entworfene Lebensbild befähigen sollten, den Vorstellungen der Gläubigen zu genügen.⁶ Die biographische Thätigkeit der folgenden Generation hat genügend dazu beigetragen, das Wunderbild des Propheten immer reicher und umfassender zu gestalten. Im III. Jahrhundert war es schon möglich, dass der andalusische Theologe Ibn Ḥibbân (st. 312) die Lehre aufstellte, dass der Mann, welcher nicht aufhörte zu erklären, dass er „Fleisch“ wie alle anderen Menschen, diesen gegenüber völlig *ῥμοιοπαθής* sei, dem Hunger nicht unterworfen war und

1) Al-Ṭabarî I, p. 1815 f.

2) *ibid.* p. 1958, 15.

3) In einem im *Dîwân* des Umejja b. Abî-l-Ṣalt diesem zugeschriebenen Lobgedicht auf Muhammed wird nicht ohne Grund ausdrücklich betont

jamûtu kamâ mâta man ḳad maḳâ * juraddu ilâ-llâhî bârî-l-nasam,
dass er „stirbt, wie jene starben, welche schon dahingeschwunden sind, er wird zurückgegeben an Gott, dem Schöpfer der Seelen“, *Chizânat al-adab* I, p. 122, 18.

4) z. B. B. Ġumu‘a nr. 25. Bujû‘ nr. 32.

5) B. Maġâzî nr. 29.

6) *Excuse und Anmerkungen* II, 1. Die spätere, besonders die polemische Theologie bestrebt sich sogar, durch die Vergleichung der betreffenden Wundererzählungen zu erweisen, dass die Wunder Muhammeds „erhabener und dauernder“ waren als jene, welche hinsichtlich Jesus überliefert werden. *Disputatio de religione Mobammedanorum adversus Christianos* ed. Van den Ham (Leiden 1890) p. 123 ff., besonders p. 125, 2. 127, 16.

dass jede dem zuwiderlaufende Nachricht als Fälschung verworfen werden müsse.¹ Es dauerte nicht lange und man war im Stande, tausend Wunder des Propheten zu zählen.²

II.

So war denn die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem überbrückt. Die Bahn war frei, den Menschen mit übernatürlicher Begabung auszurüsten. Es stellen sich nun die Heiligen ein mit dem Anspruch auf Verehrung und Anrufung. Verschiedene psychologische Factoren, auf welche wir noch zurückkommen, haben dazu beigetragen, die Entwicklung dieses Fremdlinges auf dem Boden des alten Islam zu fördern und zum Bedürfniss zu machen. Es ist ihm gelungen, auf dem Gebiete der volksthümlichen Religion Bürgerrecht zu erlangen und dem ausschliesslichen Gottescultus Concurrrenz zu machen. Neben der immer gültigen und niemals umstrittenen Religionslehre, dass man nur Gott anrufen und nur bei ihm schwören dürfe, ruft das Volk die Heiligen an³ und schwört bei ihren Namen.⁴ Und dagegen eifern ganz vergebens puritanische Sunnamänner und skeptische Aufklärer. Der Schejch Ḥasan al-Ḥigâzî (st. 1131), ein populärer Dichter, der vor nicht ganz zwei Jahrhunderten die merkwürdigen Begebenheiten seiner Zeit in volksthümlichen Gedichten bearbeitete, welche 'Abd al-Raḥmân al-Ġâbartî in seinem Geschichtswerk verwerthete, macht sich darüber lustig, wie die Bevölkerung von Kairo alle Heiligen anruft, wenn der Nilstrom mit seinem sehnlich erwarteten Steigen zögert.⁵

Um dies Bürgerrecht neben der Gottesverehrung zu erlangen, musste sich der Heiligencultus an ein Wort knüpfen, welches bereits im Koran besonders bevorzugte — wenn auch nicht mit übernatürlicher Macht ausgerüstete — Menschen bezeichnet. Ein solcher Terminus wurde dann fähig, dem erweiterten Inhalte zu dienen, mit dem er im Laufe der Zeiten be-

1) Al-Zurkânî IV, p. 128.

2) Disput. pro relig. Muhammed. p. 242, 6.

3) vgl. Taus. u. eine N. ed. Bûlâk 1279, II, p. 94 Anrufung des 'Abd al-Kâdir Gîlânî und der Sejjida Nafîsa zur Zeit der Noth. *ibid.* III, p. 320 werden fünf anonyme Heilige erwähnt, durch deren Verdienst jemand die Befreiung aus der Noth bei Gott erflehen will: *jâ rabb bil-chamsat al-ashjâch tunkidnî*; die „fünf Schejche“ werden wohl mit den *pantsh pîr* der indischen Muhammedaner (Garcin de Tassy, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde* p. 16) identisch sein.

4) Es ist bekannt, wie man in verschiedenen Provinzen des Islam bei den betreffenden Landesheiligen schwört: *waḥajât sîdnâ Jahjâ*, *waḥajât sîdnâ al-Badawî* etc.

5) *Merveilles biographiques et historiques . . . traduits de l'arabe* (Kairo 1888) I, p. 71. Die Biographie des Dichters *ibid.* p. 181—195.

reichert wurde; und dies Wort hat den Dienst geleistet, der völlig un-muhammedanischen Heiligenverehrung und den daran emporwachsenden Legenden als Träger zu dienen und dieselben in religiöser Beziehung zu legitimieren. Wir meinen das Wort *Walî*, plur. *Aulijâ'*. Dies Wort, welches von einem Stamme gebildet ist, welcher in den semitischen Sprachen den Begriff des Anhängens, des Verbunden- und Naheseins ausdrückt,¹ hat zunächst die Bedeutung: der Nahestehende, der Anhänger, der Freund, der Verwandte² und innerhalb dieses Begriffskreises besonders derjenige Blutsverwandte, dem nach arabischen Stammesbegriffen die Pflicht der Blutrache für den ermordeten Stammesgenossen obliegt (17: 35, 27: 50 — vgl. 8: 73 — 19: 23, 33: 6) — der *gô'êl had-dâm* oder *she'êr* (= arab. *thâ'ir*)³ der Bibel, oder überhaupt der Erbe.⁴ Der religiöse Sprachgebrauch hat nun dieses Verhältniss des Naheseins auch auf die Beziehung des Menschen zu Gott angewendet. Den Juden — mit Bezug auf welche zusammen mit den Christen die Muslime gewarnt werden, dieselben als *Aulijâ'* zu erwählen, „denn sie sind nur einander *Aulijâ'*, wenn sie aber jemand von euch als Freunde betrachtet, so gehört er zu ihnen“⁵ — wird der Vorwurf gemacht, sie betrachten sich mit Ausschluss aller anderen Menschen als *Aulijâ'* Gottes, d. h. als auserwähltes Volk, als Fromme par excellence, welche sicher des Paradieses theilhaftig werden (62: 6), während wieder anderweitig gegen Christen und Juden gleicherweise der Vorwurf erhoben wird, sich als Kinder und Geliebte Gottes zu betrachten (5: 21 *abnâ'u-llâhi wa'aḥibbâ'uhu*). Im Verhältniss des *Walî* stehen zu Gott die Frommen, „die haben nicht zu fürchten und nicht traurig zu sein“,⁶ d. h. sie können gegenüber dem Schreckensapparat, den Muhammed gegen die Ungläubigen und Lasterhaften aufbot, sich in Sicherheit wiegen, da ihnen das Himmelreich beschieden ist. Von dem allgemeinen Begriff des „Nahestehenden“ ist im altarabischen Sprachgebrauch das Wort *Walî* auch auf den Beschützer, Helfer und Patron übertragen worden,⁷ merkwürdigerweise auch in Anwendung von göttlich

1) Man umschreibt in diesem Sinne *walî* gewöhnlich mit dem synonymen *karîn*. *Al-Bejdâwî* zu 19: 46, vgl. *Mafâtîḥ al-ğejb* V, p. 682.

2) Wie das vom selben Stamm abgeleitete *maulâ* in seiner ursprünglichen Anwendung, s. Th. I, p. 105 Anm. 2.

3) vgl. Mordtman-Müller, *Sabäische Denkmäler* p. 25.

4) 19: 5 vgl. *walî al-'ahd* = der Thronfolger.

5) 5: 56, was jedoch anderwärts im allgemeinen auf alle Ungläubigen ausgedehnt wird 3: 27, 45: 18.

6) 10: 63, in der zweiten Sure sehr häufig, vgl. 3: 164, von den im Religionskrieg Gefallenen 41: 30, 43: 68.

7) In diesem Sinne ist *Walî* auch einer der Namen Gottes. Redhouse, *On the most comely names etc.*, *Journ. of Roy. Asiat. Soc.* XII, p. 67, nr. 529 ff.

verehrten Wesen, von denen der Mensch glaubt, dass sie jenen, welche sie verehren, Hilfe leisten. Die Verehrung solcher Wesen, unter welchen häufig Engel oder gar Abgötter gemeint sind, welche im Sinne der Verehrer als Shufa‘â (sing. shafî‘) bezeichnet werden, wird im Koran an einer grossen Anzahl von Stellen (10: 19, 13: 17. 18, 39: 44 u. a. m.) mit entschiedener Schärfe verpönt und als Shirk gebrandmarkt; die Gegenstände solcher Verehrung und Anrufung werden so wie die Götter des Polytheismus: Shurakâ‘ genannt. „Diejenigen, die sie an Gottes Statt anrufen, können nicht erschaffen, aber sie selbst sind erschaffene Wesen, Todte nicht Lebendige, und sie wissen nicht, wann sie wieder auferweckt werden“ (16: 20—22), und dass darunter jene Wesen zu verstehen sind, welche man als Aulijâ‘ bezeichnete, ist aus einer auf dieselbe Verirrung bezügliche Drohung ersichtlich: „Vermeinen denn jene, welche ungläubig sind, dass sie meine Diener ausser mir als Aulijâ‘ betrachten können? Fürwahr, wir haben die Hölle bereitet für die Gottesleugner“ (18: 102).

Dem Trieb der Heiligenverehrung musste fürwahr nicht wenig Kraft innewohnen, wenn es ihm gelang, sich gerade an diesen, in cultueller Beziehung durch den Koran so arg verpönten Ausdruck zu knüpfen. Aus dem Walî, dem frommen, gottergebenen Manne¹ wurde der mit den Attributen des Wunderwesens ausgerüstete Walî, der Vermittler (shafî‘) zwischen Gott und dem Menschen, „diejenigen, welche Gott nahe sind durch ihren Gehorsam und welche Gott ausrüstet mit seiner Gnadengabe (karâma)“.² Wir wollen nun sehen, wie die muhammedanischen Völker das Bild solcher Menschen ausgestaltet haben.

III.

Nicht das tiefe Eindringen in die göttlichen Geheimnisse macht nach Ansicht der Muhammedaner den Walî. Unwillkürliche, von der betreffenden Person durch Studium und Speculation nicht vorbereitete Entzückung ist der Beginn und das sichtbare Zeichen des Walî-charakters. Mağdûb werden jene Menschen genannt, die eines solchen Zustandes theilhaft wer-

3: 61 (Gott ist der Walî der Rechtgläubigen), 42: 27. Im Parallelismus entspricht dem walî in dieser Anwendung das synonyme naşîr oder shafî‘ (Helfer, Fürsprecher, Sachwalt) 2: 101, 4: 47, 6: 51. 69, 9: 75. 117.

1) Im alten Sprachgebrauch ist der Walî in solchem Zusammenhange der Gegensatz vom Kâfir. Ein châritischer Dichter sagt vom Anführer Kaṭarî: wa‘anta walijjun wal-Muhallabu kâfirun, Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 286, 18. Ḥassân b. Thâbit sagt von den bei Mûta gefallenen gläubigen Hâshimiten: humû aulijâ‘u-llâhi, Ibn Hishâm p. 799, 3 v. u.

2) Al-Bejdâwî I, p. 914 penult. (zu 10: 63).

den. Dies Wort ist seiner etymologischen Bedeutung nach dasselbe, was das deutsche Wort „entzückt“ in seiner ursprünglichen Anwendung bedeutet: der Weggezogene. Die Muhammedaner nennen jeden gottbegeisterten Menschen, dessen Ekstase nicht Resultat theosophischer Vertiefung, sondern das spontaner Erleuchtung ist, einen Mağdûb. So berichtet z. B. ein Historiker von Jûnus b. Jûnus al-Shejbânî, dem Gründer des Jûnusijaordens: „Er hatte keinen Schejch, sondern war ein Mağdûb, er wurde zum Wege des Guten entzückt (weggezogen)“.¹ Leute dieser Art sind es, aus denen der Kreis der volksthümlichen Walî's besteht und welche schon während ihres Lebens als solche bezeichnet werden. Der muhammedanische Walî wird nicht erst nach seinem Tode kanonisirt. Schon während seines Lebens wird er vom Volke als solcher anerkannt und er übt seine Mirakel vor den Augen aller Welt. Dem realistisch angelegten Volke ist es sogar viel wahrscheinlicher, dass der lebendige Walî eher in der Lage sei, Wunder zu üben, als der bereits verstorbene. Ein ägyptischer Heiliger, Shams al-dîn al-Ḥanafî (st. 847) lehrt: „Wenn der Walî stirbt, so hört sein Walten über die Naturkräfte, vermittels dessen er Hülfe leisten kann, auf. Wenn aber der Grabbesucher nichtsdestoweniger Hülfe erlangt oder die ungesuchte Befriedigung seiner Bedürfnisse erreicht, so ist dies eine That Allâh's durch Vermittelung des jeweiligen Kuṭb, der dem Pilger je nach Maasgabe des Rangwerthes des besuchten Heiligengrabes Hülfe sendet“.²

Wir wollen hier nicht die Lehren der muhammedanischen Mystiker über die Hierarchie der Aulijâ³, ausgehend vom Kuṭb (Pol) bis herunter zum letzten abgefeimten Bettelderwisch wiederholen; diese Anschauungen sind in der europäischen Literatur bereits öfters dargestellt worden.³ Die Walî's warten nicht darauf, dass der Mund der Masse ihr Lob verkünde. Sie sind es selbst, die den Chorus der Verherrlicher anführen. An Prahlerei und Selbstruhm leistet der selbstbewusste Walî das Unglaubliche. Um dieses Vorgehen an eine geheiligte Tradition anzuknüpfen, lassen sie bereits den 'Alî, diesen ganz vorzüglich Walî Allâh genannten Mann, dem in der Geschichte der Heiligen eine der ersten Stellen angewiesen wird, den grossprecherischen Ausspruch thun: „Ich bin das Tüpfelchen unter dem Buchstaben Bâ, ich bin an der Seite Gottes, ich bin die Feder, ich bin die wohl-

1) Al-Maḳrîzî, Chîṭaṭ II, p. 435, 18 bal kâna mağdûban ġudiba ilâ ṭarîķi-l-chejri.

2) Al-Sha'ranî, Şûfî-biographien (Hschr. der Leipz. Univers.-Bibl. nr. 357) fol. 46^b.

3) Lane, Manners and customs of the modern Egyptians I, p. 290 ff. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 172 ff., Bargés, Vie du . . . Abou Médien, Einleit., zuletzt Vollers, ZDMG. XLIII, p. 115 ff.

bewahrte Tafel, ich bin der Gottesthron, ich bin die sieben Himmel und die sieben Erden“.¹ Dem Ġunejd (st. 297), einem Şûfi der ältern Schule, sagt man die Worte nach: „Gott hat den Menschen keine Wissenschaft gegeben und ihnen Zutritt zu derselben verschafft, ohne dass er mir daran einen Antheil verliehen hätte“,² und dies ist die pure Bescheidenheit im Vergleich damit, was wir von späteren Heiligen hören. Ibrâhîm al-*Dasûkî*, einer der vier *Ḳuṭbe* und hervorragender Nationalheiliger des muhammedanischen Aegyptens, sagte von sich: „Gott zeigte mir was in den Höhen ist, als ich sieben Jahre zählte; zu acht Jahren las ich die wohlbewahrte Tafel; zu neun Jahren löste ich den Talisman des Himmels und entdeckte in der ersten Sure des Korans den Buchstaben, vor welchem Menschen und Dämonen in Bestürzung gerathen; zu vierzehn Jahren war ich im Stande, das Ruhende zu bewegen und das sich Bewegende zur Ruhe zu bringen, mit Hülfe Gottes“.

- „Muhammed hat mir die Macht über die ganze Erde verliehen; über Dämonen, über alle Körper und über Teufel;
 „Und über China und den ganzen Osten bis an die Grenzen der Länder Gottes ist meine Herrschaft berechtigt;
 „Ich bin der Buchstabe, den nicht jeder, der ihn betrachtet, lesen kann; alle Welt ist mir durch Befehl meines Gottes unterthan;
 „Alles dies sage ich nicht aus Prahlerei, sondern es ist mir erlaubt worden, damit man meines Weges nicht unwissend sei“.³

Von Aḥmed al-*Bedawî*, dem Heiligen von *Ṭanta* in Aegypten, werden Gedichte citirt, die in ihrer Haltung an nichts lebhafter erinnern, als an die prahlerischen Verse der Helden des ‘*Antar-* oder *Sejfromanes*. Eines dieser Gedichte beginnt mit den Worten: „Vor meinem Dasein schon war ich ein *Ḳuṭb* und *Imâm*; ich sah den Thron und was oberhalb der Himmel ist, und ich sah die Gottheit, als sie sich offenbarte. Ich habe keinen Lehrer und kein Vorbild als den Propheten *Ṭâ-Hâ* (Muhammed). . . . Niemand vor mir und nach mir hat ein Senfkorn von der Fülle meiner Wissenschaft erhalten“. — ‘*Abd al-Ḳâdir al-Ġîlî* sagt von sich: „Bevor die Sonne aufgeht, grüsst sie mich, bevor das Jahr beginnt, begrüsst es mich und offenbart mir alles, was in seinem Laufe sich ereignen werde; bei der Majestät Gottes schwöre ich, dass die Seligen und Verdammten mir vorgeführt werden und dass mein Augenstern auf der wohlbewahrten Schicksalstafel haftet. Ich tauche in die Meere der Wissenschaften Gottes und habe ihn mit meinen Augen gesehen. Ich bin auch der lebende Beweis für das Dasein

1) *Al-Munâwî* fol. 18^b.

2) *Abû-l-Maḥâsin* II, p. 178.

3) ‘*Alî Bâshâ Mubârak*, *Al-chiṭaṭ al-ġadîda al-taufîkijja* (*Bûlâk* 1306) XI, p. 8.

Gottes, ich bin der Statthalter des Propheten und sein Erbe auf Erden“.¹ Es ist ja möglich, dass diese prahlerischen Aeusserungen den oben erwähnten Heiligen nur von den späteren Beschreibern ihres Charakters in den Mund gelegt worden sind und dass sie selbst solcher Selbstüberhebung sich nicht schuldig gemacht haben. Dass aber ein solcher Ton im Walîthum späterer Zeit vorherrschte, erfahren wir aus einem merkwürdigen Document dieser Literatur, aus der Autobiographie eines der berühmtesten Şûfi's: 'Abd al-Wahhâb Aḥmed al-Sha'rânî (st. 973). Unter der Maske des demüthigen Dankes² dafür, dass ihn Gott mit wunderbaren Gaben des Geistes und der Heiligkeit ausgezeichnet — auf diesen Gesichtspunkt deutet bereits der Titel des Buches³ — erzählt der Verfasser die absonderlichsten Dinge über seine wunderbaren Eigenschaften, über seinen Verkehr mit Gott, den Engeln und den Propheten, über seine Fähigkeit Wunder zu thun, die Geheimnisse der Welt zu ergründen etc. In derselben Weise, wie er in seinem Werke „Lawâḳih al-anwâr“ die Vorzüge und Wunderthaten seiner heiligen Lehrer und Zeitgenossen schildert, spricht er von sich selbst — um Gott dafür zu danken, dass er ihn so vieler Gnaden gewürdigt.

Sehr leicht konnte in diesen Kreisen zuletzt die Lehre laut werden, dass die Walî's höher stehen als die Propheten, eine Lehre, über welche in theologischen Kreisen viel gestritten wurde. Es ist kein Wunder, dass diese Selbstüberhebung den Hass der orthodoxen Theologen gegen manche Vertreter dieser Richtung herausforderte. Denn die Fuḳahâ' liessen sich solche Ueberhebungen der Şûfi's nicht immer gefallen. Zu Ibn Baṭûṭa's Zeit lebte bei 'Ajntâb in Syrien im Gebirge ausserhalb der Stadt ein Anachoret, den man den „Schejch der Schejche“ nannte und zu dem man zu pilgern pflegte, um seinen Segen zu erhalten. Dieser Schejch erlaubte sich einmal die Aeusserung, dass er höher stehe als Muhammed, der ohne Weiber nicht leben konnte, während er selbst in ehelosem Stande lebt. Dies war nun den Kâḏî's der vier orthodoxen Schulen, deren Namen in unserer Quelle genannt werden, zu viel; sie machten dem Anachoreten den Process und fällten gegen ihn das Todesurtheil.⁴ Es ist dies nur eines der

1) Al-Biḳâ'î III, fol. 19^b. 31^b. 35^a.

2) Dies war die Ausflucht aller jener muhammedanischen Schriftsteller, welche in die Posaune ihres eigenen Ruhmes stiessen, wie z. B. Al-Sujûṭî, vgl. in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der WW. phil. hist. Cl. LXIX (1871) p. 28. Man nannte dies: al-taḥadduth bil-nî'am.

3) Laṭâ'if al-minan wal-achlâḳ fî bajân wuḡûb al-taḥadduth bi-nî'mat Allâh 'alâ-l-iṭlâḳ, Hschr. der Dresdener Bibliothek, Fleischer p. 65 ff. nr. 392. Ung. Nationalmuseum nr. XV meiner Beschreibung, vgl. ZDMG. XXXVIII, p. 679.

4) Ibn Baṭûṭa IV, p. 318.

zahlreichen Beispiele von Reibungen der Adepten des Sufismus mit den Repräsentanten der kanonischen Theologie,¹ Conflict, welche zwar die hohe Meinung der letzteren von den wirklichen Heiligen nicht abschwächen konnten, andererseits jedoch den Abscheu der orthodoxen Theologen vor einem Kreise, aus welchem die Aspiranten des Walithumes hervorgingen, nur verschärfte. Der Antagonismus zwischen orthodoxen Theologen und Şüfi's hatte seinen Grund theils in der wenig orthodoxen Dogmatik und Exegese, welche sich in şüfischen Schulen herausbildete, theils aber in dem durch das Ritualgesetz nicht gezügelten und nichts weniger als heiligen Lebenswandel der wandernden Derwische, welche mit dem Şüfiwesen so vielen Missbrauch trieben.² Gab es ja zu allen Zeiten mystische Orden, welche sich zur sogen. Ibâḥa bekennen,³ deren Regel es unverhohlen ausspricht, dass ihre Angehörigen des Gesetzes der Religion völlig frei und ledig sind.⁴ Frommgläubige Seelen allerdings söhnten diesen Gegensatz auf leichte Weise aus, indem sie sich der Zuständigkeit, über die Heiligen zu urtheilen, entäuserten. „Was die Schaar der Schejche, Walî's, Frommen und Reinen anlangt — (Gott möge uns ihre Verdienste zu Gute kommen und durch die Segnungen ihrer Gottesliebe uns zu Dienern ihrer Schwellen werden lassen) — so gehört es zu ihrem Charakter, den Augen der Menschen nur in den seltensten Fällen sichtbar zu sein. Jedoch sind viele von ihnen sichtbar zur Leitung der Diener Gottes — Gott möge ihre Zahl vermehren und durch sie Nutzen stiften. — Es ist Pflicht eines Jeden, an sie zu glauben und sie nicht zu missbilligen. Selbst wenn man von ihnen Dinge sieht, die man missbilligen zu müssen glaubt, so muss man dies dem Umstande zuschreiben, dass man zu kurzsichtig sei, um ihre Zustände beurtheilen zu können. Wie viele giebt es unter ihnen, die sich dem Tadel der Leute aussetzen, um dadurch ihre wahren Verhältnisse vor den Menschen zu verbergen! Es ist demnach besser und heilsamer, ihre Thaten in vortheilhafter Weise auszulegen. Der grosse Schejch Muḥjî al-dîn ibn 'Arabî sagt am Anfange seiner „Mekkanischen Eröffnungen“: 'Es ist die höchste Glückseligkeit des Menschen, an alle jene zu glauben, welche sich ein Verhältniss zu Gott zuschreiben, wenn auch dieser Anspruch nicht gerechtfertigt wäre'. Wir bitten Gott, er möge uns beistehen in dem Glauben an seine Walî's,

1) vgl. Ibn Challikân nr. 850 eine tendenziöse Erzählung über die Verketzerung der Şüfi's seitens der Theologen = Al-Damîrî (s. v. ḡubâb) I, p. 439.

2) ZDMG. XXVIII, p. 324 ff.

3) vgl. Al-Ġazâlî, Al-munḡid min al-ḡalâl, Journ. asiat. 1877, I, p. 76.

4) z. B. die sogen. Ḥarîrî-derwische (VI. Jhd.), über deren Ursprung, Fawât al-wafajât II, p. 42 und sämtliche Orden, welche sich Bî-shar', d. h. des Gesetzes Ledige nennen, Sell, The faith of Islam p. 95.

wo sie auch immer seien, und er möge uns in ihre Schaar einführen und uns ferne halten von jenen, welche sie geringschätzen“.¹ Diese charakteristischen Worte des Kuṭb al-dîn al-Nahrawâlî (X. Jahrhundert) zeigen recht deutlich das Verhältniss des gläubigen Gemüthes zu dem unter dem Deckmantel der Heiligkeit wandelnden Gaukler, und dieser Gesichtspunkt beherrscht das Urtheil des muhammedanischen Volkes noch heutigen Tages.²

Was nun die von den Heiligen erzählten Wunderthaten anbetrifft, so ist es die zügellose Phantasie des Orientalen, sein Hang, sich an Ungeheuerlichkeiten zu erbauen und an Unmöglichkeiten zu ergötzen, was nicht eingeschränkt durch die Grenzen, welche die Kunst dem Stürmen und Drängen einer ausgearteten Phantasie zu setzen im Stande ist, seine Conception der Heiligengestalten leitet. Seine Heiligenlegenden sind erfüllt von Zügen, welche nichts anderes darstellen, als die religiöse Verwendung der Märchen, welche die Elemente der Feenliteratur der Inder und Perser bilden. Nur sind es nicht Feen und Ginnen, „Kinder des Lügenreiches“, welche die ungeheuerlichsten Combinationen ins Leben rufen, sondern die an seinen Auserwählten sich bethätigende Gnade Gottes. Was in der Märchenliteratur als abenteuerliche Hyperbel auftritt, das stellt sich in der Walî-literatur als durch Gottes Gnade gewirktes Wunder dar. Verlorene Ringe im Innern von Fischen, welche sich dem Gebete des Heiligen darbieten, Besuche der Heiligen bei den Bewohnern des Meeresgrundes und viele andere Züge, welche den Lesern von Tausend und Eine Nacht geläufig sind. Man fühlte sich im Reiche Bedr Bâsims und Aladins, wenn nicht der Nimbus des Heiligen die Helden der Erzählung umgebe. Da ist der Hauptheilige von Damaskus, Reslân oder besser Arslân (st. ca. 700),³ der den Wechsel der vier Jahreszeiten im Raume einer kleinen Stunde herbeiführt; da sind die Gottesmänner, die zur selben Zeit an verschiedenen Orten körperlich anwesend sind oder umgekehrt an demselben Orte die verschiedensten Gestalten annehmen, die Gold in Blut verwandeln, um den eiteln Machthabern zu zeigen, welcher Natur der Flitter sei, dem sie nachjagen. Die Erde faltet sich ihrethalben zusammen, so dass für die Heiligen die räumliche Entfernung verschwindet. Ein Walî befand sich in der Moschee von Tarsus, und während er betete,

1) Chron. St. Mekka III, p. 406.

2) Allerdings sind nicht alle Theologen so nachsichtig. Vgl. eine bemerkenswerthe Aeusserung bei Al-Kaṣṭallânî VII, p. 295 über die Selbstüberhebung der Walî's; er findet Sure 24: 11 auf sie anwendbar.

3) Die Legende dieses Reslân bei Kremer, Mittelsyrien und Damaskus p. 156. Eine theosophische Abhandlung (risâla tauhîdijja) von ihm Hschr. Brit. Museum p. 400^a, Commentare zu derselben Berliner Katalog II, p. 563 ff. Vgl. auch D. C. nr. 358 (fol. 44 ff.) und 412 der Leipz. Universitätsbibliothek.

überkam ihn die Sehnsucht, in die Moschee von Medîna zu pilgern; da steckte er den Kopf in seinen Rockärmel, und als er ihn wieder herauszog, befand er sich denn auch in Medîna. Es ist dies einer der gewöhnlichsten und häufigsten Züge, denen wir in Heiligenbiographien begegnen.¹ Die Heiligen bewirken, dass Thiere und Steine mit der Kraft der Rede begabt werden. Der berühmte Heilige Ibrâhîm b. Adham sass einst im Schatten eines Granatenbaumes; da sprach der Baum: „O Abû Ishâk, erweise mir die Ehre, von meiner Frucht zu geniessen“. Der Walî leistete denn auch dieser Einladung Folge. Die Frucht, welche sonst recht sauer war, wurde von nun ab süß und der Baum trug jährlich zweimal Früchte. Diese Granatenart wurde denn auch „die Granate der Gottesdiener“ (rummânat al-‘âbidîn) genannt. — Ein anderer Walî streckte einst seine Hand nach einem Baume aus, um von seiner Frucht zu pflücken; da sprach der Baum: „Iss nicht von meiner Frucht, denn ich bin das Eigenthum eines Juden“. Sie heilen Krankheiten, ihre Gebete werden immer erhört, jeder Heilige ist muġâb al-du‘â. Gott vernichtet jene, die ihnen ein Leid zufügen wollen. Die wilden Thiere werden zahm auf ihr Geheiß und unterordnen sich ihrem Willen. Sie reiten auf Löwen, „den Hunden Gottes“ (kilâb Allâh). Eine der merkwürdigsten Gaben der volksthümlichen Walî's ist das Taṭawwur, d. h. die Fähigkeit, verschiedene Formen und Gestalten anzunehmen. Diese Wundergabe kommt ihnen im Widerstreite mit der Gesetzlichkeit der gemeinen Orthodoxie häufig nicht übel zu statten. Kaḏîb al-bân, ein Walî aus Mosul, schützte diese Wunderkraft vor, als man ihm den Vorwurf machte, dass er niemals betend gesehen wird. Da nahm er vor den Augen des Zurechtweisers verschiedene Gestalten an und fragte: Welche von diesen Gestalten ist es, in welcher du mich das Gebet vernachlässigen gesehen hast?² Hinsichtlich dieses Taṭawwur entwickeln die Muhammedaner die kühnste Ausschweifung der Phantasie. Der Schejch Abû ‘Abdallâh al-Ḳurashî war einäugig und aussätzig; nichtsdestoweniger gewann er die Liebe eines jungen Mädchens, welches trotz der Widerrede der Eltern darauf beharrte, den Heiligen zu heirathen. Dieser nahm nun die Gestalt eines schönen Jünglings

1) Derselbe geht wohl auf jüdische Quellen zurück; das ṭajj al-arḍ entspricht dem kefiṣath hâ-âreṣ, Talm. bab. Chullîn fol. 91^b, Sanhedrîn fol. 95^a. Ibn Ḥazm führt in seinem Kitâb al-milal diesen legendarischen Zug unter den Vorstellungen an, die er dem Judenthum übel nimmt (Leidener Hschr. Warner nr. 480 fol. 87^b = Wiener Hofbibliothek N. F. nr. 216 fol. 133^b). Jedoch wird dies Moment von Muhammedanern auch ausserhalb der Heiligenlegende verwendet, Abû Dâwûd I, p. 255, Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 9, 4, Al-Ḳazwînî II, p. 115.

2) Al-Munâwî fol. 3, vgl. Al-Damîrî (s. v. ṭâ'ir) II, p. 111, wo von ‘Omar b. al-fârid eine ähnliche Legende erzählt wird.

an und beschwor seine Identität mit Al-Ḳurashî. Für den Verkehr mit seiner jungen Frau behielt er die neue Gestalt bei, für die übrige Welt aber erschien er nach wie vor als hässlicher Krüppel.¹ In der Nähe von Al-ʿArâʾish im Marokkanischen befindet sich das Grab einer Heiligen, von welcher die Sage geht, dass sie sich in Gestalt einer hässlichen Negerin in den Dienst des hl. Bû Selham einzuschleichen wusste, um des Abends an seiner Seite die Gestalt eines schönen Mädchens anzunehmen.²

Die Fähigkeit, zu fliegen — auch dies mit Taṭawwur — ist eine der am häufigsten erzählten Wundereigenschaften der Aulijâʾ; dieselbe setzt sie in den Stand, in der kürzesten Zeit die entferntesten Gegenden zu besuchen, um die Interessen ihrer Schüler und Adepten zu überwachen und zu leiten, und überall gegenwärtig zu sein, wo man ihrer Mitwirkung bedarf. Im Volke ist der Glaube verbreitet, dass erleuchtete Menschen über ihren Häuptern auf edeln Rossen (naġâʾib in den Lüften reitende Wali's sehen können, und satirische Zweifler haben diesen Glauben zu mancher drolligen Anekdote benutzt.³ — Unter den sonstigen Fähigkeiten der Wali's verdient erwähnt zu werden das Talent, die fremdartigsten Sprachen zu sprechen,⁴ Berge zu verrücken⁵ u. a. m.; eine figürliche Redensart der jüdischen und christlichen Religionsliteratur wird in Wundererzählungen der letztern Art zu einem thatsächlichen Vorgange umgestempelt, den man bereits in alter Zeit auch in die Prophetenbiographie hineingedichtet hat.

Die muhammedanischen Hagiologen haben die Wunder der Heiligen in zwanzig Kategorien zusammengefasst,⁶ obenan erwähnen sie gewöhnlich das Ihjâʾ al-mautâ, die Macht, Todte zum Leben zu erwecken.⁷ Neben, und auch innerhalb dieser allgemeinen Kategorien wird man in den muhammedanischen Vitae Sanctorum auch provincielle Eigenthümlichkeiten der Heiligenlegenden nicht übersehen können, deren Beachtung für die Erkenntniss des Zusammenhanges der Legenden mit den ethnologischen Factoren ihrer Entstehung und Ausbildung nicht nebensächlich ist. Ein specifisch maġribinischer Zug ist es z. B., dass der Heilige mit seinen Schülern durch unwirthbare Gegenden zieht, an einem Punkte seiner Wanderung durch öde Striche seinen Wanderstab in die Erde steckt, worauf

1) Al-Biḳāʾî IV, fol. 3^b. 19^b.

2) G. Charmes in Rev. d. deux mondes, Juni 1886, p. 870.

3) Al-Sharbînî, Hazz al-Ḳuḥûf (lith. Ausg.) p. 109. 120.

4) vgl. ZDMG. XXVI, p. 770 ff.

5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 429.

6) Al-Munâwî fol. 30^b.

7) vgl. Disputatio de religione Mohammedanorum ed. van den Ham p. 129.

dann Wasser aus der Erde quillt und üppige Vegetation in der Wüstenei entsteht. In einer solchen Oase wird dann die Zâwija¹ des Heiligen gegründet, die in den späteren Generationen Segen und Heil verbreitet. Diesem Zuge begegnen wir vielfach in den Biographien der mağribinischen Heiligen, die Trumelet gesammelt und dargestellt hat,² und seinen nordafrikanischen Charakter bezeugt auch der Umstand, dass wo wir solchen Legenden ausser Nordafrika begegnen,³ dieselben mit berberischen Derwischen, die sich auf der mekkanischen Pilgerfahrt befinden, in Beziehung gebracht werden. Die Cisternen in Jemen liefern erst dadurch trinkbares Wasser, dass zwei mağribinische Heilige auf jenem Gebiete begraben werden.⁴

IV.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch eine Frage beantworten: Welche Stellung nimmt das weibliche Geschlecht in der Hagiologie des Islam ein? Der Islam ist in Betreff der Würdigung, die er den Frauen entgegenbringt, so arg beleumundet, dass wir leicht voraussetzen könnten, dass er der Frau keinen Platz einräumt, wenn von den höchsten Stufen menschlicher Vollkommenheit die Rede ist. Dr. Perron, der die Stellung der Frauen bei den Arabern zum Gegenstande einer ausführlichen Monographie gewählt hat, weiss nur eine einzige heilige Frau zu erwähnen: die berühmte Râbî'â al-^cAdawijja. Derselbe Verfasser resumirt diese Erscheinung in folgenden Worten: „Der Pfad der Heiligkeit wird im Islam von Frauen selten beschritten und wir finden nur wenig Frauen auf demselben. Er ist zu schwierig für sie, so denken wenigstens die Männer. Diese sind überall voran, aller Glanz, alles Verdienst, alles Ansehen ist für die Männer. Sie haben alles zu ihrem Vortheil und für ihren Vorrang nutzbar gemacht; sie haben sich alles angeeignet, alles monopolisirt, selbst die Heiligkeit, auch das Paradies“.⁵ Allerdings entspricht diese Behauptung jener Vorstellung, die man gewöhnlich von der Stellung der Frau im Islam in gesetzlicher Beziehung und hinsichtlich des religiösen Verdienstes und der religiösen Zurechnungsfähigkeit vorzutragen pflegt. Will man jedoch historische Gerechtigkeit walten lassen, so muss man zugeben, dass die Entwürdigung

1) Zâwija = das östliche Chânqa, pl. Chawâniq, Ibn Baţûta I, p. 71.

2) Les Saints de l'Islam. Légendes hagiologiques et croyances algériennes (I. Bd.), Les Saints du Tell, Paris 1881.

3) Doughty, Travels in Arabia deserta I, p. 140.

4) Voyage de l'Inde à la Mekke par 'Abdoul Kérym ed. Langlés (Paris 1797) p. 201.

5) Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme (Paris — Alger, 1858) p. 350.

der Frauen im Islam¹ Resultat von socialen Einflüssen² ist, für welche man nur mit Unrecht die Grundsätze des Islam verantwortlich machen wird, welche vielmehr im Verkehr der zum Islam bekehrten Völker begründet sind. Man wird freilich gut thun, auch hierin nicht allzuweit zu gehen. Allerdings hat auch der Islam selbst, wenn er auch in der rechtlichen Würdigung der Frau im Vergleich zur Ġâhiliġja einen Fortschritt bezeichnete, die Frauen, wie dies selbst eifrige Apologeten zugestehen müssen,³ den Männern gegenüber auf eine tiefere sociale Stufe gestellt;⁴ jene werden als die „Majorität der Höllenbewohner“,⁵ als „nâkişât ‘aql wa-dîn“, d. i. mangelhaft an Verstand und Frömmigkeit,⁶ bezeichnet. Aber daraus folgt nicht die Ausschliessung der Frau von den geistigen Gütern, die der Islam allen Menschen zu spenden beabsichtigte. In den ältesten Zeiten des Islam finden wir zahlreiche Beweise für den Einfluss, den die Frauen auf die öffentlichen Angelegenheiten und politischen Bewegungen in der jungen muhammedanischen Gemeinde nehmen konnten. Es gab nicht nur fromme Frauen — wohl Nachfolgerinnen der vormuhammedanischen nâsikât⁷ — die ihre Pietät gerne durch Dienstleistungen im Interesse des Gottesdienstes bethätigten;⁸ es fehlte nicht an Frauen, die an den inneren und äusseren Kämpfen thätigen Antheil nahmen.⁹ Die Heldengestalt einer Nuşejba¹⁰

1) Dieselbe zeigt sich in Grundsätzen, wie sie an einer sehr beachtenswerthen Stelle Aġ. X, p. 154 zum Ausdruck kommen; man vgl. auch die späteren Ĥadiþe bei Al-Damîrî (s. v. al-ġurâb) II, p. 205.

2) Kremer, Culturgesch. des Orients II, p. 106 ff.

3) z. B. (van Bemmelen) L’Egypte et l’Europe II (Leiden 1884) p. 654, vgl. Bosworth Smith, Mohammed and Mohammedanism² (London 1876) p. 242.

4) Dies ist aber nicht specifisch muhammedanisch; vgl. den Commentar zu Genes. 2: 21 in de Lagarde’s Materialien zur Gesch. und Krit. d. Pentat. I, p. 31, 28 ff.

5) B. Īmân nr. 19 (ed. Krêhl nr. 21).

6) Muslim I, p. 159.

7) Lebîd ed. Huber 26: 12; mit den auf die Darbringung der Votivopfer harenden nâsikât wird ein Held verglichen, der die ganze Nacht zusammengekauert mit wirren Haaren und verstaubt im Hinterhalte lauert. Ueber kâhinât der alten Araber, s. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch. (1890) 2. St. p. 76. Vielleicht gehört auch die sheġcha raġûb bei ‘Abîd b. al-abraş v. 39 (Hommel, Aufsätze und Abhandlungen p. 60) mit in diesen Kreis. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass unter nâsikât christliche Frauen zu verstehen seien = rawâhib, sing. râhiba, welche sich in musûġ (härenes Gewand) kleiden (Ĥassân. Dîwân p. 25, 7) und sich vom Wein enthalten, Ĥumejd b. Thaur, Kitâb al-aġdâd p. 224, 2 ff. Ueber die Frauen der Ġâhiliġja, Aug. Müller, Der Islam I, p. 47

8) Umm Mihġan, Al-Muwaţţâ’ II, p. 11, Ibn Ĥaġar IV, p. 784.

9) Die Bemerkung bei Al-Ṭabarî I, p. 1926, 1 möge allenfalls nicht verschwiegen werden: dass die Araber es nicht liebten, dass Frauen bei den Kämpfen anwesend seien. 10) Ibn Ĥaġar IV, p. 807, Sprenger, Moġammad III, p. 176.

wächst nicht aus einer Gesellschaft hervor, in welcher die Frauen den Slaven gleichgeachtet sind, und die Rolle 'Ā'isha's und ihr Einfluss auf die Angelegenheiten des jungen Staates in der ersten Zeit seiner Erstarkung sind doch unter einem andern Gesichtspunkt zu betrachten, als dem einer türkischen Haremsintrigue. Man ist nach Snoucks diesbezüglichen Nachweisungen¹ füglich der Mühe überhoben, weitläufiger auf die Widerlegung der irrigen Ansicht einzugehen, dass die Vermummung und Verheimlichung der Frauen, ihre Absonderung von allem gesellschaftlichen Verkehr im Gesetz des alten Islam begründet sei. In der ältesten Generation des Islam konnte die Frau des Muṣ'ab b. al-Zubejr (st. 72), welche ihr Antlitz aller Welt unverhüllt sehen liess, sagen: „Allāh hat mich mit dem Stempel der Schönheit ausgezeichnet und ich liebe es, dass die Welt dieselbe betrachte und erkenne, dass ich ihnen allen überlegen bin und kein Fehl an mir ist, das man an mir tadeln könnte.“² Wohl forderte des Islam von den Frauen bescheidene Zurückhaltung, wie dies auch bereits im Heidenthume zur guten Sitte gehörte — die züchtige Frau ist im *chidr*³ —; dies schneidet aber die Frau von den Interessen der Welt nicht völlig ab. Die älteste Geschichte des Islam ist nicht arm an Beispielen für diese Thatsache.

Beachtenswerth ist die Theilnahme, welche das weibliche Geschlecht der unglücklichen Sache Ḥusejns⁴ und der 'Alīden widmet. Auch an der Erfindung, Ausschmückung und Verbreitung der 'alīdischen Legenden sind die Frauen nicht unbetheiligt. Von Al-Nawār bint Mālik wird eine Anzahl solcher Legenden mitgetheilt, so z. B. die Vision, dass himmlisches Licht

1) Twee populaire dwalingen verbeterd (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 5^e Volgr. I) p. 10 ff. des Separatabdrucks. Vgl. aus früherer Zeit Hammer-Purgstall, *Journal of the Roy. Asiat. Society* IV (1837) p. 172 Anm. D'Escayrac de Lauture, *Le désert et le Soudân* (deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 63.

2) *Ağ.* X, p. 54.

3) vgl. Wellhausen, *Reste arab. Heidenthums* p. 146, *rabbat al-chidr* bei Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie* p. 85, 6 = *Mufaḍḍal*. 29: 1, *bejḍatu chidrin Imrḳ.*, *Mu'all.* v. 23. Plural: *bejḍât al-chudûr Ḥam.* p. 250 v. 2. Es scheint jedoch, dass diese Ausdrücke sich zunächst auf unverheirathete Mädchen beziehen (B. 'Īdejn nr. 15 *al-'awâtik dawât al-chudûr*, bei einem spätern Dichter: *'awâtiku lam takun tada'u-l-ḥigâla*, *Ḍû-l-rumma Chiz. adab* IV, p. 107, 6 v. u.), sowie auch *muchabba'ât*, *Zuhejr* 1: 36 (ed. Landberg p. 159 v. 4); vgl. *al-'adrâ'a fî-l-naşîfi*, *Huḍejl.* 237: 14, 278: 40 (zu *naşîf*, B. *Ġihâd* nr. 5 *naşîf* der Paradiesjungfrauen), *al-'adrâ'u fî chidrihâ*, B. *Adab* nr. 76. S. weitere Nachweise hinsichtlich verwandter Sprachausdrücke in *Oest. Monatsschr. f. d. Orient* XI, p. 156 unt.; zu beachten *Ḥam.* p. 750 v. 1 *gazâlun muḳanna'u*, ein verschleiertes Reh (von einem jungen Mädchen).

4) *Al-Ṭabarî* II, p. 459, die Frauen aus dem Stamme *Hamdân*.

jene Urne umgab, in welcher das Haupt des 'Alî aufbewahrt wurde und dass ein weisser Vogel dieselbe umflatterte.¹ Die umejjadenfeindlichen Verschwörer in Baṣra halten nach dem Regierungsantritt des Jezîd ihre Zusammenkünfte im Hause der Maria bint Sa'd, einer Frau vom Stamme der 'Abd al-Ḳejs und begeisterten Anhängerin der 'Alîden ab.² Und im Verzweiflungskampf Ḥusejn's für die Rechte seiner Familie erfahren wir unter den vielen ergreifenden Episoden dieser tragischen Kriegführung, wie Umm Waḥb, die Frau eines eifrigen Parteigängers des Prätendenten, eine Zeltstange ergreift und zu ihrem Manne tretend die folgenden Worte an ihn richtet: „Meinen Vater und meine Mutter gebe ich hin als Lösung für dich; gehe hin und kämpfe für die Rechte der Nachkommenschaft Muhammeds“. Und als der Gatte sie zu den Frauen zurückwies, da ergriff sie sein Kleid und sprach: „Nicht will ich mich von dir trennen, eher sterbe ich mit dir“; als er dann im Kampfe fiel, da begrüßte sie seine Leiche mit den Worten: „Wohl bekomme dir das Paradies!“³ Man denkt hierbei auch an Asmâ', die Tochter des Abû Bekr, die ihrem Sohn 'Abdallâh b. al-Zubejr in seinem Kampfe gegen Al-Ḥagġâġ ermuthigend zur Seite steht und es nicht dulden will, dass der Sohn, als er in den Krieg zieht, ein Panzerhemd anlege, weil ihr diese Vorsicht unwürdig schien eines Mannes, der den Kampf aufnimmt für eine Sache, von deren Gerechtigkeit er durchdrungen ist. In der ersten Zeit des Islam wetteifern die Frauen — man hat in ihnen die Vorbilder einiger neuzeitlichen Heroïnen der arabischen Wüste erkennen wollen⁴ — mit ihren heldenmüthigen Männern in der Begeisterung für die schweren Kämpfe, zu denen sie aufgerufen wurden. Als Ḥabîb b. Maslama al-Fihri (st. 42) im Begriffe war, zu einem jener Streifzüge auszuziehen, mit denen er einen grossen Theil seines Lebens ausfüllte, da fragte ihn sein Weib: „Wo ist dein Ziel?“ „Entweder im Lager des Feindes“, erwiderte Ḥabîb, „oder, will's Allâh, im Paradies“. „An beiden Orten“, erwiderte das Weib, „will ich dir zuvorkommen“. In der That begegnete ihr Ḥabîb im Lager des Feindes; sie war ihm zuvorgekommen.⁵ Der Mörder des Châriġitenhâuptlings Nâfi' b. al-Azraḳ findet sich einer Frau gegenüber, die ihn zum Zweikampf herausfordert, um Blutrache für den ermordeten Nâfi' zu nehmen.⁶

1) Al-Ṭabarî II, p. 369.

2) *ibid.* p. 235.

3) *ibid.* p. 336.

4) Burton, Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina (Leipzig 1874) II, p. 237, vgl. Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka p. 245.

5) Al-Ġâhiz, Kitâb al-bajân fol. 48^b.

6) Ansâb al-ashrâf p. 92.

Neben ihrer Betheiligung an den politischen Interessen begegnen wir bereits in früher Zeit den Frauen auch als Priesterinnen der Humanität und werktätigen Menschenliebe inmitten der Schrecknisse des Krieges. Eine Frau aus dem Aslam-stamme, Kulejba bint Sa'îd — so erzählt Ibn Sa'd¹ — errichtete während der Chejbarschlacht zu allererst ein Feldlazareth² innerhalb der Moschee, in welcher sie die Kranken und Verwundeten pflegte. Dass den Frauen der Zugang zur „Heiligkeit und zum Paradiese“ verschlossen sei, dies wird geradezu durch den Koran selbst widerlegt. Es bedarf nur eines Blickes auf jene zahlreichen Stellen, wo von mu'minûn und mu'minât, şâlihûn und şâlihât in einem Athemzuge und unter Voraussetzung ihrer völligen Gleichwerthigkeit geredet wird (besonders Sure 33: 35).

Man kann hieraus ersehen, dass weder die Stellung der Frauen innerhalb der ältesten Bewegungen der muhammedanischen Gemeinde, noch auch die Lehre des Begründers der neuen Religion ein Hinderniss bildeten, dass sich — trotz einiger theologischer Beschränkungen von ganz und gar theoretischer Art³ — die Frau im innern religiösen Leben und im Bewusstsein der Gläubigen zu jener Bedeutung emporschwinde, welche dem männlichen Geschlechte zugestanden wird, und dass sich bei der Entwicklung der Aulijâ'-verehrung im Islam diese Würde auch auf Frauen erstreckte,⁴ welche das Gesamtgefühl der Gläubigen auf diese Höhe erhebt. Und in der That, wenn wir uns von den Nachrichten über das muhammedanische Leben der verschiedensten Zeitalter belehren lassen und wenn wir uns in den Stätten des Todes umsehen und die Gräber der Heiligen betrachten, so werden wir ganz andere Erfahrungen von der Stellung der muhammedanischen Frauen in dem Heiligenbestande des Islam gewinnen, als uns von Perron geboten werden. Von heiligen Frauen (Shejhât) hören wir von den ältesten Zeiten bis zur jüngsten Gegenwart sehr viel. Man kennt ihre Namen und erzählt mit devoter Achtung von ihrem heiligen Leben und ihren frommen Thaten und Wunderwirkungen (karâmât). Dem Şûfî-unwesen abgeneigte Theologen eifern auch gegen diese weiblichen Heiligen und die Verehrung,

1) Bei Ibn Hâgar IV, p. 763.

2) Eine Einrichtung, die in den späteren Jahrhunderten im Kriegswesen der Muhammedaner fest eingebürgert war, Ibn Challikân nr. 367, Al-Maḳḳarî I, p. 548.

3) Dass z. B. die Frau die Nebî-würde nicht erreichen könne; nach Muhammed kann es ja auch männliche Propheten nicht mehr geben. Aber auch in diesem Punkte hat sich ein Theologe des IV. Jahrhunderts erlaubt, von der gewöhnlichen Lehre abzuweichen; dadurch hat er sich die Missbilligung der Massen zugezogen. Ibn Bashkuwâl nr. 1057 p. 479 unten.

4) Die Gestaltung des Lebens hat die Schranke durchbrochen, welche die spätere Theologie zu ziehen nicht verabsäumt hat. Al-Bejdâwî zu Sure 14: 38 (I, p. 207, 22): chuṣṣû (al-riġâl) bil-nubuwwa wal-imâma wal-walâja.

mit welcher sie sich zu umgeben wissen.¹ Es ist noch nicht lange her, dass die orientalischen Zeitungsblätter von dem imposanten Begräbnisse einer solchen heiligen Frau, der Shejcha Amîna in Alexandrien Bericht erstatteten. Nur wenig Bücher über Heiligenbiographie wird es geben, die nicht unter jedem Buchstaben des Alphabetes eine Reihe von heiligen Frauen aufführen, mit wunderbaren Nachrichten, welche in nichts jenen nachstehen, welche von den heiligen Männern erzählt werden, die in derselben Büchern ihre Nachbarn sind. Es ist bezeichnend, dass einige Theologen als den ersten Repräsentanten der *Ḳuṭb*-würde, einer der hervorragendsten in der Hierarchie der *Aulijâ*,² eine Frau nennen: *Fâṭima*.³ Zwischen beiden Geschlechtern herrscht auf dem Gebiet der Heiligkeit volle Parität. Die einschlägige Literatur kann sogar eine besondere Monographie aufweisen über Biographien heiliger Frauen vom Schéjch *Taḳî al-dîn Abû Bekr al-Ḥuṣnî* unter dem Titel: „Lebensläufe der auf dem Gotteswege wandelnden gläubigen und frommen Frauen“.³ Der Verfasser hatte, wie er dies in seiner Vorrede darlegt, mit diesem Buche die Absicht, dass sich die Leserinnen aus demselben Vorbilder der Frömmigkeit und sittlichen Heiligkeit aneignen mögen. Demgemäss apostrophirt er auch in der Nutzenwendung sehr oft und streng die Frauen seiner Zeit. „*Jâ nisâ' hâdâ al-zamân!*“ „Wehe euch und nochmals wehe euch, o Frauen dieser Zeit!“ sagt er bei Gelegenheit der Biographie der frommen *Ḥasana* (fol. 45, b). „Ihr seid eben das Gegentheil davon. Ihr findet Gefallen an den Söhnen der Welt. Wenn euer Gatte gottlos ist und berauschende Getränke trinkt und andere Sünden begeht, so findet ihr Gefallen an ihm, wenn auch sein Verkehr den Zorn Gottes veranlasst und ihr vermeidet den frommen Mann, obwohl sein Verkehr das Gefallen Gottes herbeiführt. Fluch über euch! Wie wenig Wohlgefallen findet ihr an Dingen, die euch näher zu Allâh bringen“.

Allerdings ist es nicht der kriegerische, mit den Mitteln der Gewalt arbeitende Islam, jene „*religion d'hommes*“ — wie ihn Renan nennt — der die heiligen Frauen hervorbrachte, sondern der von mystischen und asketischen Neigungen erfüllte Islam ist es, der die heiligen Frauen grosszieht,⁴ jene *Zâhidât* und *‘Âbidât*, von deren Erwähnung die muhammedanischen Bücher erfüllt sind. Da finden wir auch Frauencongregationen, welche die Pflanzstätten der Heiligen sind, Klöster für Frauen. Es klingt

1) Muḥammed al-‘Abdarî, *Al-madchal* (Alexandrien 1293) II, p. 18.

2) *Al-Munâwî* fol. 23^a.

3) *Sijar al-sâlikât al-mu‘minât al-chajrât*, Hschr. der Leipziger Univ. D. C. nr. 368.

4) Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* p. 63—65.

wohl sonderbar, von muhammedanischen Nonnen und muhammedanischen Nonnenklöstern zu hören, als gäbe es noch eine strengere und weitergehende Abschliessung der Frauenwelt, als es jeder Harem schon an sich ist. Al-Makrîzî erwähnt in seinem Kapitel über Klöster in Aegypten (ribât) ein Institut unter dem Namen: Ribât al-Baġdâdijja (Kloster der Baġdâderinn): „dieses Haus erbaute Madame (châtûn) Taġkârpâs, die Tochter des Malik al-Zâhir Bîbars, im Jahre 684 d. H. für Zejnab, Tochter des Abû-l-barakât, welche fromme Schejcha gewöhnlich ‘Tochter der Baġdâderin’ (bint al-Baġdâdijja) genannt wurde; die Prinzessin richtete in diesem Institut für die Schejcha und andere fromme Frauen ein Wohnhaus ein. Dieses Haus ist bis auf unsere Tage durch die Frömmigkeit der Bewohnerinnen bekannt, an deren Spitze immer eine Oberin steht, welche den übrigen religiöse Belehrung bietet, mit ihnen fromme Uebungen abhält und sie in den Wissenschaften der Religion unterweist. Die letzte uns bekannte Oberin dieses Hauses war die fromme Schejcha, die Herrin der Frauen ihrer Zeit, die Baġdâderin Umm Zejnab Fâţma, Tochter des ‘Abbâs, welche im Monat Dû-l-ġigġa des Jahres 714 über achtzig Jahre alt starb. Sie war eine gelehrte und dabei allen irdischen Gütern entsagende, mit Wenigem begnügliche, gottesfürchtige, auf Gottes Pfad leitende Frau, eifrig in der Beförderung geistigen Nutzens und der frommen Uebungen und von lauterer Frömmigkeit. Viele Frauen aus Damaskus und Kairo lernten von ihr; sie besass die Eigenschaft, dass ihr jedermann Vertrauen entgegenbringen musste, sie übte auch durch ihre Belehrung grossen Einfluss auf die Seelen. Nach ihrem Tode erhielt jede Oberin dieses Klosters den Titel: ‘die Baġdâderin’. In dasselbe Haus pflegten sich auch von ihren Männern verstossene Frauen zurückzuziehen und zur Wahrung ihrer sittlichen Reputation daselbst zu verbleiben, bis sie wieder eine neue Ehe eingingen. Denn in diesem Hause herrschte strenge Disciplin, die Bewohnerinnen waren stets mit gottesdienstlichen Uebungen beschäftigt und wer sich gegen die Regeln des Hauses verging, wurde von der Oberin strenge bestraft. Durch die Ereignisse des Jahres 806 verfiel dann das Institut. Die Oberaufsicht über dasselbe steht dem Oberkâġî der Ĥanafiten zu“.¹ Auch in Mekka gab es früher Frauenklöster; Muhammed al-Fâşî (geb. 775, gest. 832) in Mekka), mâlikitischer Kâġî in der heiligen Stadt, erwähnt in seiner Geschichte und Topographie Mekkas unter den Klosterstiftungen der heiligen Stadt das Kloster der Bint al-tâġ. „Ich weiss nicht“, sagt Al-Fâşî, „wer es gegründet hat, es ist mehr als 200 Jahre alt (der Verfasser beendigte dieses Buch im

1) Chiţat II, p. 428. Von diesem Gebäude ist jetzt keine Spur mehr erhalten, ‘Alî Bâshâ Mubârak, Al-chiţat al-ġadîda al-taufîkijja VI, p. 53.

Jahre 819); aus einer Thorinschrift ist ersichtlich, dass es für fromme Şûfifrauen¹ gestiftet wurde, die ständig in Mekka leben wollen“. Ferner: „Zu diesen Stiftungen gehört ein Kloster, hinter dem Kloster al-Dûrî, welches für Frauen bestimmt ist; dies Institut bestand noch in der Mitte des VII. Jahrhunderts“. Endlich: „Zwei Klöster in der Nähe des Ortes Al-Durejba; das eine führt den Namen: Ribât ibn al-Saudâ², es befindet sich an demselben eine Thorinschrift, in welcher erzählt wird, dass im Rebi^c I. 590 Umm Chalîl Chadîga und Umm ‘Îsâ Marjam, beide Töchter des ‘Abdallâh al-Ķasîmî, diese beiden Klöster für fromme, dem şhâf‘itischen Ritus angehörende Şûfifrauen gestiftet haben, welche ein jungfräuliches Leben geloben. Man nennt das letztere auch das Hirrîsh-Kloster.² Auch in Nordafrika finden wir muhammedanische Nonnen. Al-Bekrî erwähnt in der Nähe von Susa einen Ort, Namens Monastîr, mit der Bemerkung, dass dies ein Wallfahrtsort für Frauen ist, welche nach Art der Derwische leben.³

Wir haben ersehen können, dass im Islam nicht nur von vornherein die Möglichkeit zur Ausbildung der Vorstellung von heiligen Frauen gegeben war, sondern dass sich auch die socialen Folgen einer solchen Vorstellung hier ebenso wie anderwärts eingestellt haben. Die heiligen Frauen werden in der muhammedanischen Heiligenlegende mit denselben Wunderwirkungen ausgerüstet, wie die Wali’s, sie sind im Leben und nach ihrem Tode derselben Ehren theilhaftig. Obwohl tiefe Gottesgelehrsamkeit, wie wir zu Beginn des vorigen Abschnittes gesehen, nicht eben unumgängliches Attribut des heiligen Charakters ist, finden wir dieselbe nicht selten in den Biographien der Shejcha’s als besondern Ruhmestitel hervorgehoben. Denn auch dies ist eine vielverbreitete Uebertreibung, dass der Islam die Pflege des ‘Ilm ausschliesslich als Privilegium der Männer betrachtet.⁴ Der alte Islam macht das Studium der religiösen Wissenschaft zur Pflicht jedes Gläubigen ohne Unterschied des Geschlechtes,⁵ und die Frauen haben in den früheren

1) Dem Titel Şûfijja begegnen wir nicht selten bei frommen Frauen, z. B. Abû-l-Maĥâsin II, p. 224, 4 v. u. eine heilige Wunderthäterin Fâtîma bint ‘Abd al-Raĥmân (st. 312). Bei Ibn Bashkuwâl nr. 1192 p. 537 wird aus dem Anfang des IV. Jahrhunderts ein Şûfî erwähnt, der eine Şûfijja heirathet, deren Mutter gleichfalls Şûfijja war.

2) Chron. Mekk. II, p. 114. 115.

3) Jâĥût IV, p. 661.

4) Von apologetischem Standpunkte hat der bekannte ägyptische Gelehrte Schejch Rifâ‘a al-Taĥtâwî (st. 1873) diese Ansicht in einer besondern Abhandlung zu widerlegen versucht; vgl. einen Auszug aus derselben in Jacoub Artin Pacha’s L’instruction publique en Égypte (Paris 1890) p. 122 ff.

5) Dies ist im Ĥadîth ausgedrückt: Ṭalab al-‘ilm farîġa ‘alâ kull muslim wamuslima.

Jahrhunderten an der Pflege der religiösen Wissenschaft viel mehr Antheil genommen, als man gewöhnlich vorauszusetzen pflegt.¹

Es ist begreiflich, dass der muhammedanische Volksglaube am leichtesten jene Frauen, deren Lebensschicksal mit den ersten Anfängen des Islam verknüpft war, zu Heiligen gestempelt hat. Namentlich die Anhänger der Familie 'Alî's sind eifrig darin, die Frauen dieser geweihten Familie in die Heiligensphäre zu erheben. So wie der Islam an die Familie 'Alî's den ins Mystische erhobenen Begriff des Märtyrerthums knüpfte, so hat er auch die Frauen dieser Familie unter einen höhern Gesichtspunkt gestellt. Kairo ist unter allen sunnitischen Städten der am meisten mit 'alîdischen Reminiscenzen durchtränkte Boden; es ist dies eine Folge der Fâtimidenherrschaft in dieser Stadt. Dieselbe birgt ja das Haupt Ḥusejn's, sie beherbergt auch das Grab Zejd's, des Enkels des Ḥusejn, der in Kûfa dem umejjadischen Chalifen Hishâm zum Opfer fiel, dessen Körper aber in wunderbarer Weise nach Kairo gelangte. Hier zeigt man auch die Gräber frommer Frauen aus der Familie des 'Alî: das der Umm Kulthûm, dass der Sitta Ġauhara, der Dienerin der Sitta Nefisa, sowie auch das Grab der S. Nefisa selbst, welche eine wahre Heilige war.² Die um ihr Andenken gewobenen Legenden können einen Begriff davon geben, welche Vorstellung die Muhammedaner von ihren heiligen Frauen haben. S. Nefisa war eine Urenkelin des Chalifen und Märtyrers Ḥasan und Schwiegertochter des Imâm Ġâ'far al-sâdik. Sie war berühmt durch ihre Frömmigkeit und ihren Eifer in den religiösen Uebungen; die Wallfahrt nach Mekka vollzog sie dreissig Mal; sie fastete unendlich viel, belebte die Nächte (d. h. sie wachte in denselben über Gebeten und heiligen Uebungen), betete und büsste viel; nur jeden dritten Tag nahm sie kärgliche Nahrung zu sich. Den Koran und die Erklärung desselben wusste sie auswendig und war so bewandert in der religiösen Wissenschaft, dass ihr grosser Zeitgenosse, der Imâm Al-Shâfi'î vor der grossen Gelehrsamkeit dieser heiligen Frau mit ungewöhnlicher Achtung erfüllt war. Vor ihrem Tode grub sie sich selbst das Grab, in welchem ihr Körper ruhen sollte, und als die Höhle fertig war, recitirte sie in derselben sitzend den Koran hundertundneunzig Mal; als sie eben das Wort raḥmat (Barmherzigkeit) las, entfloh ihre Seele dem Körper und eilte zum Herrn der Barmherzigkeit. Ihre Wunder sind ohne Zahl. Wir wollen einige der berühmtesten mittheilen. Als sie von Arabien nach Aegypten übersiedelte, gerieth sie in die Nachbarschaft einer Dimmî-familie (christliche oder

1) s. Excuse und Anmerkungen.

2) vgl. Mehren, *Revue des monuments funéraires du Kerafet ou de la ville des morts hors du Caire* (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie imper. des Sciences de St. Petersburg, T. IV, 1871) p. 564—566.

jüdische) in welcher ein gichtleidendes Mädchen war, welches ihre Gliedmaßen nicht mehr frei bewegen konnte und regungslos hingestreckt liegen musste. Ihre Eltern verliessen einmal ihre Wohnung, um auf dem Markte Lebensmittel zu kaufen, und baten die fromme muhammedanische Nachbarin, während ihrer Abwesenheit die unglückliche Kranke zu bewachen. Nefîsa, voller Liebe und Erbarmen, übernahm diese Pflicht der Barmherzigkeit. Als die Eltern des kranken Kindes das Haus verlassen hatten, verrichtete die Heilige die rituelle Waschung und wendete sich zu Allâh mit einem innigen Gebete für die Genesung des ohnmächtigen Kindes. Kaum hatte sie ihr Gebet beendet, als die Kranke die Kraft ihrer Glieder wieder erlangte und den heimkehrenden Eltern entgegeneilte. Die dankbaren Eltern zögerten nicht, den Islam anzunehmen.

Einst versagte der Nil die Ueberschwemmung des lechzenden Bodens. Das Land ging schrecklicher Dürre und Hungersnoth entgegen. Das Volk war voller Verzweiflung, seine Gebete und Bussübungen halfen nichts; der Strom blieb hartnäckig wie zuvor. Da reichte Nefîsa den verzweifelten Mitbürgern ihren Schleier, damit sie ihn in den Nil werfen mögen. Kaum war dies geschehen, da begann das Niveau des Stromes sich zu heben und das sich dem Hungertode entgegenängstigende Volk sah nun Ueberfluss wie selten zuvor. Das Volk von Kairo bezeichnet die Grabstätte dieser Heiligen als einen der privilegierten Orte, wo man Gebete verrichtet mit der sichern Hoffnung, erhört zu werden. Die heilige Frau, die, so lange sie lebte, ihren Einfluss vor dem göttlichen Throne den Unglücklichen und Bedrängten nie versagte, versagt ihn auch nach ihrem Tode nicht und auch Gott lässt keine Bitte unerhört, für deren Erfüllung die heilige Nefîsa ihre Fürsprache einlegt.¹

Die Nefîsa-legenden stellen den Typus einer ganzen Klasse von Legenden heiliger Frauen des Islam im Osten und Westen seines Ausbreitungsgebietes dar. Wir betonen die Thatsache der geographischen Verbreitung solcher Heiligenlegenden, um dadurch dem Vorurtheil zuvorzukommen, welches neuerdings durch mehrere ethnographische Schriftsteller Ausdruck gefunden hat. Mit Bezug auf heilige Frauen wird nämlich der Unterschied aufgestellt, den Kobelt in seinen „Skizzen aus Algerien“ in so kategorische Form fasst: „Bei den Arabern findet man nie heilige Frauen, bei den Berbern findet man solche“.² Allerdings ist das Marabutenthum der Frauen

1) Chiṭaṭ II, p. 441. Wir besitzen jetzt eine ausführliche Beschreibung des Grabes der Sitta Nefîsa und ihrer Legende von Paul Ravaisse, *Sur trois mihrâbs en bois sculpté* in den *Mémoires présentés et lus à l'Institut égyptien* II (Kairo 1889) p. 661 ff.

2) *Globus* 1885 nr. 3 p. 40, vgl. Trumelet, *Les Saints du Tell* I, p. XLVIII.

bei den Berbern sehr stark emporgekommen,¹ und der Grund für diese, so wie auch für andere Erscheinungen im mağribinischen Heiligencultus ist in den vorislamischen Antecedentien des mağribinischen Islam leicht zu erkennen.² Aber die Fähigkeit, heilige Frauengestalten zu concipiren, wird man auch dem arabischen Islam nur mit Unrecht absprechen wollen.

V.

Im weitem Verlauf dieser Abhandlung werden wir uns nicht mehr mit den lebenden Wali's als Gegenständen der Verehrung beschäftigen. Die obigen Specimina aus dem Volksaberglauben (III.) mögen sich als morgenländische Beiträge zur Kenntniss des Folklore rechtfertigen, zu dessen Aufbau jetzt auf verschiedenen Gebieten eifrig Materialien gesammelt werden. Wir wenden uns nun zu dem Cultus, der sich im Islam an die abgeschiedenen Wali's geknüpft hat. Derselbe ist in der Regel mit den Grabesstätten heiliger Personen in Zusammenhang, seltener mit Orten, welche zu dem Leben des Heiligen in gewisser Beziehung stehen.

1.

Obwohl bereits im mekkanischen Cultus, wie sich dieser in der ersten Zeit des Islam entwickelte, den aus heidnischen Ueberlieferungen im Sinne der Verbindung mit Ibrâhîm umgebildeten heiligen Stätten eine sehr hervorragende Stelle zuerkannt wurde, kann man dennoch die Beobachtung machen, dass in der ältesten Zeit des Islam die Bestrebung, mit heiligen Persönlichkeiten in Zusammenhang gebrachten Orten besondere Wirkungen beizumessen, noch nicht durchgedrungen ist. Die an die Patriarchenzeit anknüpfenden heiligen Gedenkort der Ka'ba entstanden, wie ja der muhammedanische Ka'ba-cultus überhaupt, unter dem Drange, die heidnischen Ceremonien, welche wegen des an die Ueberlieferung der Ahnen sich klammernden Charakters der Araber unumgänglich waren, innerhalb der neuen Ordnung möglich zu machen. Wir haben keine sicheren Berichte darüber, ob und in wie weit sich in den ersten Jahrzehnten das Gebiet heiliger Orte über diese Grenzen hinaus erweitert habe. Die Thatsache, dass das Geburtshaus des Propheten zur Umejjadenzeit als gewöhnliches Wohnhaus benutzt und erst durch Al-Chejzurân (st. 173), die Mutter des Hârûn al-Rashîd, für ein Bethaus

1) Man denke nur an den Cultus der Lellah Setti in Tlemsen (Bargès, Tlemçen p. 132), der Lella Minana in Al-'Arîsh (Rohlf's, Erster Aufenthalt in Marokko p. 367).

2) vgl. ZDMG. XII, p. 55, Procopius, De bello vand. II, c. 8 über weis-sagende Frauen.

adaptirt wurde,¹ lässt uns zur Voraussetzung geneigt sein, dass die Weihung von heiligen Orten, welche an die Prophetenlegende anknüpfen, nicht in die älteste Zeit gehöre.² Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Berichte der Chronisten, welche die Heiligsprechung der muhammedanischen Gedenkort in eine frühere Zeit hinaufschieben, nur so viel beweisen, dass die Heiligkeit der betreffenden Orte zur Zeit des Chronisten bereits in fester Geltung war; so z. B. der Bericht des Wâkıdî, dass an den Orten, wo der Prophet gebetet hatte, Moscheen errichtet wurden,³ oder die ohne Isnâd, bloss vom Hörensagen⁴ geschöpfte Mittheilung des Ṭabarî, dass das „Wohnhaus der Chadîga“, in welchem Muhammed mit seiner ersten Ehefrau zusammen lebte, bereits von Mu'âwija zu einem heiligen Orte eingerichtet worden sei. In der That wird die Bedeutung, welche sich an einige dieser Heiligthümer knüpft, selbst von muhammedanischen Geschichtsschreibern nicht immer als zweifellos betrachtet.⁵

Mit der successiven Erhöhung des Charakters des Propheten, welche aus dem Volksglauben auch in die Lehre eingedrungen war, nimmt auch die werkthätige Pietät für solche Gedenkort immer mehr zu. Es wurden selbst die kleinlichsten Episoden aus dem Leben des Propheten topographisch verewigt. Man zeigte z. B. den Ort, wo Muhammeds Kochtopf stand, als er im ersten Jahre der Flucht im Baṭḥâ ibn Âzhar unter einem Baume für sich und seine Genossen Essen zubereiten liess.⁶ Es ist leicht begreiflich, dass infolge des Umstandes, dass die Festhaltung solcher Gedenkort in den ältesten Zeiten vernachlässigt wurde, die spätere Verewigung derselben auf völlig unhistorischem Grunde erfolgte. Man fragte nicht viel nach der Beglaubigung und Authentie des heiligen Ortes. Ṭâriḳ b. 'Abd al-Raḥmân berichtet, dass er während seiner Pilgerfahrt vor einer Moschee vorüberging, in welcher er betende Leute sah. Auf seine Frage berichtete man ihm, dass diese Moschee zum Andenken an die „Huldigung unter dem Baume“ an dem Orte derselben errichtet wurde. Ṭâriḳ erzählte dies dem Sa'îd b. al-Musajjib (st. 93). „Mein Vater — sagte Sa'îd — der selber einer derjenigen war, die dem Propheten unter dem Baume huldigten, konnte ein Jahr später die Stelle dieses Ereignisses nicht mehr angeben. Die Genossen des Propheten hatten also den Ort der Unterwerfung völlig vergessen: nun, ihr wollt ihn wieder aufgefunden haben und ihr wüsstet

1) Al-Ṭabarî I, p. 968.

2) vgl. Snouck Hurgronje, Mekka I, p. 21.

3) Wâkıdî - Wellhausen p. 208.

4) fîmâ dukira, Al-Ṭabarî I, p. 1130, 3.

5) vgl. z. B. Al-Azraḳî p. 425 zu Al-muttakâ.

6) Al-Ṭabarî I, p. 1268.

darin Bescheid?“¹ Zu Al-Azraḳî's Zeit, im III. Jahrhundert, hatte die „Baummoschee“ bereits eine andere Bedeutung. Sie sollte nicht mehr an die Huldigung unter dem Baume erinnern, sondern eine Wunder-legende verewigen: An jener Stelle stand nämlich ein Baum, den der Prophet um irgend eine Sache befragte, worauf sich der Baum zum Propheten bewegt haben und vor ihm stehen geblieben sein soll, bis er dann, nach geendigter Unterredung, wieder nach seinem ursprünglichen Ort zurückkehrte.²

Je weiter wir in der Zeit vorwärts schreiten, desto üppiger entfaltet sich die Pietät vor heiligen Gedenkorten. In Mekka selbst mehren sich die heiligen Gräber. Zwischen dem schwarzen Steine und dem Zemzem will man neuundneunzig Prophetengräber, namentlich aus der Patriarchenzeit gefunden haben.³ Man zeigt den Stein, auf dem der Prophet ausruhte, als er von seiner 'Umra zurückkehrte; ebenso den Stein in Abû Bekr's Hause, der den Propheten in Abwesenheit des Hausherrn begrüßte.⁴ Natürlich ist es Medîna und die nächste Umgebung, wo die ältesten Traditionen des Islam durch örtliche Reminiscenzen, „Mashâhid“, wach erhalten werden sollten. Da wird inmitten der Moschee von Kûbâ die Stelle gezeigt, wo das Kameel, welches der Prophet ritt, niederkniete, und im Hofraum desselben Gebäudes eine Nische, welche den Moment verewigt, als der Prophet die erste Rak'a verrichtete. Man zeigt in Medîna die Stellen der Häuser der ersten Chalifen, der Cisterne, deren Wasser süß und trinkbar wurde durch den Speichel des Propheten. — Ausserhalb Medîna's wird der Stein gezeigt, aus dem auf Befehl des Propheten Olivenöl träufelte, eine Kûbba erhebt sich über diesen Stein und es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass ein Gebet an diesen heiligen Orten und an den vielen Gräbern von Genossen und Helfern, die Medîna's Gebiet in sich birgt, als besonders wirkungsvoll erachtet wird.⁵ Es ist bemerkenswerth, dass auch

1) B. Maḡâzî nr. 37, Al-Ḳaṣṭallânî VI, p. 391 wird von Ibn Sa'd angeführt, dass 'Omar diesen Baum umhauen liess, als er hörte, dass man bei demselben Gebete verrichtet.

2) Al-Azraḳî p. 424, vgl. Snouck Hurgronje, *Het Meekaansehe Feest* p. 123 Anm. 2. In späterer Zeit verschwindet das Andenken dieses heiligen Ortes; Al-Fâsî (VIII. Jhd.) schreibt: Al-Ḥudejbija und die Moschee (des Baumes) sind heute völlig unbekannt. *Chron. Mekk.* II, p. 83, 6. Ob die Verehrung, welche bei Ṭā'if dem Lotus des Propheten (sidrat al-nabî, wohl vorzugsweise auch nur al-sidra genannt, Al-Fâkihî, *Chron. Mekk.* II, p. 48, 3), an welchen sich ein Wunder des Propheten anknüpfte, noch fortbesteht, konnte ich nicht erfahren; dieselbe wird aus dem X. Jhd. noch erwähnt; *Disputatio pro relig. Mohammed.* ed. van den Ham p. 245.

3) Bei Al-Damîrî (s. v. al-nasr) II, p. 413 unten.

4) Ibn Baṭûṭa I, p. 333.

5) *ibid.* p. 286 ff.

grössere historische Momente — nicht bloss persönliche Beziehungen — den Anlass bieten, bestimmten Orten höhere Weihe zuzueignen. Zur Zeit des Ma'mûn wird eine Moschee an dem Orte errichtet, wo die Anhänger Muhammeds den falschen Propheten Musejlîma besiegt, durch dessen Niederlage der ganze Islam einer ihm drohenden grossen Gefahr entging.¹

Inzwischen nimmt die Heiligenverehrung im Islam fortschreitenden Aufschwung. Die mit diesem neuen Momente des religiösen Lebens erwachsenden Vorstellungen lenken den Sinn der Gläubigen auf heilige Stätten ganz anderer Art. Man besucht das Grab des Heiligen als geweihte Andachtsstätte, oder — wie wir sehen werden — es werden alte heidnische Heiligthümer zu muhammedanischen Heiligengräbern umgedeutet. Es entwickelt sich ein eigenartiger Gräbercultus, in dessen Formen vielfach die alten heidnischen Ueberlieferungen des betreffenden Volkes fortleben, welche jedoch auch auf die Verehrung der auf muslimischem Grunde entstandenen Heiligengräber übertragen werden. Die ursprüngliche Art der Verehrung dieser letzteren besteht darin, dass man die Gräber der heiligen Märtyrer besucht, um sie zu begrüßen. Man glaubte auch den Gegengruss der besuchten Frommen vernehmen zu können, vor deren letzter Ruhestätte niemand vorüber reisen mochte, ohne ihnen seine Ehrerbietung bezeigt zu haben.² Im II. Jahrhundert hatte sich an diese aus schlichter Pietät emporgewachsenen Gewohnheit bereits eine Art von Cultus angesetzt; schon im ältern Ḥadîth (s. letzten Abschnitt dieser Abhandlung) wird gegen denselben in entschiedener Weise polemisiert.

Nicht bloss Pietät für den im Grabe Ruhenden veranlasst das muhammedanische Volk zum Besuche des Heiligengrabes; es ist zumeist der Glaube, durch das Pilgern zu dem Grabe, durch dort verrichtete Gebete und gespendete Weihgeschenke von dem Heiligen Hilfe in der Noth zu erhalten, oder wie man die Vorstellung im Sinne der islamischen Theorie abgeschwächt hat, die Fürsprache des Heiligen für sich zu erwirken, oder im allgemeinen *il-tabarruk*,³ durch das pietätvolle Gedenken an den Heiligen und die Verehrung seines Andenkens Segen zu erlangen. Unerschütterlich lebt im Volke der Glaube an die Wirksamkeit des Gräberbesuches. Eine Menge von Sagen und Legenden giebt der Zuversicht des Volkes Ausdruck, dass die Heiligen, zu deren Grab man zur Zeit äusserster Noth hilfesuchend flüchtet, durch aussergewöhnliche Mittel die erwartete Hilfe schaffen. Selbst die Tilgung drückender Schuldenlast erreicht der fromme

1) Al-Balâdorî p. 93.

2) vgl. Wâkıdî-Wellhausen p. 143 f.

3) Al-Ḳastallanî II, p. 495.

Mann durch Vermittlung des Heiligen, dessen Kūbba er andächtig besucht. An anderem Orte ist die Legende des in der Karāfa von Kairo ruhenden Lejth b. Sa'd, genannt Abū-l-makārim, d. h. der Gnadenvater, der Gnadenreiche, mitgetheilt worden,¹ auf dessen Grabe ein von Gläubigern bedrängter Mann einen korangelehrten Vogel vorfindet, mit dem der arme Mann in Kairo solches Aufsehen erregte, dass ihm der Sultan den Vogel für eine Summe abkaufte, die überreichlich genügte, um der materiellen Bedrängniss abzuhelpen. Dass in dieser und ähnlichen Legenden die Tilgung der Schulden in die Machtsphäre des Heiligen einbezogen wird, kann nicht auffallend scheinen, wenn man bedenkt, dass der angerufene Heilige auch in diesem Falle die Stelle Gottes vertritt. Schon in den ältesten muhammedanischen Gebeten wird der Allmächtige von dem Betenden um die Tilgung der Schulden angefleht. Ein altes Nachtgebet: „O mein Gott! Herr des Himmels und der Erden, der du das Getreidekorn und den Dattelkern spaltest, der du die Thora, das Evangelium und den Koran offenbart hast, ich suche Zuflucht bei dir vor der Bosheit eines jeden Bösen, dessen Stirnlocke du in der Hand hältst; du bist der Erste, nichts war vor dir, du bist der Letzte, nichts ist nach dir u. s. w., bezahle für mich meine Schuld und lasse nicht Armuth über mich kommen!“² Und wenn der Chaṭīb am Freitag für die Gesammtheit der Muslimin betet, für den Chalifen und seine Armee, da vergisst er nicht die Bitte hinzuzufügen: „waḳḍi al-dejn ‘an al-mudejjanin“ „Tilge die Schulden derer, welche verschuldet sind.“³ — Es folgt aus dieser Anschauung, dass man auch die Bezahlung der Schulden in den Wirkungskreis übernatürlicher Einflüsse stellte. „Der Prophet hat mich Worte gelehrt — so lässt man den ‘Alī sagen —, wenn dich eine Schuldenlast so schwer wie der Berg Thabīr drückte, würde sie Gott für dich ausgleichen, wenn du diese Worte (Gebete) sprichst“⁴

So wendet sich der bedrängte Mann, die bedrängte Frau in ihren häuslichen Leiden, in Krankheit, Bedürftigkeit u. s. w. an das Grab des Heiligen; der renige Sündenbeladene hofft durch sein Gebet am Grabe des Heiligen die Vergebung seiner Schuld zu erlangen.⁵ Die Frau hat einen

1) in meinem Beitrag zu Ebers' Aegypten in Bild und Wort I, p. 367. Die literarische Quelle der Legende ist Abū-l-faṭḥ al-‘Aufī fol. 98^a.

2) Al-Tirmidī II, p. 247 oben.

3) Chuṭab Ibn Nubāta (st. 374) ed. Būlāk 1286 p. 70 in dem Muster für eine Chuṭbat al-na't, vgl. auch die bei Lane, Manners and Customs of modern Egyptians I, p. 112 angeführten Freitags-chuṭba. In der bei Sell, Faith of Islam p. 203 mitgetheilten Chuṭba kommt dieser Passus nicht vor.

4) Al-Tirmidī II, p. 274.

5) Diese Fähigkeit der heiligen Stätte hat der Liebesdichter Kuthejjir (st. 105) auf den Betort seiner ‘Azza übertragen: „Verzweifelt nicht, dass euch Allāh euere

Anlass mehr, ihre Bedrängniss dem Heiligen anzuvertrauen, wenn ihr der Kindersegen versagt ist. Vorzüglich in Bezug auf Abwendung dieses Uebels hat die Volksüberlieferung gewissen Heiligengräbern besondere Wirksamkeit zugeschrieben und fast jedes muhammedanische Land hat nach dieser Richtung privilegirte Pilgerorte. Damaskus hat seine Sittî Zejtûn, Aegypten seinen heiligen Bedawî in Tanta,¹ unfruchtbare Frauen im Algerischen wenden sich an den Wunderstab des Sîdî 'Alî Tâlib in der Kuku-moschee.² „In den Gebirgen nicht weit von Fes — so erzählt vor einem Jahrhundert Chenier³ — ist ein Heiliger, den die Juden und die Berber mit gleicher Achtung verehren; nach der gemeinen Meinung ist hier vor Einführung der mahometanischen Religion ein Jude begraben worden. Die Weiber der Berber und der Juden, welche Kinder zu haben wünschen, wallfahrten zu Fuss auf die Spitze des Berges, wo das Grabmal dieses Heiligen ist. Nahe dabei ist ein Lorbeerbaum, der seit vielen Jahrhunderten aus seinem Stamme wieder ausschlägt, und dieses überzeugt die abergläubischen Völker leicht, dass der Heilige eine belebende Kraft besitze“.

Einigen Heiligen sind in dem localen Cultus gewisser Gegenden bestimmte Wirkungskreise zugewiesen worden, in welchen sie ihre Wunderkraft zu bethätigen besonders fähig sind. Auch im Islam haben sich Patrone bestimmter Lebenssphären herausgebildet.⁴ Hammer-Purgstall hat nach Ewljâ-Efendi die muhammedanischen Patrone der Gewerke und Innungen mit Rücksicht auf die seiner Betrachtung naheliegenden Kreise zusammengestellt, und man muss voraussetzen, dass die grosse Zahl der Specialpatrone in Konstantinopel nicht ohne Nachwirkung der christlichen Vergangenheit dieser Stadt zu Stande gekommen ist.⁵ Interessant ist es, dass man unter denselben auch manchen Heros eponymus findet.⁶ Diese Patrone haben nur locale Bedeutung. Eine allgemein anerkannte volkstümliche Anschauung oder ein allgemein anerkannter Glaube hat sich im Islam

Sünden vergiebt, wenn ihr betet an dem Ort, wo sie andächtig war“, Chizânat al-adab II, p. 379 ult. (Recension des Ibn Durejd).

1) Auch dem Bade in einer Cisterne bei Dejr al-ţîn wird von den Frauen diese Kraft zugeschrieben, 'Alî Bâshâ Mubârak, Al-chiţat al-ğadîda VIII, p. 33.

2) Daumas, Moeurs et coutumes de l'Algérie (Paris 1853) p. 212.

3) Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz (Deutsche Uebers., Leipzig 1788) p. 99.

4) z. B. in Damaskus der Schejch Al-Tscherkesî, Schutzpatron der Wollkrämpler, Sîdî al-Sarûğî, welcher als Patron der Sattlerzunft verehrt wird. Kremer, Topographie von Damascus, 2. Heft, p. 11. 15.

5) Constantinopolis und Bosphorus (Pesth 1822) II, p. 399—534.

6) z. B. nr. 474—75 p. 497, der heilige Abû-l-nidâ (Vater des Ausrufs) ist Schutzheiliger der Ausrufer im Bezostân.

bezüglich solcher Schutzheiligen nicht herausgebildet. Wohl haben aber die verschiedenen Gegenden diesbezüglich ihren spezifischen Aberglauben, oder sie haben ihn wenigstens in vergangenen Zeiten gehabt. Hierfür möchten wir nur ein Beispiel anführen. Wenn wir überhaupt von einem allgemeinen muhammedanischen Volksglauben bezüglich eines Schutzpatrons des Meeres sprechen können, so wäre dies kein anderer als Chiḍr, der ist mukallaf fi-l-baḥr mit der Bersorgung aller Angelegenheiten auf dem Meere betraut. Aber der Glaube daran ist nicht tief ins Volk gedrungen. Um sich vor Schiffbruch und anderen Unglücksfällen im Meer zu schützen, wird gewöhnlich als wirksames Mittel nicht die Anrufung eines bestimmten Heiligen betrachtet, sondern die Abbildung des Schuhs des Propheten als symbolisches Schutzmittel gegen das Toben des Elements angewendet.¹ Jedoch hinsichtlich einiger Gegenden der muhammedanischen Welt haben wir Berichte über Schutzheilige gegen die bösen Zwischenfälle des Meeres. Jâḳût berichtet aus Tunis vom heiligen Muḥriz,² dessen Grab eine als besonders heilig geachtete Moschee umwölbt, dass die Schiffsleute beim Namen dieses Heiligen, den übrigens die Tunisiere als ihren besondern Schutzheiligen verehren, schwören und sich mit Staub von seinem Grabe auf ihren Seereisen versehen, wie sie auch Gelübde für ihn ablegen, wenn sie durch unruhige See in Gefahr gerathen.³ Im fernen Osten des muhammedanischen Gebietes erfahren wir gleichfalls von einem Patron der Seefahrer. Es ist dies der heilige Abû Ishâḳ al-Kâzrûnî, dessen Grab in Kâzrûn bei Shîrâz verehrt wird. Ibn Baṭûṭa berichtet über folgende Einrichtung in Verbindung mit der Verehrung dieses Heiligen. „Die Reisenden, welche das chinesische Meer befahren, haben die Gewohnheit, wenn sie sich vor ungünstigem Wind oder Seeräubern fürchten, ein Gelübde für Abû Ishâḳ abzulegen. Jeder, der ein solches Gelübde thut, stellt eine schriftliche Verpflichtung über die gewidmete Summe aus. Wenn sie nun ans Festland kommen, warten ihrer bereits die Diener der Zâwija des Heiligen am Ufer, begeben sich an Bord des Schiffes, übernehmen die während der Reise ausgestellten Verpflichtungsurkunden und heben die gewidmeten Beträge ein. Es kommt kein Schiff von einer Fahrt nach China oder Indien zurück, ohne viele Tausende von Denaren an Gelöbnissgebühren zu ertragen. Es werden auch Armen, welche in der Zâwija um Almosen betteln, Anweisungen über bestimmte Summen ausgestellt und mit dem Siegel des Obern der Zâwija versehen. Diese An-

1) vgl. im IX. Abschnitt dieser Abhandlung.

2) Der „Sidi Mahres“ der Touristenliteratur, z. B. Kleist und Notzing, Tunis und seine Umgebung (Leipzig 1888) p. 41.

3) Jâḳût I, p. 899, 17. Näheres über Gelübde der Seefahrer, Al-'Abdarî, Al-madchal III, p. 107.

weisungen werden gegen Empfangsbestätigung von jenen honorirt, welche ein Gelübde für Abû Ishâk abgelegt haben, die Quittung wird auf die Rückseite der Anweisung angemerkt. So bezahlte einmal eine Königin von Indien 10 000 Denare an die Derwische der Zâwija¹.

Wenn auch der Erfolg der Anrufung der Heiligen im allgemeinen nicht mit bestimmten Zeitpunkten in Verbindung gebracht wird, so hat der Volksglaube und die im Laufe der Zeit zur Geltung kommende Gewohnheit nichtsdestoweniger für den örtlichen Cultus gewisse Zeiten bezeichnet, in welchen die Heiligen mit grösserer Hoffnung auf Erfolg angerufen werden können. Es sind diese Zeiten bald Jahrestage² (besonders die Molid-tage der betreffenden Heiligen), bald auch Wochentage. So wird für das Gebet am Grabe des grossen Theologen und Asketen Abû-l-fatḥ Naṣr al-Muḳaddasî (st. 490), welches in der unmittelbaren Nähe der Gräber des Mu'âwija und des Abû-l-Dardâ in Damaskus von vielen Pilgern besucht wird, besonders der Sonntag empfohlen.³ Von den Gräbern der Frommen und Heiligen in Baġdâd wird erzählt, dass die Bewohner dieser Stadt für je einen Tag der Woche den Besuch eines andern Grabes festgesetzt haben;⁴ dasselbe erfahren wir von der Praxis des Gräberbesuches in Kairo.⁵ In der an Heiligengräbern überreichen Karâfa sind es besonders sieben, deren Besuch der grösste Erfolg zugeschrieben wird; dieselben werden in der Regel am Sonnabend vor Sonnenaufgang aufgesucht.⁶

Nicht nur am Molid-tage des Heiligen ist sein Grab Schauplatz allgemeiner Wallfahrt. Die Gesammtheit wendet sich zu demselben in grossen Volksmassen, um durch die Fürsprache des Heiligen in öffentlichen Calamitäten Rettung zu erlangen. Besonders gesucht sind die Gräber der Heiligen zu Zeiten von Regennoth. Die einfach würdige Form des Istiskâ', welche altheidnische Zauberriten zu verdrängen berufen war,⁷ genügte dem gewöhnlichen Volke um so weniger, da man sich wohl oft von der Wirkungslosigkeit derselben überzeugen konnte. Man war daher bestrebt, die Hilfsmittel zu verstärken und die Hülfe Gottes mit wirksameren Mitteln herbeizuzaubern. Sehr früh wird man sich wohl die Fürsprache frommer Männer erbeten oder sich im Gebet auf sie berufen haben (oben p. 108),

1) Ibn Baṭûṭa II, p. 91.

2) In Mekka nennt man dieselben Haul, Snouck Hurgronje, Mekka II, p. 52 ff.

3) Tahdîb p. 592.

4) Ibn Baṭûṭa II, p. 113.

5) Muḫammed al-'Abdarî, Al-madchal I, p. 223 unten, mit Bezug auf die Frauen in Kairo.

6) 'Alî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ġadîda VIII, p. 40.

7) Th. I, p. 34 ff.

und auch in späterer Zeit unterliess man es nicht, lebende Heilige gegen die Regennoth interveniren zu lassen.¹ Für das Aufsuchen der Heiligengräber zum Zwecke des Istiskâ' und für die Thatsache des Erfolges der Gräberanrufung bei Regennoth hat man zugleich ältere Anhaltspunkte er-
 sonnen. Als einst die Medînenser durch das Ausbleiben des Regens dem Hunger ausgesetzt waren, da rieth ihnen 'Â'isha, am Grabe des Propheten eine gen Himmel gerichtete Oeffnung anzubringen. So wurde das heilige Grab in unmittelbare Verbindung mit dem zürnenden Himmel gesetzt. Kaum war der Rath der klugen Frau befolgt, da regnete es auch bereits in Strömen, das Gras spross frisch hervor, der Viehstand gedieh.² Man über-
 trug diese Wirkung auf die Gräber der Aulijâ'. Sehr häufig ist in Biogra-
 phien frommer Männer die Redensart „ḡabruhu justaşkâ bihi“,³ d. h. bei seinem Grabe wird um Regen gebetet. Beispiele hierfür findet man in den entferntesten Theilen der muhammedanischen Welt. Aus dem V. Jahr-
 hundert wird erzählt, dass als in Samarkand grausame Regennoth herrschte und die wiederholten Istiskâ'-gebete von keinem Erfolg begleitet waren, der Kâḡî von Samarkand eine öffentliche Rogation veranstaltete und an der Spitze der ganzen Gemeinde nach Chartank zum Grabe des Buchârî pilgerte, um dort das Gebet zu verrichten. Dieser Pilgerzug soll von solchem Erfolg begleitet gewesen sein, dass die Leute vor lauter Regen sieben Tage lang in Chartank verweilen mussten, ehe sie ihre Rückreise nach Samarkand an-
 treten konnten.⁴ Als im Jahre 711 im Gebiete Marokkos Regenlosigkeit herrschte, da zog der Fürst Abû Sa'îd aus, um in ceremonieller Weise an der Spitze der Rechtgläubigen das Şalât al-istiskâ' zu verrichten. Dies ge-
 schah an einem Mittwoch. „Am darauffolgenden Sonnabend zog er mit seiner gesammten Arnee zum Grabe des heiligen Abû Ja'ḡûb al-Ashḡar (der nicht lange vorher, im Jahre 687, gestorben war), dort verrichtete er inbrünstige Gebete. Gott erhörte dieselben und erbarmte sich seiner und seiner Länder; ehe sie noch zurückgekehrt waren, erfrischte ein Landregen die ausgedörrten Fluren“.⁵

2.

Mit dem Glauben an die besondere Weihe der Heiligengräber hängt eine Reihe von Vorstellungen zusammen, welche sich an die geweihten

1) Jâḡût I, p. 418 unten.

2) Al-Dârimî p. 25.

3) Al-Maḡḡarî I, p. 466, 3 vom Grabe des Theologen Jahjâ b. Jahjâ, des Begründers des mâlikitischen Ritus in Cordova. Ibn Challikân nr. 621, VIII, p. 6 vom Grabe des Ibn Fûrak (st. 406) in Hîra.

4) Ibn Bashkuwâl p. 578, vgl. oben p. 254 ult.

5) Al-Ḳarḡas ed. Tornberg p. 276.

Gräber knüpfen.¹ Nach dem Glauben der Muhammedaner „hat Gott der Erde verboten, die Körper der in derselben begrabenen Propheten zu verzehren“, d. h. der Verwesung anheim zu geben, und dieser Glaube wurde auch auf die Leichname der Märtyrer,² der Gottesgelehrten und Gebetsausrufer ausgedehnt.³ Die Profanation des Heiligengrabes wird als ein durch grässliche göttliche Strafen zu ahndendes Verbrechen betrachtet,⁴ auch die Exhumirung — welche auch bei Leichen gewöhnlicher Menschen missbilligt wird⁵ — wird als solche Profanation betrachtet und die Muhammedaner erzählen eine Anzahl Wunderlegenden, in welchen sie den Nachweis führen, wie jeder Versuch, die Leichen der Frommen zu exhumiren und nach anderen Ruheorten zu verbringen, durch wunderbare Zwischenfälle vereitelt wird.⁶ Den Glauben, dass die Gräber der Heiligen auch als unantastbares Asyl zu betrachteten sind, eine Anschauung, welche besonders im Mağrib zur allgemeinen Geltung kam,⁷ haben wir bereits früher (Th. I, p. 236—38) in seinem Zusammenhange mit vormuhammedanischem Todtencultus erwähnt.

Seinen Höhepunkt erreicht der Glaube an die Weihe der Heiligengräber in der Anschauung von der Verdienstlichkeit der Wallfahrt (zijāra) zu denselben, ja sogar, dass die Zijāra zu den Gräbern das Hağğ zu ersetzen im Stande ist. Die Möglichkeit solcher Voraussetzung ist (für das IV. Jahrhundert) aus einem Trauergedicht des Abū-l-‘Alā’ (auf den Tod zweier ‘Aliden) ersichtlich:

„Zwei Takbîr vor deinem Grabe sind der ‘Umra (kleinen Wallfahrt) und dem Ṭawāf um die Ka’ba gleichgeachtet“.⁸

Dieser Glaube hat sich nicht in Bezug auf sämtliche Heiligengräber ausgebildet. Nur einigen hat die Volksverehrung dies Vorrecht ertheilt; denn auch hier ist es lediglich das Votum des Volkes, nicht das der

1) Ueber eine besondere Eigenthümlichkeit, welche nach der Vorstellung des Volkes die Gräber mit anderen heiligen Orten gemein haben, siehe Excuse und Anmerkungen V.

2) vgl. die jüdische Sage, dass die Körper der Märtyrer von Bether nicht der Verwesung anheimgefallen. Tanchûma ed. Buber, Numeri p. 164.

3) Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ III, p. 141, Al-Damîrî (s. v. al-dâbba) I, p. 397.

4) Al-Munâwî fol. 22^b.

5) Al-Muwatṭa’ II, p. 30, Al-Zurḡânî ibid. p. 18, vgl. Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 30, 14.

6) Chiṭaṭ II, p. 436. Al-Nâbulusî fol. 326 (vgl. eine ähnliche Legende in Voyages du R. Petachia ed. Carmoly, Paris 1831, p. 37).

7) vgl. auch Chenier, Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz p. 95.

8) Saḡṭ al-zand II, p. 61 v. 3.

maassgebenden Theologen, welches in den verschiedensten Gebieten des Islam die Umgehung des kanonischen Ḥaġġ-gesetzes zu bewirken im Stande war. Auf einer hohen Spitze des Atlasgebirges (Gurāja) befand sich vormals das Grab des Marabût Sidi Bosgri, die Franzosen haben daraus im Jahre 1883 ein Fort gemacht. Für Arme und Schwache ersetzte der Besuch dieses heiligen Ortes die Wallfahrt nach Mekka.¹ In Kalburga (Indien) ist das Grab des Benda Nuwâz; dieser Heilige verordnete während seines Lebens, dass der Besuch seines Mausoleums die Wallfahrt nach Mekka ersetzen könne in Fällen, wo die Ausführung des Ḥaġġ durch wesentliche Hindernisse erschwert würde.² Bei anderen heiligen Orten, denen dieses Privilegium nicht ausdrücklich ertheilt ist, wird wie bei der Ka'ba das Ṭawâf (der siebenmalige Umzug) vollführt, die Wallfahrt zu denselben wird ebenso wie die Mekkapilgerung mit dem Namen Ḥaġġ³ ausgezeichnet, während doch der Besuch der Heiligengräber sonst nur Zijâra genannt wird. Ausdrücklich wird dies von einer Moschee in Al-ġanad (Südarabien) berichtet, deren Gründung die Tradition dem Mu'âd b. Ġabal zuschreibt. Die Menschen wallfahren zu derselben (jaḥuġġûn ilejhi) wie sie zum heiligen Hause wallfahren, und der eine sagt zum andern: „Warte bis das Ḥaġġ vorüber ist“, womit er die Wallfahrt zur Moschee in Al-ġanad meint.⁴ Ein siebenmaliges Ṭawâf wird auch hinsichtlich der alten Moschee in Fostât empfohlen und als sehr wirksam gerühmt. Al-Maḥrîzî bezeichnet genau die Stationen dieses Umzuges, welcher aber, wie es scheint, schon lange Zeit nicht mehr geübt wird.⁵ Burkhardt hat bei dem Grabe des in Kenne (Oberägypten) ruhenden 'Abd al-Raḥmân al-Kannâwî das siebenmalige Ṭawâf beobachtet, welches jeder Pilger gleich nach seiner Ankunft vollzog.⁶ Auch das noch jetzt geübte Ṭawâf der frommen Pilger um die Şachra in Jerusalem muss in diesem Zusammenhange erwähnt werden. Bei diesem Ṭawâf wird aber sehr peinlich darauf geachtet, dass dasselbe dem Ka'ba-umzuge nicht völlig ähnlich sei und dass man bei demselben eine andere Richtung nehme als die, welche in Mekka üblich ist.⁷ Bid'a-feindliche Theologen haben sich veranlasst gefühlt, gegen die bei der Şachra geübten Wallfahrtsceremonien zu eifern.⁸

1) Baude, L'Algérie (Paris 1841) I, p. 119.

2) Herklots, Kânûn al-islâm p. 175.

3) Ob die Worte Ḥasan's bei Al-Ṭabarî II, p. 143, 19 hierher gehören? Eine 'alidische Ueberlieferung lässt den Ḥasan nach der grausamen Hinrichtung der 'Aliden durch Zijâd die Worte sprechen: Ḥuġġûhum (wallfahret zu ihren Gräbern?).

4) Jâḩût II, p. 127 s. v.

5) Chiṭaṭ II, p. 255.

6) Travels in Arabia I, p. 173. vgl. über diesen Heiligen (st. 592) 'Alî Mubârak XIV, p. 133.

7) Quarterly Statement 1879 p. 21.

8) Al-madchal II, p. 91; III, p. 265 unten (Ṭawâf).

Die aus den angeführten Beispielen ersichtliche Bestrebung, auch andere heilige Orte mit den Vorrechten des Heiligthums in Mekka auszurüsten, entspricht wohl zum Theil einem praktischen Bedürfniss, hervorgehoben durch die Thatsache, dass die Erfüllung der heiligen Obliegenheit des Ḥaǧǧ nicht allen Muslimen möglich ist und dass der ärmern Bevölkerung in entlegenen Theilen der muhammedanischen Welt für diese wichtige Religionsübung doch irgend ein Ersatz geboten werden sollte. Dagegen werden wohl selbst die orthodoxen Theologen nicht viel Opposition gemacht haben, denn zu allen Zeiten eiferten die ernsteren unter ihnen gegen das sorglos gottvertrauende Wallfahren der Armen, welche mit den nöthigen Mitteln nicht versehen, sich der Bettelei ergeben müssen. Wurde ja die Wallfahrt auch ursprünglich nur jenen obligatorisch verordnet: *mani-ṣaṭā'a ilejhi sabilan* (Sure 3: 91). Und in der That treten im Islam Verhältnisse ein, welche eine böse Zunge mit folgenden Worten charakterisiren konnte: „Die Reichen pilgern zum Vergnügen, der Mittelstand um Handel zu treiben, die Koranleser aus Hypokrisie (um sich hören und sehen zu lassen), die Armen um zu betteln, die Diebe um zu stehlen“.¹ Es drängen sich hin und wieder Versuche auf die Oberfläche, die grosse Wichtigkeit, die dem Ḥaǧǧ im allgemeinen Bewusstsein beigelegt wurde, herabzudrücken, namentlich aber den Werth der dabei zu Tage tretenden Werkheiligkeit herabzusetzen. Von einem frommen Manne der ältern Periode des Islam (*al-salaf*) wird der Ausspruch erwähnt: „dass mancher Mann in Chorāsān diesem Hause näher ist, als wer den Rundgang um dasselbe wirklich vollzieht“;² und dieselbe Anschauung klingt auch durch manches Wort muhammedanischer Moralisten.³ Am weitesten ging in dieser Beziehung der Mystiker Al-Ḥallāǧ. Er lehrte: Wenn es für jemand nicht möglich ist, die Wallfahrt nach Mekka persönlich zu vollführen so bestimme er einen reinlichen Theil seines Wohnhauses, halte ihn von allem Profanirenden fern und vollziehe in demselben zur Zeit der mekkanischen Wallfahrt dieselben Riten, welche in Mekka geübt werden. Hernach versammle er dreissig Waisenkinder und bereite ihnen in diesem selben Raum ein köstliches Mahl, versehe sie mit Kleidern und beschenke sie mit je sieben Dirham. Dies wird ihm als richtiges Ḥaǧǧ eingerechnet. Al-Ḥallāǧ wollte diese Lehre aus einem theologischen Werke des frommen Hasan Baṣrī geschöpft haben.⁴ Es sind dies von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehende Bestrebungen, theils der mit der mekkanischen Pilgerfahrt eng zusammenhängenden Werkheiligkeit und Hypokrisie,

1) *Ākḥiṣārî*, *Maǧâlis al-abrâr* (Wiener Hschr. Hofbibl. Mixt. nr. 154) fol. 74.

2) *Ḳuṭb al-dîn*, *Chron. d. Stadt Mekka* p. 21.

3) vgl. bei Reinaud, *Monumens du Cabinet de M. le Duc de Blacas* II, p. 221 note 2.

4) Abulfeda, *Annales* II, p. 341.

theils aber den Schwierigkeiten, welche ihre Auffassung als unerlässliche Pflicht den armen Leuten bereitet, ein Gegengewicht zu bieten. Die Pietät des Volks für einzelne hochgehaltene Heiligengräber unterstützte diese theologischen Bestrebungen.

Die Muhammedaner des nördlichen Afrika, deren Nationalheiliger bis an den Saum der Sahara Sîdî 'Abd al-Ķâdir ist, erzählen unter den Wunderwirkungen dieses Heiligen folgende Geschichte. Es war einmal eine arme alte kinderlose Frau, Namens Tuâga, deren sehnlichster Wunsch es war, noch vor ihrem Tode die durch das Religionsgesetz geforderte Pilgerreise nach Mekka ausführen zu können. Ihre Armuth liess sie nicht zur Erfüllung dieses ihres sehnlichsten Herzenswunsches gelangen; denn so arm war sie, dass sie nicht die Mittel besass, sich einen Rosenkranz anzuschaffen. Um dieses unerlässlichen Andachtsmittels einer jeden frommen muhammedanischen Person nicht länger entbehren zu müssen, sammelte sie Dattelkerne, durchbohrte dieselben und reihte sie zu einem Rosenkranz aneinander. Dieses Surrogat eines Rosenkranzes in der Hand brachte sie ihre Tage an einem dem Andenken des heiligen Marabut 'Abd al-Ķâdir geweihten Orte zu,¹ unter inbrünstigen Gebeten, Gott möge ihre Armuth nicht als Sünde betrachten und die an diesem geheiligten Orte zugebrachten Tage als Ersatz der versäumten Wallfahrt anrechnen. Als die fromme Frau starb, gab man ihr den Rosenkranz, ihr einziges irdisches Besitzthum, mit ins Grab. Der Prophet selbst besuchte dies Grab und die Thränen, die er am Grabe der armen Frau vergoss, befruchteten die trockenen Dattelkerne des Rosenkranzes und förderten Dattelpflanzen hervor, welche die süsseste Species dieser Frucht tragen; es sind dies die Deget(= deĵlat)nûr-datteln, die feinsten unter den fünfzehn Dattelarten Nordafrikas.² Man erinnert sich dabei an analoge Sagen des Alterthums und des Christenthums, in welchen von der befruchtenden Kraft der Thränen oder des Blutes der mythologischen Personen und der Heiligen geredet wird.³ Hat ja die muhammedanische Legende die Rose aus den Schweißstropfen Muhammeds entstehen lassen.⁴ „Nec rosarum

1) Nicht sein Grab (der Heilige ist nicht auf dem Gebiete von Nordafrika, wo ihm der eifrigste Cultus zu Theil wird, begraben), sondern der Ort, an welchem er in Algier lebte und lehrte, Trumelet, *Les saints du Tell* p. 297. 304. Sieben Heiligthümer sind diesem Heiligen im Algerischen geweiht.

2) H. B. Tristram, *The great Sahara. Wanderings south of the Atlas mountain* (London 1860) p. 97.

3) Nach dem ägyptischen Roman von den zwei Brüdern (Papyrus d'Orbiney) sprosst aus dem Blute des in einen Apisstier verwandelten Batan ein Baum empor.

4) Als Ḥadîth mauḍû' citirt bei Al-Damîrî (s. v. al-ward) II, p. 463. In den *Manthûrât al-Nawawî* fol. 32^b wird die Frage gestellt (und natürlich in negativem Sinne beantwortet), ob dieser Volksglaube auf Wahrheit beruht, dabei wird auch der Schweiß des Borâĵ erwähnt, vgl. Al-Tirmidî I, p. 363 unten.

folia humi jacere patiuntur (Turcae) — erzählt Busbeek — quod ut veteres rosam ex sanguine Veneris, sic isti ex sudore Mahumetis natam sibi persuaserint“.¹

So wie die Ṭalabreisen auf dem Gebiete der Wissenschaft, so haben sich die Pilgerreisen auf dem Gebiete des religiösen Lebens in pietistischen Kreisen der Muhammedaner zu einem wahren Sport herausgebildet. Viele Fromme — aber auch Landstreicher — schliessen der Mekkawallfahrt einen oft auf viele Länder sich erstreckenden Besuch der Heiligengräber an: zijârât. Wo sie unterwegs ein Heiligengrab wittern, dahin lenken sie ihre Schritte. Die Reise des ‘Abd al-Ġanî al-Nâbulusî hatte auch keinen andern Zweck, als den frommen Besuch aller Heiligengräber in Syrien, Palästina und Aegypten. Die auf altconservativem Standpunkt stehenden und von dem Aberglauben der Massen freien Muhammedaner billigen solche fromme Reisen. Der Besuch der Gräber soll ja mindestens den Erfolg haben, „liltabarruk“ zu dienen; darunter verstehen sie auch: die innere religiöse Stärkung. Selbst in meinem Wohnorte sieht man zuweilen Pilger aus muhammedanischen Ländern, welche ihre auf viele Jahre sich erstreckende Zijâratour zu der Ḳubba des auf der Höhe des „Rosenhügels“ begrabenen türkischen Heiligen Gül-Bâbâ führt. Die frommen Pilger verbinden mit ihrer Reise gewöhnlich auch den weltlichen Zweck, mit Producten ihrer Heimath einen armseligen Kleinhandel zu treiben, wodurch sie auch die Kosten ihrer Reise aufbringen. „Hem zijâret hem tigâret“ pflegen sie zu sagen: theils Wallfahrt, theils Handelsreise. Eine grosse Zijâraliteratur verdankt solchem Bestreben ihr Entstehen, Bücher, in welchen die Orte, an denen sich Heiligengräber befinden, zu Nutz und Frommen solcher, die sich einer Zijârareise zu unterziehen gedenken, auf Grund eigener Erfahrung der Verfasser aufgezählt und beschrieben sind.²

1) ed. Elzevir (Lugd. Bat. 1633) p. 51.

2) Einige solcher Pilgerführer sind in der ZDPV. II, p. 14 genannt worden. Das dort erwähnte Pilgerwerk des Harawî (vgl. Oxforder Hschr. Nicoll. nr. CLV) ist seither von Ch. Schefer in den Archives de l’Orient latin I, p. 587—609 bearbeitet worden. Eine Anzahl von Zijârâtwerken findet man auch bei Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 463 gelegentlich aufgezählt. Ein Kitâb al-mazârât von Al-Sachâwî (st. 902) ist am Rande des IV. Bandes der neuen ägyptischen Maḳḳarî-ausgabe (Kairo 1304) abgedruckt. Ein Führer für den Besuch der Heiligengräber am Muḳaṭṭam ist das anonyme Murshid al-zuwwâr (reicht bis in die Mitte des VIII. Jahrhunderts) Brit. Mus. p. 687^a nr. 1506. Kremer, Samml. orient. Handschriften p. 31 nr. 49. In diese Literatur gehören auch die in den arab. Handschriften D. C. nr. 146 u. 317 der Leipziger Universitätsbibliothek enthaltenen Abhandlungen. Ein speciell shî‘itischer Pilgerführer ist das Kitâb al-zijârât des Muḥammed b. Aḥmed b. Dâwûd al-Ḳummî, Auszüge daraus im Keshkûl p. 107.

VI.

Zunächst dient die Heiligenverehrung im Islam der Befriedigung des Triebes, innerhalb der Sphäre des Menschlichen auf Vollkommenheiten emporklicken zu können, die der erhöhten Verehrung und Bewunderung würdig sind, auf Vollkommenheiten, deren Besitzer nicht nur die höchste Tugend und Heiligkeit bethätigen, sondern auch über die Gewalt verfügen, unmöglich Scheinendes, wie wir sagen: Wunderbares, oder wie die Muhammedaner sagen: „die Gewohnheit Zerreisendes“ zum Nutzen und Frommen jener, welche sich ihnen vertrauen, zu vollführen.

Die Bethätigung dieses Bedürfnisses hat aber, so wie auch in anderen Religionen, nicht minder im Islam als Form gedient für einen religionsgeschichtlichen Entwicklungsvorgang, der auf die Richtung und den Inhalt der Heiligenverehrung auf dem weiten Gebiete des Islam differenzierend einwirkte. Eine eingehende Beobachtung der Arten der Heiligenverehrung und der Richtung der Heiligenlegenden in den verschiedenen Gebieten der muhammedanischen Welt wird zu dem Resultate führen, dass sich auch innerhalb des Islam je nach den alten Ueberlieferungen der Völker, deren Religionen vom Islam überfluthet wurden, im Heiligencultus ein unverkennbarer individuell provinzieller Charakter kundgibt, den zu verwischen die universalistische, gleichmachende Tendenz der muhammedanischen Religion bis zum heutigen Tage nicht im Stande ist. Man erhält aus der Betrachtung der Heiligenlegenden der verschiedenen ethnographischen Schichten den Eindruck, als ob die auf dem Boden des arabischen Volksthums erwachsenen Heiligerzählungen und Vorstellungen an Hyperbolik und Ueberschwänglichkeit Schwächeres leisteten als die Legenden der Localheiligen anderer Rassen, dass sie sich überhaupt in anderer Richtung entfalteten, ihre Anknüpfungspunkte in einem andern Ideenkreise finden als die Heiligenlegenden der letzteren.

Nach allem, was wir schon früher hinsichtlich der Geistesrichtung und den Ueberlieferungen des echten Araberthums zu erfahren Gelegenheit hatten, werden wir es begreifen, dass der Heiligencultus, soweit er unter dem Einfluss des Islam die Ideale der Beduinen umbildete, an den Cultus der Muruwwa anknüpft, der durch die Einwirkung des Dîn sich in die Formen der religiösen Verehrung kleidete. Auch die Beduinen haben ihre Heroen, denen sie nach ihrem Tode eine Verehrung weihen, die vom Standpunkte des Islam in die Kategorie des Walîcultus einzuordnen ist.¹ Jedoch

1) Ueber den Walîcultus der Beduinen Snouck Hurgronje, Mekka I, p. 38 und die daselbst angeführten Stellen aus Burckhardts Reisen.

ist den Traditionen dieser Gräber der Charakter der beduinischen Anschauung unverkennbar aufgedrückt. Einige Beispiele können zeigen, welcher Art die Vorstellungen von diesen echt arabischen Wali's sind. Da finden wir noch heutigen Tages¹ das Grabmal des Schejch Zuwejd bei Za^ʿķâ an der ägyptisch-syrischen Grenze, nicht weit von Al-^ʿArîsh. Dies Grab ist bei den dortigen Beduinen noch heute derselben Verehrung theilhaftig, wie in älteren Zeiten. 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî bietet einen lesenswerthen Bericht über diese Stätte. Die Pforte der Grabeskapelle — so berichtet er — wird nie geschlossen und es herrscht der Glaube, dass ein zur Verwahrung dahin gelegtes Gut niemals gestohlen werden kann, und dass am Grabe des Heiligen jedermann vor seinen Verfolgern sichern Schutz und ungestörtes Asyl findet. — Diese Legende des Beduinenheiligen ist ihrem Wesen und ihrem Charakter nach ganz verschieden von den Wunderlegenden der Gräber der eigentlichen Heiligen der muhammedanischen Religion. Kein pietistisches Moment ist an dem Heiligen des Beduinen zu beobachten. Die Legende rühmt von dem verstorbenen Häuptling jene Tugenden, welche die Religion der Bürger der Wüste ausmachen, die Muruwwa, welche, so wie sie die Seele des Wüstensohnes ausfüllt, nicht aufhört, auf dem Grabe des verstorbenen Stammes-schejch wirksam zu sein. Dieser übt nach seinem Tode nur dasjenige, was er während seines Lebens in seinem Zelte übte und was zu üben die Religion des Beduinen ist: die Pflichten der Treue gegen den Ġâr, der als Schutzsuchender sein Zelt betritt und den er, sei es auch mit Aufopferung seines eigenen Lebens, Schutz und Asyl zu gewähren hat. Die Pforten seines Grabdenkmals stehen gastfreundlich offen, sowie die Thüre des Beduinenzelttes geöffnet ist für jedermann.

Weit nördlicher, in jenem Theile des Ĥaurân, welcher den Namen Al-Ruĥba führt, zeigt uns ein anderer Beduinenwalî dieselbe Auffassung. Es ist dies der Schejch Serâķ, welcher unter den Räuberstämmen der syrischen Wüste der unsichtbare Hort des Rechtes und der Ordnung ist, welcher, nach der Volksmeinung, Menschen und Thiere augenblicklich tödtet, sobald sie sich erkühen, fremde Saaten zu beschädigen. „In der Mitte der Saatfelder“, so erzählt Wetzstein,³ „steht von Fähnchen

1) vgl. Schumacher Researches in Southern Palestine, Quarterly Statement 1886 p. 185 ff., wo eine ausführliche Beschreibung dieses Grabes und der Landschaft zu finden ist. 'Alî Mubârak X, p. 93.

2) Auch die religiös beeinflussten Beduinen der Sinaihalbinsel haben die Tradition des im Wâdi Legâ befindlichen Klosters Arba'in, welches den kappadocischen 40 Märtyrern geweiht war, zu einer Legende umgedeutet, wonach jeder dort verübte Diebstahl nothwendig ans Tageslicht kommt. Siehe Palmer, Der Schauplatz etc. p. 93.

3) Reisebericht über Ĥaurân und die Trachonen p. 31.

umflattert das Grab des Localheiligen Schejch Serâk, des unsichtbaren Handhabers von Recht und Ordnung unter diesen Raubvölkern. Man hat eine unbeschreibliche Furcht vor ihm. . . . Verlässt ein Einwohner auf längere Zeit das Land, so bringt er werthvolle Gegenstände, Waffen, Teppiche, Kleider, selbst das baare Geld zum Schejch Serâk und ist sicher, es unversehr wieder zu finden. Gegen Ende Mai oder in der ersten Hälfte Monats Juni wird die Ruḥba und ihre Umgebung wegen der grossen Hitze und des Mangels an Wasser und grüner Weide von ihren Bewohnern verlassen, die sich dann mit den Heerden an die östlichen Abhänge des Hau-rângebirges ziehen. Dann lassen sie ruhig ihre Wintervorräthe an Getreide in den Höhlen beim weissen Schlosse, wohl wissend, dass es niemand wagen würde, von einem dem Schejch Serâk anvertrauten Gute etwas zu stehlen“. Ganz dasselbe wird uns auch von anderen Heiligengräbern der Beduinen des Transjordanlandes berichtet. Unter diesen ragt besonders ein Walî im Wâdî Jabîs hervor, in dessen Nähe mit Vorliebe Kornkammern gehalten werden. Die Beduinen glauben nämlich, dass der Heilige das Getreide vor Dieben beschützt. „Niemand — so behaupten sie — ist im Stande, das hier aufbewahrte Gut zu stehlen“, d. h. niemand hat den Muth dazu, aus Furcht vor dem ihm erreichenden Fluche des Heiligen. In Folge dieses Glaubens ist das Getreide an diesem Orte so sicher aufbewahrt, als wäre es hinter Schloss und Riegel.¹

Der beduinische Heilige ist kein Shafi^c, kein Fürsprecher für seine sündigen Verehrer; er ist auch kein Wunderthäter, er wird mit Allâh in keinen engen Verkehr gesetzt wie der richtige muhammedanische Walî. Er ist vielmehr Beschützer des Eigenthums, Ahnder des Meineids, Patron des Gastrechtes und der Schutzpflicht; er bewirthe sogar an seinem Grabe diejenigen, die ihn aufsuchen: dies alles hatte der Schejch in seinem Zelte geübt.² Höchstens ist der beduinische Heilige zuweilen der Erbe des Kâhîn's der Wüste, und da schreibt man seinem Grabe die Kraft zu, kranke Kameele zu heilen.³ Es wird uns nicht auffallend sein, wenn wir unter den heiligen Orten der Beduinen Gräbern von historischen Heroen begegnen, die jene andere Seite der beduinischen Muruwwa veranschaulichen: das Ueberfallen und Ausplündern stammfremder Karawanen, die zu dem Stamme in keinem durch das beduinische Gewohnheitsgesetz geheiligten Verhältnisse

1) Selah Merrill, *East of the Jordan* (London 1881) p. 180 und 497. Man vgl. damit den übereinstimmenden Bericht von Schumacher, *Across the Jordan* (London 1885) p. 5. Einen ähnlichen Glauben verbanden die Juden mit dem Grabe des Propheten Ezechiel, *Voyages du R. Petachja* ed. Carmoly p. 40.

2) vgl. Th. I, p. 234—35.

3) Adolf v. Wrede's *Reise in Hadramaut* herausg. von Maltzan p. 72.

stehen; jene grünelhafte Muruwwa, deren Verherrlichung einen grossen Theil des für die Darstellung der arabischen Ritterlichkeit mustergültigen 'Antarbuches ausfüllt. Der Name des 'Antar selbst ist an vielen Oertlichkeiten der verschiedensten Theile des von Beduinen durchzogenen Gebietes festgehalten worden. Der moderne Beduine bewahrt nicht minder ein weihevolltes Andenken auch jenen Helden, die sich durch Mord und Raub an den Feinden hervorgethan, die während ihres Lebens die beduinische Anschauung über Mein und Dein den Fremden gegenüber zur Geltung brachten. Man kennt das Grab des Abû Gôsh. Der wie ein gemeiner Räuber hingerichtete Beduine ist bei seinen Stammesgenossen Gegenstand der Verehrung geblieben, sie betrachten ihn als Märtyrer der Muruwwa. Das energische Walten Ibrâhîm Pascha's gegen die Raubritter im Jordanthale schuf noch andere Orte von der Art des Grabes des Abû Gôsh. In der Nähe von Mar-Saba ist das „heilige Thal“, in welchem die dem Tode geweihten Raubritter vom Stamme Abû Nuşejr begraben sind. Führt einen Araber sein Weg vor dieses „heilige Thal“, so betritt er es nicht, ohne die Worte: „Destûr jâ mubâ-rakîn“, d. h. „mit eurer Erlaubniss, o Gesegnete“,¹ und weiter schreitend küsst er der Reihe nach die Denkmäler, welche die Grabesstätten bezeichnen. Weiter dem todten Meere zu, gen Engedi reisend, begegnet man nordwärts von der Stätte, die das englische Expeditionswerk als diesen biblischen Ort erkannte, den Gräbern der Helden des Stammes Rushdijja, welchen von Seiten der Araber dieselbe Verehrung gezollt wird. Auch jener Schejch Shible, dessen Kapelle in der Gegend des biblischen Dôthân von einem hohen Hügel herabblickt, war ein berühmter räuberischer Beduinenhäuptling, dessen Opfer unter anderen der Palästinareisende des XVII. Jahrhunderts, Maundrell, wurde.²

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie das „minimum de religion“, welches aus dem Islam auf den Beduinen wirkte, sich in einen Heiligencultus umgesetzt hat, dessen Anknüpfungspunkt die Muruwwa des Arabers ist. Auch die Heiligenverehrung jener arabischen Kreise, welche von der muhammedanischen Gedankenwelt tiefer durchdrungen sind, als die Ritter der Wüste, weist einen wesentlich andern Charakter auf, als die Heiligenverehrung in persischen, indischen oder berberischen Kreisen, bei welchen in der Ausbildung der Heiligenlegenden mythologische, religiöse und historische Ueberlieferungen wesentlich anderer Art mitarbeiteten. Die Localheiligen der letzteren Gruppen werden mehr als die der erstern ins Ueberirdische, Gött-

1) Man denkt hierbei unwillkürlich an die vom Volke in Sicilien kanonisirten Briganten — „Beati“ nennt sie das Volk — und an den „Cultus der gerichteten Körper“, worüber Woldemar Kaden im Ausland 1881 p. 910 ausführlich spricht.

2) Conder, Tent works in Palestine I, p. 20. 116; II, p. 289.

liche erhoben und es wird bei ihnen die Grenze, welche die Sphäre des Menschlichen von der des Göttlichen scheidet, leichter überschritten.¹ Die Perser zumal haben in ihrem Volksglauben, aber auch in der dogmatischen Lehre von den Imâmen, an deren Herausbildung das persische Element des Islam bekanntlich den grössten Antheil hat, bewiesen, wie weit sie in der Vergöttlichung heiliger Menschen fortschreiten können und in ihren Heiligenlegenden haben sie diesen Trieb in vielseitiger Weise zum Ausdruck gebracht. So weit konnte selbst die Volkspheantasie nicht vordringen, dass sie dem Heiligen körperliche Unsterblichkeit zueigne. Aber sie bietet alles auf, ihm auch in dieser Beziehung Vorzüge vor allen Menschen zuzusprechen. Die körperlichen Ueberreste der Heiligen sind nicht der Verwesung unterworfen, wie die anderer Menschen. Bei einzelnen Heiligen wird dann dieser allgemeine Gesichtspunkt durch die Legende noch weiter ausgeschmückt. Die Sage vom heiligen Schejch Muḥammed al-Marzâbî, genannt Al-Demdekî, zeigt uns, wie weit die Leichtgläubigkeit des pietätvollen Volkes in diesem Punkte vordringen kann. Jener Wundermann lebte im V. Jahrhundert (st. um 430) in Marzâb im Gebiet des kaspischen Meeres. Abû-l-Maḥâsin erzählt,² dass zu seiner Zeit die Höhle, welche dieser Heilige, während seines Lebens frommer Beschaulichkeit ergeben, bewohnte, sich eines schaarenweisen Besuches erfreute. Die Besucher konnten den Heiligen in derselben Stellung sehen, in welcher man während des Gebetes das Glaubensbekenntniss auszusprechen pflegt. Wenn man bei einem solchen Wallfahrtsbesuche angesichts der Reste des Heiligen die Gebete für den Propheten vortrug, pflegte jener sein Haupt zu neigen. In voller Kleidung sass der Heilige vor den Wallfahrern in der eben geschilderten Weise. Alle Jahre verdarben die Kleider, gleich denen eines Lebenden, und man trug Sorge, dem Heiligen jedes Jahr neue Kleidung zu spenden; die abgetragenen Stücke wurden von Königen und Fürsten erworben. Jeder Versuch, den heiligen Demdekî³ regelrecht zu begraben, misslang; zuweilen endete er mit dem Tode jener, die in der Meinung, Muḥammed Demdekî müsse eben

1) Die Tendenz, Menschen mit dem Attribut der Unsterblichkeit auszustatten, wurde innerhalb der Imâmverehrung in der verschiedenartigsten Weise bethätigt und der Glaube an dies Attribut in mannigfachen Aeusserungen bekundet, z. B. in der Anrufung des latenten Imâm Muhammed ibn Ḥasan al-‘Askarî, von der wir aus dem VIII. Jhd. eine lebhaft Beschreibung bei Ibn Baḩûḩa II, p. 98 besitzen.

2) Al-manhal al-ṣâfî (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 329) II, fol. 351^a.

3) Demdekî heisst: Weilehen. Der Lehrer des Schejch, Ibrâhim, selbst ein Heiliger, dessen Segen dem Schüler nach seinem Tode den Rest von Lebenskraft sicherte, pflegte ihn in seiner Höhle aufzusuchen, um ihn zum Gebet zu rufen. Der heilige Schüler erwiderte in der Regel: „Warte eine Weile“. Daher sein Name.

so begraben sein, wie der Prophet und andere Heilige, an seine Bestattung gingen. Tîmûrîenk soll durch ein ähnliches Vorhaben den Tod vieler seiner Unterthanen verursacht haben. Abû-l-Mahâsin berichtet dies alles im Namen von Augenzeugen und schliesst mit der Bemerkung, dass Al-Makrîzî, der dieser Erzählung keinen Glauben schenken wollte, sich später, nachdem er Untersuchungen anstellen liess, zum Glauben an die Legende des Demdekî bekehrte und dem Heiligen einen hochtönenden Artikel in seinem biographischen Werke widmete. Aehnliche Legenden von unsterblichen Heiligen haben sich in verhältnissmässig modernen Zeiten in verwandten Kreisen volksthümlich ausgebildet. Die Kurden glaubten im VIII. Jahrhundert, dass ein von ihnen heilig verehrter Schejch Al-Hasan b. 'Adî, genannt Tâg al-'Ârifîn, den der Emir Badr al-dîn Lu'lu' im Jahre 644 hinrichten liess, nicht gestorben sei, sondern noch in ihrer Mitte erscheinen werde; für diese Zeit weihten sie zu seinen Gunsten Abgaben und Weihgeschenke.¹

Unter den Gebieten, in welchen die Steigerung der Heiligenverehrung zu wirklicher Anthropotropie emporgekommen ist, nimmt die berberische Gestaltung der muhammedanischen Religion eine bemerkenswerthe Stelle ein. Dieser Charakter der afrikanischen Heiligenverehrung, auf welchen bereits Les Africanus hinweist, ist auch europäischen Beobachtern nicht entgangen;² wir haben bereits an einem andern Orte³ versucht, für die Erklärung dieser Erscheinung die vormuhammedanischen Anschauungen der Berbervölker in Betracht zu ziehen. Chenier, für seine Zeit (1787) ein trefflicher Beobachter, dem der Widerspruch zwischen dieser Steigerung des Heiligencultus und den Lehren des Islam zu denken gab, ist sogar auf die wunderliche Idee gekommen, dass die Art der Heiligenverehrung auf diesen Gebieten möglicherweise aus Spanien (durch die aus diesem Lande verjagten Mauren) mitgebracht worden sei.⁴ Obwohl der literarische Ausdruck der Heiligenverehrung, insofern ein solcher in der Regel von Leuten herrührt, welche in den Erfordernissen der theologischen Lehre und den durch dieselbe ge-

1) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 124.

2) Rohlfs, Reisen durch Marokko p. 28; Erster Aufenthalt in Marokko p. 336. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islams p. 172 ff.; Zeitschr. für Ethnologie XX (1888) p. 191. Ueber Stellung der Marabuten, Bargés, Tlemçen p. 36. Anregende Bemerkungen über die Heiligenverehrung bei den Kabylen Nordafrikas hat in neuester Zeit (1885) Dr. W. Kobelt in seinen von der Senckenberg'schen naturforschenden Gesellschaft herausgegebenen Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis (besonders p. 231 ff.) veröffentlicht; zur Zeit der Abfassung der gleich zu erwähnenden Abhandlung konnte mir dies Werk noch nicht bekannt sein.

3) ZDMG. XLI, p. 43 ff.

4) Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz (deutsche Uebers.) p. 94.

setzten Grenzen und Schranken geschult sind, hinter der Zügellosigkeit des Volksglaubens weit zurückbleibt, fühlen wir dennoch die soeben erwähnte Steigerung der Heiligenverehrung bei den Magribinern aus dem poetischen Gebete heraus, zu welchem ein fürstlicher Pilger beim Besuche der Grabstätte des „Heiligen von Ceuta“ (Al-walî al-Sebtî) angeregt wurde:

„O Heiliger Gottes, du bist freigebig und unser Reiseziel ist dein unnahbares Heiligthum;¹

„Das Schicksal hat uns mit Schlägen erschreckt, und wir sind gekommen, von deiner Hoheit Wohlthun zu erbitten;

„Wir breiten unsere Hände aus, um zu erleben die Wiederkehr unseres Glückes in der Vereinigung mit unseren Lieben (im fernen Vaterland);

„Wir machen deinen reinen Staub zur Vermittlung und zur Annäherung an den Allwissenden und Allhörenden;

„Gar mancher Fremde zog an diese Stätte und erreichte schnelles Wohlgefallen (bei Gott) und Glück“.²

Der Heilige, an den dies poetische Gebet gerichtet ist, ist Abû-l-⁵Abbâs Aḥmed b. Ġāfar al-Chazragî aus Ceuta; er lebte im VI. Jahrhundert in Marokko, wo er als hochangesehener Wunderthäter berühmt war, dessen Grab das Ziel andächtiger Wallfahrten wurde.

VII.

1.

Zu den fruchtbarsten Gesichtspunkten der Religionswissenschaft gehört die Beachtung einer auf dem ganzen grossen Gebiete der Religionsentwicklung herrschenden Erscheinung, welche wir mit Rücksicht auf ihr Hervortreten innerhalb des volksthümlichen Islam in diesem Abschnitte einer speciellen Würdigung unterziehen wollen: die Umdeutung alter Traditionen durch neue Apperceptionsmomente. Es besteht eine Tradition in einem Kreise, in welchem sie durch Jahrtausende von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt ward; diese Tradition ist an einen festen Ort geknüpft oder sie gewinnt Gestaltung und Bethätigung zu bestimmten Zeitpunkten, in welchen sie zu feierlicher Geltung gelangt. Nun tritt ein, jener Tradition gegensätzlicher und feindlicher Ideenkreis auf, welcher die Bedeutsamkeit derselben gefährdet oder gar die alten Ideen besiegt und unterdrückt. In diesem Zusammenstoss der kämpfenden Ideen und Ueberlieferungen wird zwar der durch schwächere äussere Macht gestützte Ideenkreis unterliegen,

1) ḥimâ. vgl. Th. I, p. 236.

2) Al-Makkarî II, p. 69.

aber es gelingt nicht, ihn vollends zu vernichten und seine Spuren zu verwischen. Die alten Traditionen werden von dem neuen Elemente aufgesogen, sie dringen in dasselbe ein und während sie selbst sich diesem letztern accommodiren, werden sie innerhalb desselben nicht selten zu einer gestaltenden Kraft. Im Laufe dieses Accomodationsvorganges werden die alten Ueberlieferungen oft bis zur Unkenntlichkeit verändert, aber dieser Process erhält sie andererseits als Factoren einer neuen Gestaltung. Es hängt von dem subjectiven Werthe, von der Kraft der äusseren und inneren Stützen jener alten Traditionen ab, in welchem Maasse sie ihr Leben innerhalb der neuen Gestaltung fortführen; ob sie in derselben zu einem kraftlos vegetirenden Rudiment herabsinken oder ob sie selbst zu einem schöpferischen, thätigen Factor werden in dem neuen Ideenkreise. Diese Erscheinungen, für deren Beobachtung die ethnologischen Studien unserer Zeit reichhaltiges Material geliefert haben, bieten sich in anschaulicher Art auf dem weiten Gebiete der Entwicklung der Religionen dar, dem Gebiete, auf welchem die Traditionen des Alterthums vorwiegend verwaltet werden. Es giebt wohl keine Religion, deren Geschichte nicht Beispiele für diesen Vorgang darböte. Besonders ergiebig sind Weltreligionen, die vermöge ihrer weiten Ausbreitung die verschiedensten nationalen Ueberlieferungen zu verarbeiten hatten. Mit Bezug auf das Christenthum, sowohl das morgenländische¹ als auch das occidentalische, sind die Daten für die Transformation und Umdeutung alter Vorstellungen auf den verschiedensten Gebieten in allgemein zugänglichen Schriften umfassend gesammelt worden, wodurch wir der Pflicht überhoben sind, auf das Vorkommen derselben Erscheinung im Islam durch die specielle Erwähnung von Beispielen aus jenem näher liegenden Gebiete eingehender vorzubereiten. In neuerer Zeit ist dies Forschungsgebiet hinsichtlich der östlichen Kirchengeschichte durch höchst beachtenswerthe Beiträge erweitert worden. Die Erforscher des ägyptischen Alterthums und der koptischen Literatur haben ihre Aufmerksamkeit der Metamorphose altägyptischer Göttergestalten in Heilige des koptischen Christenthums zugewendet² und an treffenden Beispielen die Verarbeitung altägyptischer religiöser Begriffe im koptischen Christenthum nachgewiesen. Namentlich hat der französische Gelehrte Amélineau in zahlreichen Abhandlungen diese Thatsache nach den verschiedenen Seiten ihrer Erscheinung dargethan.

Es ist zu erwarten, dass auch der Islam, infolge seines Zusammenstreffens mit Traditionen, welche zu beseitigen sein selbstgewählter histori-

1) Es möge nur Fallmeyer, *Fragmente aus dem Orient* (Stuttgart 1873) p. 243 in Erinnerung gebracht werden.

2) *Actes du VI^{ème} Congrès des Orientalistes à Leyde IV*, p. 161 ff.

scher Beruf war, die soeben angedeuteten entwicklungsgeschichtlichen Vorgänge darbierte: die Umbildung fremder Religionsüberlieferungen und Sitten, ihre Verarbeitung und Umdeutung im Sinne der Ideen des Islam. In der That stehen wir dieser Erscheinung überaus häufig gegenüber, dort, wo der Islam auf lebenskräftige fremde Ideen stiess, deren Hüter und Pfleger er seinem geistlichen und weltlichen Scepter unterwarf. Die fremden Ideen und Sitten werden durch den Islam nicht vernichtet, sondern im Sinne der neuen Religion angeeignet, umgedeutet. Der orthodoxe Islam, der schulgemässe Islam der Theologen, setzt sich allerdings über diesen historischen Verlauf hinweg. Jedoch die historische Betrachtung muss einen Unterschied machen zwischen dem theoretischen Lehrbegriff der Dogmatiker und zwischen der volksthümlichen, lebendigen Gestaltung des Islam im Kreise seiner Bekenner. Diese letztere wird durch die im Laufe der Entwicklung verarbeiteten nationalen Traditionen differenzirt und ihr gegenüber besitzt die von der äussern Gewalt unterstützte Theorie der Theologen niemals genügende Kraft. Die Stelle, die der Heiligencultus im Islam zu erlangen im Stande war, ist der kräftigste Beweis für die Macht überlebender Volkstraditionen gegenüber den nivellirenden Bestrebungen der theologischen Theorie.

Der Islam ist mit der Aspiration aufgetreten, die geringfügigsten heidnischen Gebräuche zu vertilgen; aber die Volkssitte war kräftiger als dies Bestreben. Das Bestreben, Sitten und Gebräuche der arabischen Ġähilijja, oder im allgemeinen der vormuhammedanischen Zeit jener Länder, die dem Islam unterworfen wurden, aus dem muhammedanischen Leben zu tilgen, erstreckt sich nicht nur auf Gewohnheiten, deren Uebung mit einem religiösen Gedanken oder einem Moment der ethischen Weltanschauung wirklich in Verbindung steht oder in Verbindung gesetzt werden könnte. Auch alltägliche, in religiöser oder ethischer Beziehung ganz gleichgültige Volksgebräuche hätten die ältesten Lehrer des Islam gerne ausgetilgt, um den Zusammenhang der Bekenner mit vormuhammedanischem Wesen vollends abzuschneiden. So hören wir aus der Regierungszeit des ersten ‘Omar, dass, als ‘Abdallâh al-Thumâlî, der das Amt eines Polizeivogtes in Emesa bekleidete, einmal seine Runde in der Stadt machte, ein Brautzug vor ihm vorüberging. Da wurden Festfeuer abgebrannt, wie dies in jenem Lande alte Sitte war. ‘Abdallâh trieb die Leute mit Peitschen auseinander, Tags darauf aber bestieg er die Kanzel und hielt folgende Anrede an die versammelte Gemeinde: Als Abû Ġandala (ein Genosse des Propheten) die Amâma heirathete, veranstaltete er ein festliches Gelage. Gott erbarme sich dafür des Abû Ġandala und wende der Amâma seine Gnade zu; er möge aber euere gestrigen Brautleute verfluchen, welche Freudenfeuer anzündeten

und sich den Ungläubigen ähnlich machten. Fürwahr, Allâh wird ihr Licht auslöschen“.¹

Wie wenig es jedoch gelang, Volksgebräuche, die in der Lebensanschauung des Volkes wurzelten, durch theologische Machtsprüche und behördliche Edicte abzuschaffen, dafür haben wir in unserer Abhandlung über die Tottenklage (Th. I.) ein Beispiel ins Auge fassen können. Und der officielle Islam selbst, hat ja von den ersten Augenblicken seiner Existenz den Beweis dafür geliefert, dass sein Fortbestand von der Umdeutung und Verarbeitung der vorgefundenen heidnischen Religionselemente bedingt ist. Was von dem monotheistisch und abrahamitisch umgedeuteten und verarbeiteten altarabischen Culte in Mekka gilt, dasselbe erscheint auch in minder wichtigen Gebräuchen des Heidenthums, die ihren Weg in den officiellen Islam fanden, nachdem es ihnen gelang, durch monotheistische Umdeutung die Gunst der Theologen zu erlangen. Mehr aber noch, als was zu officieller Anerkennung gelangte, bewahrte das dem theoretischen Wesen der Theologen fremd gegenüberstehende Volk, in dessen Uebung sich, wenn auch nur in völlig verkümmelter Gestalt, solche Reste der alten Religionen erhalten, welche wegen ihres kaum umzudeutenden heidnischen Charakters die monotheistische Umwandlung nicht vertragen. Erst unlängst konnte man durch Doughty erfahren, dass auch der Cultus der ‘Uzza in Arabien nicht vollends verschwunden ist; noch heute pilgert man (allerdings nur „some cursed one“) zu einem grossen grauen Steinblock bei Ṭâ’if, um durch die Berührung desselben die Heilung zu suchen, welche man von der Anrufung Allâh’s allein nicht erwartet.²

Mit grosser Zähigkeit klammern sich allerwärts die Beduinen und Fellâhe an die Ueberlieferungen und Gewohnheiten des Alterthums und in diesen Kreisen werden immerfort feierliche Uebungen bewahrt, die in die ferne Vergangenheit der Nation zurückreichen. Volksfeste, die keinen allgemeinen Charakter aufweisen, sondern auf ein begrenztes Gebiet beschränkt sind, sind in der Regel Reste vormuhammedanischer Volksgebräuche. Vornehmlich gilt diese Erfahrung von Festgebräuchen, welche die muhammedanische Bevölkerung auf bestimmten Gebieten mit der nicht-muhammedanischen gemeinsam übt. Bei den Ṭowârabeduinen der Sinaihalbinsel hat sich ein in vorislamischen Gebräuchen wurzelndes Volksfest erhalten, welches innerhalb des Islam durch eine Anknüpfung an das angebliche Grab des Propheten Ṣâlih,³ den Allâh zu den verstockten Thamudäern

1) Ibn Ḥaġar IV, p. 67. Auch Leichenzügen dürfe man nicht mit Lichtern folgen, Abû Dâwûd II, p. 42. 2) Travels in Arabia deserta II, p. 511.

3) Ṣâlih-gräber werden auch noch anderwärts verehrt, in Ḳinnisrîn und in Shabwân (Jemen), Jâḳût IV, p. 184, 16. Bekanntlich sind solche Doppelgänger in

sandte, fortleben konnte. Bei dem Grabe dieses Propheten — wohl einem alten heiligen Orte — üben die Beduinen der Sinaihalbinsel alljährlich ein mit grossen Opferungen und Belustigungen, z. B. Wettrennen mit Kameelen, verbundenes Volksfest. Nach Beendigung des Wettrennens folgt eine Procession um des Propheten Grab, worauf man die Opferthiere zum Thore der Grabeskapelle führt, wo ihre Ohren abgeschnitten werden, um mit dem herabstriefenden Blute die Pforten des Thores zu beschmieren.¹ Dass dies nicht muhammedanisch ist, wird besonders noch durch den Gebrauch, der bei diesem Feste von dem Blute des Opferthieres gemacht wird, ersichtlich. Die heidnischen Araber liessen das Blut der Opferthiere auf ihre Ansâb fließen,² besprengten wohl auch damit die Mauern der Ka'ba.³ Der Prophet Şâlih drängte sich dem von dem Islam beeinflussten Araberthum als Anknüpfungsmoment für diese heidnischen Gebräuche auf, ganz in derselben Weise und in demselben Sinne, wie die Patriarchen der Bibel zur Unterlage wurden für die heidnischen Gebräuche der Ka'bowallfahrt, die der Islam als die bedeutendsten Momente seines Ritus annahm.

Mesopotamien, Syrien und Palästina bieten bemerkenswerthe Beispiele für solche Assimilirung. Da finden wir nicht selten gemeinsame Feste, gemeinsame Wallfahrts- und Betorte. Jacob von Vitry, Bischof von Acca, lenkt bereits die Aufmerksamkeit auf ein wunderthätiges Marienbild, vier Meilen von Damaskus, an einem Orte, den er Sardinia schreibt, der aber wohl mit Sejdñâjâ identisch ist. *Ad hunc locum in assumptione et nativitate Beatae Virginis Mariae omnes Saraceni illius provinciae causa orandi confluunt et suas cerimonias et oblationes offerunt cum magna devotione.*⁴ Dies Verhältniss der syrischen Muhammedaner zu den religiösen Ueberlieferungen des syrischen Christenthums hat bis in die neueste Zeit nicht aufgehört, und Huart hat dafür sehr kennzeichnende Beispiele geliefert.⁵ Noch augenfälliger wird diese Erscheinung an Cultusstätten, welche noch einer weitem Gemeinsamkeit theilhaftig sind und wohl in die heidnischen

dem muhammedanischen Gräbercultus überaus häufig; bei Al-Muḳaddasî p. 46 findet man eine Reihe von Daten dafür, vgl. auch unser Mythos bei den Hebräern p. 340—41, engl. Ausg. p. 282.

1) Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels p. 204.

2) Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 99. 113 oben, Th. I, p. 239, vgl. F. Lenormant in *Revue de l'histoire des religions* III (1881) p. 37.

3) Al-Bejdâwî I, p. 634, 9.

4) *Gesta Dei per Francos* p. 1126.

5) *Journal asiat.* 1878, II, p. 479 ff. Prutz, Kulturgeschichte d. Kreuzzüge p. 65, vgl. auch die bei Elisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle* IX. p. 417 zusammengestellten Daten.

Ueberlieferungen jener Länder zurückreichen. Jâkût erwähnt einen ausserhalb des Bâb al-Jahûd in Aleppo befindlichen Stein, bei welchem die Bewohner ex voto-Opfer zu weihen pflegen. Muhammedaner, Juden und Christen wallfahren dahin, um denselben mit Rosenwasser und anderen wohlriechenden Flüssigkeiten zu besprengen. Unter diesem aus heidnischer Zeit stammenden Betyl soll ein Prophet begraben sein.¹ Bei Nâblûs verehren die Muhammedaner gemeinschaftlich mit der übrigen Bevölkerung einen Felsen, dem sie ebenfalls ex voto-Opfergaben darbringen. Die Muhammedaner nennen ihn Sitt al-Salamijja und versetzen das Grab dieser Heiligen, von der sie alle erdenklichen Wunder erzählen,² in eine Höhle, welche bei dem heiligen Felsen befindlich ist. Eine solche alte heilige Stätte wird wohl auch die bei 'Akka befindliche „Rinderquelle“ sein ('ajn al-baġar), welche früher ein gemeinsamer Wallfahrtsort aller Confessionen war. Man hat nicht gezögert, ihr eine biblische Sage anzudichten; an dieser Stelle soll das Rind hervorgekommen sein, das Adam zu allererst zum Pflügen verwendete. Die Muhammedaner haben überdies auch 'alîdische Momente daran geknüpft und den islamischen Charakter dieser heiligen Stätte durch eine Moschee befestigt.³

2.

Wir ersehen aus solchen Beispielen, wie sich im volksthümlichen Islam die mit der neuen Religion hervortretenden Elemente als Umdeutungsmomente verwendeten für alte, aus den früheren Ueberlieferungen stammende Anschauungen und Ueberlieferungen. Die Heiligenverehrung wurde die Hülle, unter welcher die überlebenden Reste besiegtter Religionen innerhalb des Islam sich forterhalten konnten. Zunächst ist es bemerkenswerth, dass sich vornehmlich die 'alîdische Legende — dieselbe hat ja der Heiligenverehrung die meiste Lebenskraft zugeführt⁴ — dazu eignete, als Rahmen für das Fortleben solcher Residuen und die Verarbeitung und Umdeutung der dem Islam heterogenen Momente zu dienen. Wenn der Wezîr Châlid al-Barmakî dem Chalifen Ma'mûn den Rath giebt, die Ruinen von

1) Jâkût II, p. 308.

2) Mills, Three months' residence at Nablous and an account of the modern Samaritans (London 1864) p. 32.

3) Al-Ķazwînî, Âthâr al-bilâd p. 149. Jâkût III, p. 759, vgl. Al-Harawî ed. Schefer p. 13 (= Archives de l'Orient latin I, p. 597), vgl. auch die „Ķubba der Kuh“, von welcher in dem Oertchen Şafet bei Bilbejs in Aegypten die Rede ist, Al-Harawî bei Jâkût III, p. 399.

4) Der Anhänger der Familie des 'Alî glaubt, durch die Liebe für dieselbe sich Gott nähern zu können, Aġ XV, p. 125, 12 (Al-Kumejt, vgl. Chizânat al-adab II, p. 207).

Persepolis, die der Herrscher für neue Bauten verwenden wollte, zu schonen, „denn dieser Ort ist ein Betort (muşallâ) des ‘Alî b. Abî Tâlib“,¹ so hat er, vielleicht unbewusst, das Schema für die muhammedanische Rettung der örtlichen Traditionen der vormuhammedanischen Vergangenheit vor-gezeichnet. Die Feier des persischen Nôrûzfestes im Islam (vgl. Th. I, p. 210) erhielt unter anderen Motiven die Begründung, dass ‘Alî an diesem Tage vom Propheten zu seinem Nachfolger bestimmt ward — eine muhammedanische Uebertragung der persischen Tradition von der Thronbesteigung Dshemshîds am Nôrûztag. Alte mythologische Vorstellungen haben sich im Islam — freilich nur in shî‘itischen Kreisen — unter der Decke ‘alîdischer Legenden erhalten. Da wird z. B. aus ‘Alî ein Donnergott; ‘Alî hält sich in den Wolken auf und verursacht Donner und Blitz² — letzterer ist die Ruthe, die er schwingt³ — eine Fabel, welche Ġâbir b. Jazîd al-Ġu‘fî (vgl. oben p. 112) auch im Koran ausgedrückt finden wollte. So wie der Mythos von der Abendröthe als dem Blut des vom Eber getödteten Adonis oder der durch Dornen verwundeten Aphrodite redet,⁴ so ist in einer ‘alîdischen Legende die Abendröthe das Blut des getödteten Husejn; vor seinem Tode sei das Abendroth nicht vorhanden gewesen;⁵ und diese Legende wird von Abû-l-‘Alâ’ al-Ma‘arrî dichterisch verwendet, indem er die Morgen- und Abendröthe das Blut des ‘Alî und des Husejn nennt.⁶ Das Wunder des Sonnenstillstandes bei Gibhe‘ôn hat die muhammedanische Legende auf Muhammed übertragen; die im Untergang begriffene Sonne steht still, bis der Prophet die Einnahme einer feindlichen Stadt vollführt;⁷ jedoch in der Volkssage hat sich diese Legende nicht selten an die Person ‘Alî’s angeknüpft,⁸ oder sie lässt ihn mindestens am Vollzug des Wunders theilhaftig sein.⁹ Es ist bemerkenswerth, dass eine solche Sage sich auch geeignet erwiesen hat, Trümmer uralter Ueberlieferung in verkümmelter Form zu bewahren. Im Gebiete des heutigen Hilla in Mesopotamien bestand in alter Zeit ein „Tempel des Gottes Shamash“. In Islam erstand zwischen Hilla und Kerbelâ eine Sonnenmoschee (masġid al-shams) mit einer populären

1) Fragmenta hist. arab. p. 256, 13.

2) Muslim I, p. 51.

3) Ibn Chaldûn, Muġaddima p. 165.

4) vgl. J. G. von Hahn, Sagwissenschaftliche Studien p. 459.

5) Hasan al-‘Idwî, Commentar zur Burda I, p. 131.

6) Saġt al-zand I, p. 93 v. 5. 6. Die Morgenröthe wird auch mit dem „Drachenblut“ (dam al-achawejn) verglichen.

7) Muslim IV, p. 188.

8) Conder, Tent works in Palestine II, p. 11.

9) Muhammed lässt die untergehende Sonne stillstehen, bis ‘Alî sein Abendgebet beendigt, Disput. pro religione Mohammed. ed. van den Ham p. 243.

Legende, welche an diesem Orte das biblische Wunder des Sonnenstillstandes durch 'Alî sich wiederholen lässt.¹ In Nordafrika ist die Fabel von Bergspalten überaus verbreitet, alte Volksüberlieferungen über nationale Heroen, welche mächtig genug waren, um Berge zu spalten. Die Rolle dieser nationalen Heroen haben die Kabylen im Islam auf 'Alî gekleidet. Unweit von Hammâm Lîf ist zwischen dem Bû ķurnejn und dem Rşaş eine tiefe Bergspalte, die jetzt den Namen Darbat mtâ' Sîdnâ 'Alî führt. Von einer christlichen Armee eingeschlossen, hat 'Alî hier mit einem Schwertstreich auf wunderbare Weise einen Durchgang eröffnet.² So bieten denn auch 'alîdische Fabeln die muhammedanische Form für alte locale Heiligthümer, und damit sind sie innerhalb des Islam, der sie in ihrer ursprünglichen Gestalt mit Vernichtung bedrohte, so viel wie gerettet. Auf dem Abhange des von Westen her auf Aleppo blickenden Berges Ğaushan befand sich ehemals das Kloster Mârat Marûthâ mit Wohnungen für männliche und weibliche Eremiten. Zur Zeit des Jâķût³ waren die Spuren dieses von der christlichen Bevölkerung geweihten Ortes verschwunden; hingegen richteten die muhammedanischen Aleppiner an derselben Stelle einen heiligen Ort ihrer eigenen Religion ein, mit der Legende, dass man gesehen habe, wie Ğusejn, der Sohn des 'Alî, an dieser Stelle ein Gebet verrichtet habe.⁴ Auf dem Zuge, den die gefangenen Weiber und Anhänger Ğusejns von Kerbelâ nach dem Chalifensitze machen mussten, lässt die shî'itische Sage das Gebiet des Berges Ğaushan eine hervorragende Rolle spielen. Es befanden sich dort Kupferminen, die seit jener Zeit vollends versagen. Eine der Frauen des Ğusejn wurde nämlich auf dem Zuge vor diesem Berge von Geburtswehen überfallen, und als sie von den Minenarbeitern Brot und Wasser verlangte, wollten die lieblosen Leute ihre Bitte nicht erfüllen, vielmehr schmähten und lästerten sie dieselbe. Da sprach die Frau des Märtyrers einen Fluch aus gegen das grausame Volk und in Folge dieses Fluches bieten die Kupferminen des Ğaushan seit jener Zeit kein Erträgniss mehr.⁵

Die Umdeutung und Erhaltung alter Ueberlieferungen im Islam verleiht den einzelnen Gebieten dieser Religion eine individuelle Gestaltung. Das Lehrsystem der Theologen, der Katechismus, ist wohl überall dasselbe; das von Dabry de Thiersant herausgegebene System des Islam in China⁶ passt ganz gut für den Islam im Ğîĝâz —: aber das jenseits der

1) Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (Paris 1887) p. 614.

2) vgl. auch Kobelt l. c. p. 394.

3) In der Ausgabe Z. 6 ist ohne Zweifel ķâla [Abû] 'Abdallâh (d. h. der Verfasser selbst) zu lesen. A. 'A. A. ist die Kunja Jâķût's.

4) Jâķût II, p. 692.

5) *ibid.* p. 156.

6) *Le Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental* (Paris 1878) II. Bd.

systematischen Lehre sich offenbarende innere religiöse Leben des Volkes unterscheidet sich nach dem Maasse der Combination, welche das muhammedanische Element mit den vorgefundenen vormuhammedanischen Ueberlieferungen und Uebungen eingeht. Ebenso wie auf dem Gebiete der Rechtsgewohnheiten neben dem von den Theologen fein ersonnenen System von theoretischen Gesetzen in jedem Lande das 'Urf, die 'Âda, herrschend fortbesteht, so verbleiben auch die vormuhammedanischen provinziellen Eigenthümlichkeiten des religiösen Lebens neben dem überall in gleicher Form gelehrteten Katechismus des Islam herrschende Elemente in der Religion des Volkes, in welcher sie in muhammedanisch gestalteter Umbildung fortbestehen. Der volksthümliche Heiligencultus bot die Form der unwillkürlichen Aneignung vorislamischer Momente für das religiöse Leben im Islam.

Die Betrachtung der Erscheinungsformen des Islam in Indien¹ bietet hierfür die unzweideutigsten Beispiele. Auch die socialen Institutionen der Muhammedaner sind auf diesem Gebiete von den ererbten Ueberlieferungen der Bevölkerung stark beeinflusst. Hat doch hier die dem Geiste des Islam schroff widersprechende Scheu vor der Wiederverheirathung der Wittwen Eingang in die Anschauung der muhammedanischen Gesellschaft gefunden, und hat doch vor einigen Jahren erst eine sociale Agitation Platz greifen müssen, um gegen diese Anschauung anzukämpfen, welche nicht verfehlt hatte, im indischen Islam tiefe Wurzel zu schlagen.² In Indien hat der Islam eine völlig einheimische, nationale Gestaltung angenommen. Es bieten sich wohl auch Beispiele einer wirklichen Reaction des muhammedanischen Bewusstseins gegen das einheimische Heidenthum dar, indem Götter zu Teufeln und Dämonen degradirt werden,³ aber auch diese Beispiele legen Zeugniß ab von dem Bedürfniss des Volkes, die einheimischen traditionellen Religionsbegriffe zu verarbeiten. Diese Verarbeitung bietet in einer grossen Reihe von Beispielen eben Beweise für die muhammedanische Assimilirung fremden Religionsmaterials. Daraus entstehen gemeinsame Heiligthümer der Heiden und Muhammedaner, jene beten an demselben Schreine einen arischen Gott an, an welchem diese dem Heiligen

1) Ueber die hierher gehörigen Verhältnisse im indischen Archipel ist von holländischen Gelehrten reichliches Material gesammelt worden, welches mir jedoch bei Abfassung dieser Abhandlung nur zum geringen Theile zur Verfügung steht. Vgl. ausser den in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte II, p. 398 angeführten Quellen Snouck Hurgronje, *De beteekenis van den Islam voor zijne belijders in Oost-Indië* (Leiden 1883) p. 15 ff. und die Beiträge von J. L. van der Toorn in *Bijdr. TLVkunde v. Ned. Indië V. Serie, V. Th.*, p. 90 ff.

2) Vgl. weiteres in Garcin de Tassy's Bericht über die Hindustanienstudien i. J. 1876 p. 84 ff.

3) Herklots, *Kânûn al-Islâm* p. 179 ff.

des Islam huldigen. Auf einer bei Sakkar im Indusflusse gebildeten Insel befindet sich ein von schlanken Palmen umfächelter Tempel. Derselbe wird von Hindus und Muhammedanern zugleich besucht, diese verehren dort den Propheten Chiḍr, während die Hindus den Tschandapir anbeten.¹ Aus Garcin de Tassy's hierauf bezügliche Abhandlung² kann man ersehen, mit welcher staunenswerthen Regelmässigkeit indische Deota's zu muhammedanischen Pîr's (= Walî) werden, wie die Pietät der muhammedanischen Bevölkerung unbewusst Gestalten zugewendet wird, die ursprünglich nicht muhammedanisch sind, und wie diese religiöse Pietät in Formen zum Ausdruck kommt, in Festen fixirt ist, in denen das muhammedanische Element nur ein äusserliches Moment bildet, unter welchem aber heidnische Traditionen fortleben. Auch auf diesem Gebiete hat sich die 'alidische Legende als bequemer Träger der nichtmuhammedanischen Gedanken und Uebungen bewährt. Das indische Durga-fest am 10. Tage des Monats Katik wurde bei den Hindu-muslimen zum Erinnerungsfest an den Martertod des Ḥusejn; statt der Durgastatue wird mit Beibehaltung der heidnischen Ceremonien der Sarg des Ḥusejn in den Strom geworfen. So wurde das heidnische Fest zu einem Trauerfest mit muhammedanischer Bedeutung.

Vornehmlich sind es örtlich fixirte Uebungen, welche sich als die festesten Stützen für die Aufrechterhaltung alter Traditionen bewähren. Hier ist der Tempel eines Gottes, zu welchem man Jahrhunderte lang in den Nöthen des Lebens wallte, um anzubeten und Hülfe zu erlangen. Die Tradition des Volkes vergisst die Hülfe nicht, die es an jenen Orten zu erflehen und zu erlangen glaubte. Der Tempel wird zum Heiligengrab, der Gott wird zum Walî. Syrien und Palästina bieten auch nach dieser Richtung sehr bemerkenswerthe Beispiele. Hier gilt eine Bemerkung Renan's: „dass die Menschheit von ihren Anfängen an immer an denselben Orten gebetet hat“.³ Auch einsichtige Muhammedaner verschliessen sich dieser Betrachtung nicht. Jâkût erwähnt ein Nebodorf (Kefr Nebû) mit der Bemerkung, dass dort eine Kubba befindlich ist, welche in früheren Zeiten ein einem Götzen geweihter Tempel war.⁴ Ein aufmerksamer Beobachter des religiösen Lebens in Syrien schildert in folgenden Worten den Eindruck, den diese Erscheinung in den Gebirgen Syriens auf ihn macht. „Nach dem Frühstücke gingen wir gen Safita. Siehst du jene schneeweisse Kuppel auf dem Gipfel der Anhöhe und eine andere auf dem benachbarten

1) Münchener Allgem. Zeit. 1888 nr. 139, Beil. col. 2019^a.

2) Mémoires sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (Paris 1869) p. 7.

3) Mission de Phénicie p. 221.

4) Jâkût IV, p. 291.

Hügel im Schatten einer riesigen Eiche, und noch eine und wieder eine? Man nennt dieselben Zijârat oder Walî. Eine jede birgt die Gräber eines oder mehrerer Nuşejriheiliger. Das arme Weib pilgert zu den Gräbern, zündet Lampen an und thut Gelübde zu Ehren der Heiligen, deren Gräber man hier befindlich glaubt. Drückt sie das Elend des Lebens, so treten sie in die kleine Halle unter der weissen Kuppel und rufen: O Ġáfar al-Ṭajjâr höre uns! O Schejch Ḥasan höre uns! Ebenso besuchte die Kanaaniterin des Alterthums die Heiligthümer auf den hohen Hügeln und unter den schattigen Bäumen vor vielen Tausend Jahren, und diese Nuşejriter hält man für die Abkömmlinge der Kanaaniter.¹ So bewahrt das Grab des Walî Schejch Hilâl, d. i. „Neumond“, in Dejr al-Mukarram, unweit von Damaskus, das Andenken an einen Mondgott, den das muhammedanische Volk in einen Walî verwandelt hat.² So ist das Grab des Schejch Ma'shûk (der Geliebte) bei Tyrus, wie schon Movers und Ritter erkannt haben und Renan in seiner *Mission de Phénicie* noch näher ausgeführt hat, der letzte Rest des phönikischen Adonis-Dido-mythus.³ Und der heilige Abû-l-nadâ (Vater des Thaues), dessen Schrein von seidenen Tüchern umhüllt auf einem gleichnamigen Tell in Ġólân zu sehen ist, kann wohl auch nur als Residuum des alten Cultus verstanden werden. „Die Bevölkerung blickt — so erzählt Schumacher — dankbar zu den Höhen des Tell hinauf, der ihr, wie sie glauben, den fruchtbaren Thau liefert“.⁴ Auf diese Weise sind auch Gräber von biblischen Propheten entstanden, die Gräber derselben Propheten auf verschiedenen Gebieten; man benöthigte neuer Träger für die verlorenen Mächte des Alterthums, man verwendete dazu Namen, wenn sie auch im Religionsbewusstsein wenig Bedeutung hatten, wie z. B. Châm, Lamech, Seth u. s. w. Zuweilen wurden neue Propheten erdichtet,⁵ in deren Namen sich hin und wieder Anklänge an die alte heidnische Nomenclatur erkennen lassen, wie dies z. B. von Ganneau⁶ mit Bezug auf den Nabî Şadîk oder Şiddîk der muhammedanischen Legende in Syrien, ferner den alljährlich im Sha'bân-monat besuchten heiligen Berg Şiddîk (zwischen Tyrus und Sidon), wo sich das Grab des gleichnamigen Heiligen findet, vermuthet wird. Wir

1) Rev. Jessup, *The women of the Arabs* (London 1874) p. 268.

2) Palmer, *Notes of a tour in the Libanon Quart. Statem.* 1871 p. 107.

3) vgl. Jules Soury, *Études historiques sur les religions, les arts et la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce* (Paris 1877) p. 132.

4) Beschreibung des Dschólân, ZDPV. IX, p. 351 f.

5) Beispielsweise der Nabî Zer oder Sé'ir, dessen Legende mit den Dolmen von 'Adlûn verknüpft ist. Van der Velde, *Reisen durch Syrien und Palästina in den Jahren 1851—52* I, p. 155.

6) *Revue archéologique* 1877 p. 29 ff.

sehen hier die Bâmôth des Heidenthums sich in muhammedanische Muḳâm's, heilige Orte, verwandeln und die an die ersteren sich knüpfenden Vorstellungen in rudimentärer Form erhalten. Die Muḳâm's der Muhammedaner haben Conder¹ und Ganneau² von dem hier soeben hervorgehobenen Gesichtspunkt aus der Prüfung unterzogen und in diesem Zusammenhange einer ganzen Reihe von Heiligennamen, welche in jenen Gebieten vereinzelt vorkommen, ihren Platz in der Entwicklungsgeschichte religiöser Vorstellungen angewiesen. Man ersieht zugleich, wie ergiebig an Aufschlüssen und Materialien für die in diesem Abschnitt in Betrachtung gezogene religionsgeschichtliche Erscheinung die in Palästina und den angrenzenden Gebieten herrschenden volkstümlichen Anschauungen sind. Trotz mancher Uebertreibungen in den Details haben auf diesem Felde die durch die Mitarbeiter des Palestine Exploration Fund angeregten und vollzogenen Untersuchungen vielfache Aufklärung gefördert, und es wäre zu wünschen, dass auch die muhammedanische Volksreligion anderer Gebiete, ebenso wie dies mit Bezug auf Indien und Palästina geschehen ist, auf ihren Zusammenhang mit der vormuhammedanischen Religionsüberlieferung schärfer beobachtet würde.

3.

Zu den lehrreichsten Gebieten gehört in dieser Hinsicht der volkstümliche Islam in Aegypten, in welchem viele Elemente alter Ueberlieferungen in sehr lebendiger Form und Ausprägung erhalten erscheinen. Dies ist um so bemerkenswerther, als die alten Vorstellungen auf diesem Gebiete — sowie ja auch in Palästina — erst durch das Medium des Christenthums hindurchzugehen hatten, ehe sie ihre Combination mit dem Islam eingingen. Wie zähe sich solche Elemente aus der Urzeit besonders in Aegypten zu erhalten und mit welcher Freiheit sie sich in die neue Zeit hineinzuloben im Stande waren, beweist unter anderen auch die Thatsache, dass Spuren altägyptischer Legenden noch in den modernen arabischen Volkserzählungen nachgewiesen werden konnten.³ Der Volksaberglaube erwies sich auch in

1) The Moslem Mukams, Quart. Statem. 1877 p. 101.

2) The Arabs in Palestine *ibid.* 1875 p. 209 über die Schichtung der Bevölkerungselemente Palästinas.

3) Loret, Légendes égyptiennes im Bull. de l'Inst. égypt. II. Serie nr. 4 (1883) p. 100—105. Gabriel Charmes hat solche, freilich in sehr verkrüppelter Form erhaltene altägyptische Elemente und Motive in Spitta's Contes arabes modernes nachzuweisen versucht (Journ. des débats vom 9. Mai 1883); bereits Sp. selbst hatte auf solche Rudimente aufmerksam gemacht. In neuester Zeit hat Le Page Renouf in einem lehrreichen Aufsätze, Parallels in Folklore (Proc. of Soc. Bibl. Archaeology 1889 p. 177—189) diese Untersuchungen wieder aufgenommen und mit neuen Beobachtungen bereichert.

diesem Bereiche seiner Weltherrschaft als bewährter Depositär der Ueberreste des Heidenthums; die Theologen fühlen sich häufig veranlasst, vor solchen auf altägyptischen Glauben zurückgehenden Volksanschauungen und den aus denselben stammenden Gebräuchen zu warnen. Aus dem VII. Jahrhundert besitzen wir die Nachricht über einen für muhammedanische Kreise ganz sonderbarn Volksglauben jener Zeit.¹ Wenn die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, so gehe man nach Gize zur Sphinx, bereite Weihrauch aus dornigen Pflanzen,² stelle sich vor das Antlitz des „Vaters des Schreckens“ (Abû-l-hûl, so nennt man die Sphinx), spreche dreiunddreissigmal eine gewisse überlieferte Formel und sage hernach: O Abû-l-hûl! thue dies oder jenes! Wenn man dies Verfahren einhält, so wird der geäusserte Wunsch sicher in Erfüllung gehen.³ Auch andere bei den Kopten übliche abergläubische Sitten werden als in der Zeit des Eintritts der Sonne in das Zeichen des Widders von den ägyptischen Muhammedanern geübte Gebräuche erwähnt. Ein Schriftsteller des VIII. Jahrhunderts missbilligt die Sitte, dass man an jenem Tage in grossen Massen auszieht, um gewisse Arten wohlriechender Kräuter⁴ zu sammeln; während des Abschneidens werden bestimmte Formeln in fremder Sprache gesprochen, die Kräuter werden dann in buntbemalten Kästchen als besonders segensbringend aufbewahrt.⁵

Man hat auch in neuester Zeit nicht unterlassen, den heidnischen Rudimenten im ägyptischen Islam einige Aufmerksamkeit zuzuwenden,⁶ nachdem manches Augenfällige auch früher in solchem Zusammenhange charakterisirt worden war.⁷ Besonders sind es zwei an muhammedanisches Leben geknüpfte Gebräuche, welche man in dieser Gruppe von „Ueberlebseln“ zu erwähnen pflegt, und wenn es auch unberechtigt wäre, darüber mit dem Anspruch auf Gewissheit urtheilen zu wollen, so darf man mindestens aus dem Umstande, dass im Islam selbst kein genügender Anhaltspunkt für diese vereinzelt Sitten zu finden ist, dieselben mit einiger Wahrscheinlichkeit als Beispiele für die Erscheinung anführen, mit deren Betrachtung wir im gegenwärtigen Abschnitte beschäftigt sind.

1) Kûṭb al-dîn al-Ḳaṣṭallânî (st. 686), Professor des Dâr al-ḥadîth al-Kâmilijja (vgl. oben p. 187) in Kairo, eifert gegen diesen Volksaberglauben.

2) Es werden besonders shakâ' und bâḍâward empfohlen, Löw, Aramäische Pflanzennamen p. 195. 196.

3) Fawât al-wafajât II, p. 181.

4) Dieselben werden mit dem Namen karkîsh bezeichnet, und als eine Gattung von bâbûnâg (s. Löw, ibid. p. 326) erklärt.

5) Muḥammed al-'Abdarî, Al-madchal I, p. 233 unten.

6) Ueber Reste von altem Baumcultus in Aegypten vgl. Maspero, Revue de l'hist. des rel. XIX, p. 5.

7) vgl. Kremer, Aegypten I, p. 73 ff. Lüttke, Aegyptens neue Zeit II, p. 327 ff.

Auf einen mit dem ägyptischen Mahmal verbundenen Gebrauch (das Mitnehmen einer Schaar von Katzen nach Mekka durch den hierfür bestellten „Katzenvater“) hat man bereits sehr oft hingewiesen. Gentz hat die Amtshandlung des „Katzenvaters“ in Ebers' Aegypten in Bild u. Wort (I, p. 103) bildlich veranschaulicht; der Text bietet folgende Erklärung dieser Sitte: „Dieser wunderliche Gebrauch ward vielleicht eingeführt in der Erinnerung an die Katzen, die man bei den Wallfahrten gen Osten mit nach Bubastis zu nehmen pflegte“. Während man in dem angeführten Beispiele die Rudimente des Cultus der alten Aegypter in ihrem letzten Umwandlungsstadium in Gestalt eines burlesken Momentes vorfindet, hätten sich Spuren der Panegyris von Bubastis in deutlicherer Ausprägung erhalten. Ein für den ägyptischen Islam besonders charakteristisches Wallfahrtsfest, welches auf diesem Gebiete fast dieselbe provinzielle Wichtigkeit besitzt, wie das allgemeine Ḥagǧ des Islam, ist schwerlich neu und ohne Zusammenhang mit den alten Gewohnheiten des Landes entstanden. Die historischen Mittelglieder sind allerdings nicht nachgewiesen, durch welcheman die traditionelle Verbindung der volksthümlichen muhammedanischen Ṭanta-wallfahrt mit der altägyptischen, aus Herodotos bekannten Bubastis-fahrt herstellen könnte. Aber es darf schon auf Grund mancher bei derselben zur Geltung kommenden, keineswegs im Islam wurzelnden Momente als nicht unwahrscheinlich angenommen werden, dass die im Delta¹ üblichen muhammedanischen Wallfahrten die letzten Erben jener altägyptischen religiösen Uebungen sind. Ein hochberühmtes Heiligengrab hätte in diesem Falle in den späteren Jahrhunderten den Resten der altägyptischen heiligen Fahrten in Ṭanta einen örtlichen Anhalt gesichert und die alten Gebräuche vor spurlosem Untergang bewahrt. Unter den drei jährlichen Festen, welche hier gefeiert werden, ist das zur Zeit des Solstitiums übliche Mōlid das hervorragendste Fest zu Ehren des in Ṭanta begrabenen heiligen Aḥmed al-Bedawî.² Dieser Heilige ist neben dem heiligen Ibrāhîm al-Dasûkî die hervorragendste Gestalt in dem Pantheon des muhammedanischen Aegypters. Vor anderthalb Jahrhunderten konnte man dem

1) Seit älteren Zeiten besteht im Delta noch ein anderer wichtiger Wallfahrtsort bei Damiette, nämlich Shaṭâ (Ibn Baṭûṭa I, p. 64). Das jährliche Mōlid daselbst gilt einem Heiligen, dem man den Namen des Ortes verliehen hat: Schejch Shaṭâ (Alî Mubârak XI, p. 54). Jākût kennt diesen Charakter des Ortes nicht, wohl aber dessen industrielle Bedeutung (vgl. auch Al-Ṭabarî III, p. 1417, Ibn al-Fakîh p. 252, 8 al-thijâb al-dabîkijja wal-shaṭawijja). Aus dem Delta hat man Zeug nach Arabien eingeführt; im alten Ḥadîth wird das (nach einem Orte bei Faramâ) Kaṣî genannte Zeug unter den verbotenen Kleidungsstoffen angeführt, Al-Muwaṭṭa' I, p. 151.

2) Von Aegypten aus scheint die Bedawî-verehrung sich auch nach dem Norden verbreitet zu haben; wir finden zâwijat al-Schejch al-Bedawî, sâkijjat al-Sch. al-B. in Gaza, ZDPV. XI, p. 152. 158.

Volk in Aegypten den Glauben einflössen, dass der Weltuntergang unausbleiblich am Freitag den 24. Dû-l-ḥiġġa 1147 eintreffen werde. Alle Welt sah diesem Ereignisse mit Bangen entgegen und als der gefürchtete Tag vorüberging wie jeder andere, da sagten die 'Ulemâ', dass sich Gott im letzten Augenblick durch die Fürbitten der Landespatrone zu einer Fristerstreckung herbeigelassen habe.¹ Unter diesen Landesheiligen nimmt Aḥmed die hervorragendste Stelle im Volksbewusstsein ein. So wie man in Syrien „beim Leben unseres Herrn Jahjâ“ schwört, so ist der in Aegypten gewöhnliche Schwur neben „wahajât sîdnâ Ḥ'sên“ dieser: „wahajât sîdnâ Aḥmed“. Der unwissende Mensch wendet sich nach Beendigung des regelmässigen Gebetes nach der Richtung des Grabes des heiligen Aḥmed und betet zu ihm, wie zu einem andern Gott um Erfüllung seiner speciellen Wünsche.² In der Ḥusejnmoschee in Kairo ist eine Säule (in der Nähe des Minbar) nach diesem Heiligen benannt ('amûd al-sejjid al-Bedawî); man glaubt, dass der Heilige bei seinen häufigen Besuchen dieser Moschee vor jener Säule zu stehen pflegt. Darum wird sie vom Volke als besonders heilig verehrt und man bedeckt dieselbe mit Küssen, betet und recitirt die Fâtîḥa vor derselben. Al-Bedawî, den das muhammedanische Volk als die schützende Gewalt des Landes betrachtet — walî Allâh wa-ġejth ḥâdâ-l-kaṭr³ —, wurde im XII. Jahrhundert in Nordafrika geboren; die Nachrichten über seinen Geburtsort schwanken zwischen Fes und Tunis. Nachdem er das Ḥaġġ vollzogen hatte, liess er sich in Ṭanta nieder, wo er bald als Wunderthäter Gegenstand allgemeiner Verehrung wurde. Ausser seinen übernatürlichen Geistesgaben rühmt man auch die riesige körperliche Kraft des Heiligen. Von weit und breit pilgerten die Menschen zu ihm; es war ihm gelungen, die in seiner nordafrikanischen Heimat eingebürgerte Menschenverehrung in der Fremde für sich selbst zu erringen. Sein gelehrter Zeitgenosse, der in Andalusien heimische Abû Ḥajjân (st. 745) hat als Augenzeuge die Art der Verehrung beschreiben können, die diesem Heiligen von Klein und Gross zu Theil wurde. „Der Emir Nâṣir al-dîn al-Ġenkî — so erzählt Abû Ḥajjân — nöthigte mich an einem Freitag, mit ihm den Scheich Aḥmed in der Gegend von Ṭanta zu besuchen. Es erschien vor uns ein schlanker Mann in feinen Tuchkleidern, auf seinem Haupte ein hoher wollener Turban. Die Leute kamen in grossen Schaaren an ihn heran. Der eine rief: O mein Herr, deinem Schutz empfehle ich mein Kleinvieh;

1) Al-Ġâbartî, Merveilles biographiques II, p. 12.

2) Al-Sharbîmî, Hazz al-ḥuḥûf p. 111.

3) So wird er z. B. gelegentlich der Beschreibung der Pilgerfahrt des ottomanischen Commissärs Ġâzî Muhtâr Bâshâ genannt im Journal Al-i'lâm bi-'ulûm al-islâm (Kairo, Jahrg. 1304 nr. 154, c. 3).

andere riefen: Deinem Schutze empfehle ich meine Kinder, der andere empfahl ihm seine Saaten u. s. w. Mittlerweile war die Zeit für das Şalât angerückt. Wir gingen allesammt nach der Moschee. Der Prediger sprach die Chutba und es sollte nun an die Liturgie geschritten werden. Da sahen wir, wie der Heilige, während die Gemeinde im Gebet begriffen war, vor allen Menschen ohne Scham die unschicklichsten Dinge beging¹. Der Heilige, von dem man sich solches bieten liess, wurde nach seinem Tode Gegenstand des überschwänglichsten Wunderglaubens. Ein Muhammedaner, Namens Sâlim, gerieth in fränkische Gefangenschaft. Der Franke drohte dem gefangenen Muslim, der in seinen Nöthen stets den heiligen Aḥmed anrief, mit grausamer Marterstrafe, sobald er nochmals den Heiligen anrufen würde. Um zu verhindern, dass die Anrufung des Aḥmed seinem Gefangenen die Freiheit verschaffen könne, sperrte er diesen in einen Kasten und der grösseren Sicherheit wegen benutzte er des Nachts den Deckel des Kastens als Ruheort. In seiner Bedrängniss ächzte der Muslim: „O Heiliger, o Aḥmed! befreie mich aus der Gefangenschaft des grausamen Christen!“ Kaum hatte er seinen Hülfesruf beendet, da flog der Kasten mit-sammt dem auf demselben liegenden Franken in die Luft; des Morgens aber öffneten denselben unbekannte Hände und befreiten den Gefangenen vor den Augen seines Bedrängers. Sie befanden sich in Kairuwân, der guten muhammedanischen Stadt. Der Christ nahm nicht nur freiwillig den Islam an, sondern pilgerte alsbald nach Ṭanta zum Grabe Aḥmeds. — Das Antlitz des Heiligen war stets verschleiert; plötzlicher Tod hätte jeden ereilt, der dem Heiligen ins Angesicht zu sehen gewagt hätte. Ein gewisser ‘Abd al-Maġîd, auf dessen unaufhörliches Andrängen der Heilige, nachdem er ihn auf die Gefahr aufmerksam gemacht hatte, seinen Schleier lüftete, sank mit dem Augenblicke, da er des Antlitzes ansichtig wurde, leblos zusammen.² Solche Legenden webte man um die Person Al-Bedawî’s. Die in neuerer Zeit zierlich umgestaltete Grabesmoschee des heiligen Aḥmed ist es, wohin das muhammedanische Volk Aegyptens und der Nachbarländer zur Feier eines achttägigen, mit der Abhaltung eines Jahrmarktes verbundenen Mōlid in grossen Massen pilgert. Kranke und Unglückliche erwarten am Grabe des Wunderthäters Heilung und Trost. Aber man rühmt von diesem Heiligthume noch eine besondere Wirkung, welche unter den muhammedanischen Heiligengräbern im allgemeinen (vgl. oben p. 310), und auch unter denen

1) Abû-l-Mahâsin, Al-manhal al-şâfî II, fol. 308^a.

2) Al-Biķâî I, fol. 22 ff. Diese Eigenschaft wird von den Muhammedanern al-hejba, die Furchterlichkeit, genannt; sie wird auch in der Legende des Abû Jazîd al-Biştâmî von diesem Walî gerühmt und in den Kategorien der Wundergaben der Heiligen bei Al-Munâwî (vgl. oben p. 294) als nr. 18 angeführt.

Aegyptens,¹ nicht ausschliesslich Privilegium des heiligen Ortes in Tanta ist: die Gewährung des Kindersegens für unfruchtbare Frauen, welche es nicht versäumen, sich der Zijära anzuschliessen. Reisende, welche dem grossen Pilgerfeste in Tanta persönlich anwohnten, bemerken, wie treulich in der Rolle der dem Pilgerzug sich anschliessenden Frauen die Beschreibung wiederzuerkennen ist, welche Herodotos II, c. 6 von den nach Bubastis fahrenden Frauen bietet.² Aber auch wirkliche Reste heidnischer Culte finden sich am Grabe des Heiligen und haben sich in den unzüchtigen, durch den Volksaberglauben geheiligten Gewohnheiten erhalten, deren Verbindung mit dem Religionswesen und den Derwischen³ an unzüchtige Religionsgebräuche des Heidenthums erinnert, von welchen die letzten Ueberreste sich hier in Tanta erhalten haben.⁴ Die Gebräuche von Tanta sind auch im übrigen mit heidnischen Elementen durchwoben. Unter diesen letzteren ist wohl das merkwürdigste jener abergläubische Gebrauch, dass das Volk sich herandrängt, um einem durch die Shinnâwijja-derwische an den heiligen Grabesort gebrachten Esel wetteifernd die Haare auszurupfen; dieselben werden dann zeitlebens als Amulet aufbewahrt.⁵ Die ägyptische Anschauung über das typhonische Thier⁶ hat in dieser muhammedanischen Volkssitte ihre letzte Zufluchtsstätte gefunden.

Der Islam hat es nicht versäumt, gegen die mit der Tauṭa-wallfahrt zusammenhängenden Gewohnheiten in die Schranken zu treten. Ein andalusischer Reisender sah sich bei seinem Besuche in Tanta zu folgender Bemerkung über das Leben und Treiben daselbst veranlasst:

1) Das Grab des Schejch Schachûn, dem im Achmîm-thale in Oberägypten eine wunderthätige Quelle geweiht ist. Die Beschreibung des merkwürdigen, mit einem jährlichen Môlid verbundenen Cultus dieses Heiligen hat Maspero geliefert, der in den religiösen Gebräuchen an diesem heiligen Orte Reste des im Alterthum in demselben Thale geübten ägyptischen Cultus nachgewiesen hat (Steinkreise u. a. m.). *Rapports à l'Inst. égypt. sur les fouilles et travaux exécutés en Égypte pendant l'hiver de 1885—86* (Bull. de l'Inst. égypt. II. Serie nr. 7, 1886) p. 221.

2) vgl. Ebers, *Das Alte in Kairo und in der arabischen Cultur seiner Bewohner*, Schottländer's Deutsche Bücherei, Heft XXIX, p. 26.

3) Zu vgl. sind ähnliche Anschauungen in diesem Kreise bei Leo Africanus, *Descriptio Africae* (ed. Antwerpen) p. 135^a, Schultz, *Leitungen des Höchsten* (Halle 1774) IV, p. 296, Radziwill, *Peregrinatio Hyerosolymitana* (1753) p. 129, Chenier, *Gesch. und Staatsverf. der Königr. Marokko u. Fetz* p. 98.

4) Diese Dinge sind schon öfters erzählt worden, niemals ausführlicher und mit grösserem Cynismus als in dem gehässigen Buche von F. L. Billard: *Les moeurs et le gouvernement de l'Égypte mis à nu devant la civilisation moderne* (Milane 1867) p. 85—166.

5) vgl. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* p. 514.

6) Pleyte, *La religion des Préisraëlites* (Leiden 1865) p. 151, Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites* p. 419.

„Die Menschen haben neue Dinge eingeführt: übe diese Dinge nicht — ich gebe dir den ehrlichen Rath —

„Denn eine löbliche Versammlung ist nur eine solche zu nennen, welche von den frommen Altvordern überkommen ist“.¹

So dachte der fromme Ausländer über die heiligen Handlungen in Ṭanta; sie waren ihm von seinem Standpunkte aus als Bid‘a verwerflich. Aber auch die einheimischen Frommen kämpften gegen diese Pilgerfeste, obwohl sie ja im allgemeinen die Heiligenverehrung selbst nicht missbilligten. Im Jahre 852 veranlassten die ‘Ulamâ’ und frommen Staatsmänner den Sultan Al-malik al-zâhir Ğakmağ die Ṭanta-wallfahrt von regierungswegen zu untersagen; unsere Quelle unterlässt es nicht, hinzuzufügen, dass diese Maassregel keinen Erfolg hatte und dass sich das Volk seine alten Sitten nicht nehmen liess.² Zu jener Zeit waren die Theologen nicht eines Sinnes in der Verurtheilung des Bedawî-cultus. Wir erfahren, dass der Schejch Jahjâ al-Munâwî sich dem Sultan eifrig widersetzte, als dieser von ihm die Mitunterfertigung des Feṭwâ der Theologen verlangte; er vertrat die Ansicht, dass es genüge, das religiös Verwerfliche, was sich an die Wallfahrt ansetzte, zu untersagen, diese selbst müsse man dem Volke lassen. Das Unglück, das viele von den Unterfertigern jenes Feṭwâ betroffen haben soll, konnte man späterhin leicht als göttliche Strafe für jene Kühnheit betrachten, mit der sich diese Theologen der Verehrung des heiligen Bedawî widersetzten. Man war leicht dabei, auf dieselben hinterher den traditionellen Ausspruch anzuwenden: Wer mir einen meiner Heiligen beleidigt, gegen den habe ich den Krieg erklärt. Und wer könnte gegen Gott und seinen Propheten ungestraft den Krieg wagen!³ Diese Einschüchterung scheint sich bis in die neueste Zeit hinein wirksam erwiesen zu haben. Der Verfasser der neuesten muhammedanischen Monographie Aegyptens, ein in der europäischen Cultur und Literatur heimischer ägyptischer Staatsmann, geht in seiner Beschreibung Ṭanta’s, in welcher er die Geschichte des dortigen Heiligthums umständlich erzählt und auch auf die Manâğib des heiligen Aḥmed gebührende Rücksicht nimmt, der Erwähnung des bei den Mawâlid getriebenen Unwesens geradezu aus dem Wege, augenscheinlich um nicht zu einigen kritischen Bemerkungen über dasselbe veranlasst zu sein.⁴

1) Al-Mağğarî I, p. 795.

2) Al-‘Aufî, Ibtigâ’ al-ğurba fol. 152^a.

3) Iḥasan al-‘Adawî, Al-nafağât al-Shâğdilijja (Kairo 1297) II, p. 111 — 113.

4) ‘Alî Bâshâ Mubâarak, Al-chiğatğ al-ğadîda XII, p. 46 ff. Gelegentlich sei auch eine neuere Monographie über Aḥmed al-Bedawî erwähnt: ‘Abd al-Şamad, Al-ğawâğhir al-sanijja wal-karâmât al-Aḥmadijja (lith. Kairo). In derselben werden die oppositionellen Versuche weitläufig erwähnt (p. 52. 81); unter anderen ist auch von einem im Ṭanta’schen Heiligthume eingemauerten schwarzen Stein die Rede,

Auch vom alten Schlangencultus hat sich eine Spur in der Heiligenverehrung der muhammedanischen Aegypter¹ gezeigt. Zu allererst bei Paul Lucas, der im Jahre 1699 im Auftrage des Königs von Frankreich eine Orientreise unternahm, finden wir die Nachricht, dass das muhammedanische Volk in Ober-Aegypten eine wunderthätige Schlange verehrt; im Jahre 1745 bestätigte ein anderer französischer Reisender, Granger, diese Nachricht von der wunderthätigen Schlange, welche ihre Wunder unter Leitung eines Schejchs vollführt. Sieben Jahre nach Granger besuchte Richard Pococke die Heimath der heiligen Schlange, das Dorf Rajejne, in der Nähe von Girge, wo in einer Moschee, welche das Grab eines Heiligen „Heredy“ in sich schliesst, dem das Volk grosse Ehren erwies, eine als heilwirkend betrachtete Schlange bewacht wird, von welcher man glaubt, dass dieselbe „seit den Zeiten des Mahomet beständig da wäre“. Das Volk bringt dem heiligen Thiere Opfer dar, Pococke sah viel Blut und Eingeweide vor der Thür liegen. „Man erzählt — so schliesst der Reisende seinen ausführlichen Bericht — solche lächerliche Historien, dass es nicht werth sein würde, dieselben zu wiederholen, wenn sie nicht einen Beweis der Abgötterei in diesen Gegenden gäben, da doch die mahomedanische Religion so wenig abgöttisch in anderen Dingen zu sein scheint. Die Schlange soll die Kraft haben, alle Krankheiten derjenigen zu heilen, welche entweder zu ihr gehen oder zu sich bringen lassen“.² Das muhammedanische Volk hat an dieser Stelle die Tradition der *ἱεροὶ ὄφεις* des alten Theben in rudimentärer Form aufbewahrt; die Wirkungen des göttlichen Thieres wurden an das Grab eines muhammedanischen Heiligen geknüpft, welcher zum Träger jenes Cultus wurde. Die Verehrung des Grabes des Schejch Harîdî, „der seine Wunder mit Hülfe einer alle Krankheiten heilenden Schlange vollführte“, hat sich bis in die neueste Zeit erhalten.³ Alljährlich an den Donnerstagen des Monats Abib — so berichtet ‘Alî Bâshâ — ist dort grosser Volksandrang; man schlachtet Weihopfer für den Heiligen, den man für einen frommen Ğinn (min şâlihî al-ġinn) hält.⁴

auf welchem das Volk zwei Fussspuren des Propheten erkennen will; die Regierung versuchte erfolglos, diesen Stein zu entfernen (p. 96).

1) Zu erwähnen ist auch das von Schlangen bewachte Grab des Schejch Rifâî in Nordarabien, worüber in Lady Anne Blunt, *Voyage en Arabie trad. par M. Delorme* (Paris 1882) p. 348 ein eingehender Bericht zu finden ist.

2) Richard Pococke's Beschreibung des Morgenlandes (deutsche Uebersetzung von Mosheim, 2. Aufl.) Erlangen 1771, I, p. 187 ff.

3) *L'Univers. Égypte moderne* (Paris 1848) p. 159. Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka I*, p. 49. Prokesch-Osten, *Nilfahrt* (Leipzig 1874) p. 314.

4) *Al-chiṭat al-ġadîda XI*, p. 82. Die Schlange wird in diesem Berichte nicht erwähnt.

4.

Für den nach Ländern und Nationen verschiedenartigen Charakter des volksthümlichen Islam bietet die ganz eigenthümliche Gestaltung der muhammedanischen Religion innerhalb der nordafrikanischen Völker ein sehr geeignetes Beobachtungsmaterial. Der zähe Freiheitssinn der berberischen Bevölkerung, ihr energischer Widerstand gegen die ihr aufgedrängte fremde Religion hat auch nach dem Siege des Islam die alten Ueberlieferungen der Berberstämme einen kräftigen Einfluss auf die Gestaltung des neu Angeeigneten zur Geltung bringen lassen.¹ Im berberischen Heiligencultus, welcher vielfach die Reste alten Heidenthums verhüllt, sind die Elemente des letztern sehr häufig in völlig unverkennbarer Weise herrschend geblieben. Diese Erscheinung kann nicht befremden, wenn wir in Betracht ziehen, wie lange sich in jenen Gebieten unvermitteltes Heidenthum inmitten des herrschenden Islam erhalten hat. Al-Bekrî (st. 487) berichtet, dass zu seiner Zeit die berberischen Stämme römischen Denkmälern Opfer darbringen, bei denselben für die Heilung von Kranken Gebete verrichten und ihnen das Gedeihen ihrer Güter danken.² Alte, völlig dem Heidenthume angehörige Festgebräuche werden zur Zeit des Leo Africanus (XV. Jhd. Chr.) ohne jede Umdeutung geübt.³ Noch in moderner Zeit wird das merkwürdige römische Grabmal Endsched es-Sufet auf einer Anhöhe bei Tripolis von den umwohnenden Stämmen mit einer Art heiliger Scheu und Verehrung umgeben.⁴ Wo eine Umdeutung vor sich gegangen, lässt sich die alterthümliche heidnische Grundlage, an welcher die Wandlung in muhammedanischem Sinne sich vollzogen hat, zuweilen noch in durchsichtiger Form erkennen.

Von Geschlecht zu Geschlecht wechselt derselbe heilige Ort die Namen seiner Träger; nur die Namen verändern sich, die Heiligkeit und göttliche Weihe, die religiöse Bestimmung des Ortes erbt sich „durch die Ebbe und Fluth der Volksüberlieferung“ von grauem Alterthume bis in die neueste Zeit hinein. „Auf einem ganz Nord-Tunis beherrschenden Gipfel (Zagwân) ist eine uralte Cultusstätte; schon die vorphönikischen Zaueken riefen hier zu

1) Hinsichtlich der weitem Ausführung dieses Punktes verweisen wir auf die bereits oben p. 324 Anm. 3 angeführte Abhandlung.

2) *Description de l'Afrique*, Not. et Extr. XII, p. 458.

3) An vielen Stellen seiner *Descriptio Africae*; ein besonders interessantes Beispiel findet sich ed. Antwerp. p. 112^b, welches der verständige Leo ganz richtig erklärt: *Mihi tamen magis huiusmodi sacrificium videtur quale solebant olim Africani peragere cum nullam adhuc haberent legem remansitque is mos illis in hodiernum usque diem.*

4) Barth, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika* 1849—1855. I, p. 39.

ihren Göttern, Ptolemäus kennt ihn als den Götterberg, *Μιὸς ὄρος*; dann war er ein Lieblingssitz der christlichen Einsiedler, auf dem Mons Ziguensis erschien, als der Arianer Hunnerich die Verfolgung der Rechtgläubigen begann, ein Himmelsbote. . . . Dann treten fromme Marabuten an die Stelle der Christen und heute ist der Hochgipfel dem Sidi ben Gabrin geweiht, dessen Kūba den höchsten Punkt einnimmt¹.

Die neuen muhammedanischen Heiligen traten auch hier in die Stelle der göttlichen Mächte des Alterthums. In welcher Weise dieser Uebergang auf nordafrikanischem Gebiete zur Geltung kommt, dafür wollen wir eine Gruppe des nordafrikanischen Heiligenglaubens auswählen. Es war bereits (oben p. 295) Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass es eine specielle Eigenthümlichkeit der Heiligenlegenden in Nordafrika ist, dem Heiligen oder selbst der Anwesenheit seines Grabes wunderbare Wirkungen auf die Wasserquellen einer bestimmten Gegend zuzuschreiben. Ein frommer Marabut hat die Heilquelle von *Aquae Calidae* in Algerien hervorsprudeln lassen und beschützt sie auch heute noch, er hält unter der Erde zweitausend gespenstische Kameele, welche das zur Heizung nöthige Holz herbeischaffen müssen.² Eine specielle Wendung dieser volksthümlichen Anschauung ist der Glaube an die durch die Nachbarschaft eines Heiligengrabes erwirkte fortwährende Heilkraft bestimmter Quellen und Gewässer. Der Heilige ist in solchen Fällen der *Genius tutelar*is der Quelle, der Erbe des *Ǵinn*, welcher nach altem Glauben der heilenden Quelle einwohnt.³

Aus der muhammedanischen Religionsanschauung kann dieser Glaube des Volkes nicht herausgewachsen sein. Der richtige, in religiösen Dingen streng disciplinirte Muhammedaner würde zur Erklärung der Wirkung einer Heilquelle etwa folgendes sagen: Allāh verleiht gelegentlich eines jeden einzelnen heilenden Actes der Quelle dem Wasser derselben die heilende Kraft für den bestimmten Fall. Von einer inhärenten Naturkraft würde er kaum sprechen, noch weniger aber von dem durch die Nähe des Heiligen mitgetheilten heilenden Einflusse. Man kann sich dem Eindrücke kaum verschliessen, dass wir hier den durch die volksthümliche Anschauung in muhammadanischer Form gestalteten Glauben des alten Heidenthums an göttliche Quellen und Gewässer, die durch die Gegenwart der Gottheit ausgezeichnet sind,⁴ vor uns haben. Ueber die weite Verbreitung dieses Glaubens im Alterthume und dessen Zusammenhang mit den Gottesvorstellungen

1) Kobelt, Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis p. 425, vgl. Kleist und Notzing, Tunis und seine Umgebung p. 183.

2) Kobelt l. c. p. 54.

3) Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites p. 128. 161.

4) vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch. II, p. 148 ff.

des Heidenthums hat erst unlängst Robertson Smith in einem besondern Kapitel seiner Vorlesungen über die „Religion der Semiten“ sehr beachtenswerthe Aufschlüsse ertheilt. Der Glaube an die göttlichen Heilquellen und Gesundbrunnen ist an den mit solchem Glauben verknüpften Oertlichkeiten von Generation auf Generation übergegangen. Das Birket el-ḥabl genannte Bad im Dschôlân, für dessen Heilwirkungen die Hülfesuchenden dem Heiligen Walî Selîm, dankbar sind, dessen Grabgebäude sich neben der Quelle erhebt, ist der Erbe eines alten römischen Heilbades¹ und der heilige Selîm wohl der Nachfolger eines römischen Genius.²

Obwohl nun die heidnischen Ueberlieferungen von heiligen Quellen sich im muhammedanischen Heiligencultus auf den verschiedensten Gebieten erhalten haben, so ist dennoch der nordafrikanische Islam als das hervorragendste Gebiet derselben zu betrachten. Die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der heiligen Quellen im Magrib werden aus einigen Beispielen ersichtlich werden, die wir den Mittheilungen neuerer Reisender entnehmen können. Einige Stunden westlich von den Steinsalzlageren in der Nähe von Fes befinden sich warme Schwefelquellen, welche vielfach von Kranken besucht werden und welchen man Heilkraft gegen Krebskrankheiten zuschreibt. Dieselben sind dem heiligen Mullâ Ja'kûb geweiht und die Umgebung dieser warmen Quellen wird für so heilig gehalten, dass es dem Nichtmuhammedaner nicht gestattet ist, dieselbe zu betreten.³ Diese letztere Beschränkung bewahrt dem heiligen Orte den Charakter eines altheidnischen Ḥimâ.⁴ Im trefflichen Reisehandbuch von Piesse über die muhammedanischen Länder Nordafrika's⁵ findet man auf Schritt und Tritt die Beschreibung solcher heiligen Quellen. Was uns aber in diesen Nachrichten den heidnischen Ursprung des mit den heiligen Quellen und Gewässern verbundenen Cultus und Glaubens zeigt, sind die blutigen Opfer, die bei denselben dargebracht werden. Auf dem Wege von Blida nach Alma, bei der Ortschaft Sûma, befindet sich 300 Meter über dem Meeresspiegel eine Cascade, unter welche sich die Eingeborenen stellen, um Heilung von verschiedenen Krankheiten zu finden. Sie befindet sich in der Nähe des Grabes des Sîdî Mûsâ, dem man die Heil-

1) Schumacher, Beschreibung des Dschôlân, ZDPV. IX, p. 295.

2) Ueber Göttern geweihte Kurorte und Heilquellen bei den Römern s. Göll im Ausland 1885 nr. 10 p. 190 ff. Von den Römern ist die Sage von Dämonen, die bei Quellen ihren Aufenthalt haben, auch in die jüdische Legende gedrungen, z. B. Wajjikrà rabbâ c. 24, Midrâsh zu Ps. 20: 4. Mit Namen wird ein Dämon des Bades von Tiberias genannt Berêshîth rabbâ c. 63, Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II, p. 115.

3) Oscar Lenz, Timbuktu I, p. 153.

4) vgl. Robertson Smith l. c. p. 140.

5) Itinéraire de l'Algérie de la Tunisie et de Tanger, Paris 1885.

kraft zueignet. Nachdem der Kranke das heilende Wasser auf sich hat einwirken lassen, schlachtet er am Saume des Wassers eine Henne, einen Hammel oder ein anderes Thier, welches den Nachkommen des Heiligen geschenkt wird. Ebenso ist Sîdî Slîmân der Patron der Heilquelle von Hammâm Meluân (etym. mulawwan = gefärbt); dies ist ein bedeutender Wallfahrtsort der Provinz Algier, wohin beim Aufhören der Regenzeit viele Pilger wandern. Das Bad bildet eine Zelle in der Kūbba des Heiligen, deren Bau — nach dem Volksglauben — nicht durch Menschenhände vollführt wurde. Auch hier wird nach Benutzung des Bades geopfert. Zumeist wird eine Henne geschlachtet und so lange es noch am Leben ist, werden dem Opfer Leber und Eingeweide herausgerissen und in den Bach geschleudert. Dabei wird noch verschiedener anderer Aberglaube getrieben.

Von einer der Quellen, welche sich beim Bade des Sîdi Mesîd bei Constantine befinden, wird berichtet, dass dort alle Mittwoch die jüdischen und muhammedanischen Frauen baden, Votivgeschenke darbringen, Weihrauch brennen und Hühner opfern. Am merkwürdigsten sind aber die mit diesen Opfern verbundenen Riten und Ceremonien in Bâb al-Wâd (Algier) bei den Sab'a 'ujûn, sieben Quellen, „fontaines des génies“ wie man dieselben benannt hat. Jeden Mittwoch Morgen pilgern die Frauen dahin zur Kūbba des Schutzheiligen der Gegend, Sîdî Ja'kūb. Aber in Wahrheit sollen die Genien (die vor Alters diese Quellen bewohnten), beschworen werden; dieser Beschwörungen wegen müssen auch Negerinnen anwesend sein, die sich auf diese Kunst besser verstehen. Bei einer der Quellen macht eine Negerin ein Pfannenfeuer, lässt darin einige Körner Weihrauch oder Benzoin knistern, den Dampf muss die den Zauber veranstaltende Person einathmen; dann werden die mitgebrachten Hühner geschlachtet und in den Sand geschleudert. Wenn die noch lebend sich fortschleppenden Hühner das Meer erreichen, wird dies als günstiges Omen für die Erfüllung des Wunsches, dem das Opfer gilt, betrachtet; der Genius hat das Opfer wohlgefällig angenommen. Sterben aber die Hühner auf dem Sande und können sich nicht mehr bis zum Meere fortbewegen, so versucht man die Ceremonie von neuem, der Genius gilt als nicht besänftigt. Die Hühner werden zuweilen durch Hammel, seltener durch Ochsen ersetzt, in diesem Falle verrichten männliche Neger die Opferceremonie und man achtet auf die Bewegung des Opferthieres nicht.¹ Es ist interessant, mit diesen Mittheilungen die auf dasselbe Gebiet bezügliche Nachricht des Leo Africanus zu vergleichen:

„Est quoque huic oppido (Constantine) vicinum quoddam balneum aquae calidae, quae inter rupes fluendo diffunditur: hic maxima est testudinum copia quas ejus civi-

1) Piesse l. c. p. 319.

tatis mulieres daemones dicunt¹ et quoties contigit aliquem corripit febre, aut alio quovis morbo, illud mox a testudinibus profectum putant. Huic autem rei hujusmodi repertum est remedium: Gallinam quamdam albam² mactant, et adhuc plumis vestitam in lance quadam reponunt, quam cereis circumcinctam ardentibus ad fontem deferunt: qua re a nonnullis animadversa, mox ad fontem taciti sequuntur, ac gallinas inde in suam culinam conferunt³.

Es ist in den obigen Schilderungen nicht zu verkennen, dass der Zusammenhang, in welchen innerhalb des Islam die heiligen Quellen mit den Marabutten gesetzt sind, sich hier als ein durch die neue Glaubensform zwar geforderter, aber jedenfalls immer noch ganz oberflächlicher zeigt. Der heidnische Gebrauch ist das am lautesten hervortretende Moment dieser Riten, welche der Afrikaner aus seinem alten Heidenthum mit in den Islam übernommen hat; an Stelle der Götter und Genien ist zwar überall der Heilige getreten, aber wie eines der Beispiele zeigt, nur wie ein müßiger Beschauer des heidnischen Zauberspuks. Zuweilen hat das berberische Volksbewusstsein die Umwandlung des alten Quellengottes in einen muhammedanischen Heiligen noch überhaupt nicht vollzogen. Die Aït Hamid, ein freier Scheluhstamm östlich von Marokko, opfern dem Gotte ihres Flusses, der in einem tiefen Becken unterhalb eines Wasserfalles wohnt, alljährlich zwei Thiere und eine grosse Schüssel Kuskusu; um das tödtliche Fieber von sich abzuwenden.

Eine hervorstechende Eigenthümlichkeit dieser aus dem Heidenthume aufbewahrten Riten ist das Hühneropfer; es hat gar keine Stelle in den andächtigen Riten des Islam und scheint ein specifisch afrikanischer, wahrscheinlich durch fremden Einfluss angeeigneter⁴ Typus zu sein.⁵ In der aus heidnischen und muhammedanischen Elementen gemischten Baragwâta-sekte in Marokko galt das Essen von Hühnern als verwerflich, der Hahn durfte weder getödtet noch genossen werden; die Halbmuhammedaner motivirten dies Verbot damit, dass der Hahn der eigentliche Wecker für das Morgengebet ist, also ein heiliges Thier.⁶ Dies ist allerdings von ihren

1) Ueber die Bedeutung der Muscheln im Heidenthume vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, p. 182.

2) Hingegen findet man einige abergläubische Gebräuche und Kuren, bei welchen Eier von schwarzen Hühnern verwendet werden bei Al-Damîrî (s. v. al-dagâg) I, p. 415.

3) Leo Africanus, Descriptio Africae ed. Antwerpen p. 217^b.

4) Das oben beschriebene Augurium erinnert lebhaft an das bei Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere² p. 283 Mitgetheilte.

5) In der magribinischen Instruction für Schatzgräber (Ibn Chaldûn in De Sacy's Description de l'Égypte p. 560, 1) wird empfohlen, einen Vogel zu schlachten und mit seinem Blut den Talisman zu schmieren.

6) vgl. ZDMG. XLI, p. 53.

Theologen hineingetragen; das Speiseverbot zeigt vielmehr, dass dies Thier in den Sacris des Heidenthums, dessen Traditionen diese Sekten pflegten, hervorragende Bedeutung besessen haben müsse,¹ ebenso wie demselben Thier auch bei anderen heidnischen Völkern des Alterthums ein ähnlicher Charakter zugeeignet wurde,² welcher sich bis in die neueste Zeit hin und wieder im Volksaberglauben und in Volksgebräuchen erhalten hat.³ Auch von den alten Arabern wird der — ohne Zweifel mit der Einführung des Thieres selbst mit importirte — Aberglaube erwähnt, dass denjenigen, der einen weissen Hahn tödtet, in seiner Familie und Habe Unglück verfolgt werde.⁴ Wie zäh solche Anschauungen festgehalten werden, beweist die Thatsache, dass die in Nordarabien angesiedelten Gallas noch heutigen Tages in der Fremde die Hühner für verbotene Speise halten.⁵ Sie sind auch auf fremdem Gebiete dem Aberglauben ihrer afrikanischen Heimath treu geblieben.

5.

Nicht immer bedurfte es der Form der Heiligenverehrung, um die Momente der alten religiösen Ueberlieferungen im Islam zu erhalten. Zuweilen konnten diese auch ohne muslimische Anknüpfungspunkte im Volksglauben fortbestehen. Der afrikanische Islam hat uns soeben einige Beispiele hierfür dargeboten, die aber nicht ausschliesslich auf dies Gebiet beschränkt sind. Dieselben treten auch in der in Syrien, Palästina und der arabischen Wüste erhaltenen Verehrung heiliger Bäume, deren Bedeutung im Alterthume Baudissin in erschöpfender Weise dargestellt hat,⁶ hervor. Nach dem Glauben der Beduinen in dem von Doughty durchwanderten Gebiete Nordarabiens gelten einige Bäume und Sträucher als sogenannte Menhel's, d. i. Aufenthaltsorte von Engeln und Dämonen. Solche Bäume oder Sträucher zu beschädigen, von ihnen einen Zweig zu pflücken, gilt als gefährlich; gewaltiges Unglück beträfe jeden, der sich erkühnte, solches zu verüben. Die Araber erzählen viele Begebenheiten aus ihrer Erfahrung

1) vgl. Robertson Smith, *Kinship and marriage* p. 308.

2) De Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, übersetzt von Hartmann, p. 554. Andere Analogien zu den hier erwähnten Thatsachen *ibid.* p. 561. Die Bedeutung dieser Thiere im harrânischen Heidenthum ersieht man aus Chwolsohn's Werk (*Index s. v. Hahn, Hühneropfer*). Erwähnenswerth ist noch *Midrâsh Tanchûmâ* ed. Buber Num. p. 148.

3) vgl. *Das Bauopfer der Südslaven* bei Kraus in den *Mittheil. der anthropolog. Ges. in Wien* 1887 p. 18.

4) *Al-Ġâhiz bei Al-Damîrî* (s. v. *al-dîk*) I, p. 428, 19.

5) Doughty, *Travels in Ar. des.* II, p. 187. vgl. jetzt auch Kremer, *Stud. zur vergl. Culturgesch.* 2. St. p. 13.

6) *Studien z. semit. Religionsgesch.* II, p. 192—230.

zur Bekräftigung dieses Aberglaubens. Die heiligen Bäume werden mit verschiedenen Lappen und anderem Zeug behängt; zu ihnen wallen die Kranken der Wüste, dieselben opfern ein Schaf oder eine Ziege und besprengen den Baum mit dem Blute des Opferthieres. Das Fleisch wird gekocht und unter die anwesenden Genossen vertheilt, ein Theil davon auf die Zweige des heilbringenden Baumes gehängt. Dann begiebt sich der Hülfesuchende zur Ruhe in dem Glauben, dass ihm im Traume die Engel erscheinen werden um ihm Anweisungen für seine Genesung zu geben. Aber nur der kranke Mann darf es sich erlauben, im Schatten der heiligen Bäume zu schlafen; dem gesunden Menschen würde ein solcher Versuch zum Unheil reichen.¹ — Sachau's Aufmerksamkeit wurde in der stummen Felsenwildniss von Gebel al-^ʿÂmirî, südöstlich von Aleppo, „durch ein kleines verdorrtes dorniges Bäumchen von Manneshöhe gefesselt, welches er auf allen Seiten mit bunten Fetzen behängt sah; ferner waren Steine um seinen Stamm herumgeschichtet und Steine und Steinchen an vielen Stellen in den Zweigen placirt. Ein solcher Baum, Za^ʿrûr (Azerole) genannt, ist der Bitt-Altar der Wüste. Wenn eine Frau sich ein Kind wünscht, wenn ein Bauer Regen wünscht oder die Genesung eines kranken Pferdes oder Kameels u. dgl. m., so geht er zum Za^ʿrûr, reisst einen Fetzen von seinem Gewande und hängt ihn auf einen Dorn des Baumes, oder wenn er von seinem zerfetzten Hemde keinen Fetzen mehr sparen kann, nimmt er einen Stein und deponirt ihn zu Füßen des Za^ʿrûr oder sucht ihn irgendwo zwischen den Zweigen zu befestigen.“² Zumal in den Gebieten diesseit und jenseit des Jordans, hat die religiöse Verehrung für heilige Bäume, welche dort seit unvordenklichen Zeiten herrschte und die strengen Maassnahmen der biblischen Gesetzgebung herausforderte, in lebendiger unvermittelter Gestaltung sich erhalten. „In keinem Lande — berichtet Rev. Mills³ — hat das Volk mehr Ehrfurcht vor Bäumen als in Palästina. Dort begegnen wir vielen heiligen Bäumen, welche mit Stücken und Fetzen von der Kleidung der Pilger, welche zu Ehren der Bäume dorthin gebracht werden, behangen sind. Bei anderen begegnen wir ähnlichen Sammlungen von Lumpen zu Zwecken abergläubischen Zaubers. Manche Bäume sind die Aufenthaltsorte böser Geister; und, noch merkwürdiger, wo wir einem Strauche von jungen Eichen begegnen, ist der betreffende Ort gewöhnlich einer Art von Wesen geweiht, welche man die ‘Töchter Jakobs’ nennt“. Abbé Bargés berichtet von einem Lotusbaum im Garten eines Arabers im Jafa, dem die Bewohner

1) Travels in Ar. des. I, p. 365.

2) Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien p. 115.

3) Three month's residence at Nablous p. 54.

besondere Ehrerbietung bewiesen; an den Zweigen dieses Baumes hingen Lampen und Lappen in den verschiedensten Farben. Der Eigenthümer erklärte diese Verehrung damit, dass der Samen dieses Baumes aus dem Himmel gekommen sei. Darum sei er auch dem Propheten geweiht, der diesem Baume von Zeit zu Zeit im Dunkel der Nacht einen Besuch macht. Alle guten Muhammedaner erweisen diesem heiligen Baum dieselbe Ehrerbietung.¹ Dieselbe Erscheinung bietet uns das Dschôlangebiet dar. Da sind es zumeist heilige Terebinthen, denen sich die Verehrung des Volkes zuwendet. „Man findet — so erzählt Schumacher — die *buṭmi* oft vereinzelt mitten im Felde, das Grab irgend eines muslimischen Heiligen beschattend. Sie erhält dann den Zunamen *faḳîri* (arme), ist hierdurch vor jedem Frevel gefeit und kann unbehelligt ein hohes Alter erreichen; kein Muslim wird es wagen, ihr einen Ast zu brechen oder auch nur das dürre Reis zu entfernen, da die Sage geht, dass sich eine solche That durch schwere göttliche Strafe räche . . . nicht einmal ein Zweig wird umgebogen, um das Gericht der göttlichen Rache nicht heraufzubeschwören“.²

Man könnte hier verschiedene Erscheinungsformen des Baumcultus im Islam beobachten. Neben der noch unvermittelten heidnischen Art der Verehrung fanden wir Beispiele, in welche bereits ein leiser Einfluss muhammedanischer Momente wahrnehmbar ist.³ Der heilige Baum wird in Verbindung mit Muhammed gesetzt; oder derselbe beschattet ein Walî-grab.⁴ Wenn die heidnische Gestaltung des Baumcultus in der Wüste ohne muhammedanischen Anhalt fortbestehen konnte, so musste sich derselbe in muhammedanischen Städten, um nicht vollends unterzugehen, an einen Heiligen anlehnen, der seinen Fortbestand in muhammedanischem Sinne ermöglichte. Ohne solchen Anhalt wäre der heidnische Cultus sicherlich sehr früh — wie wir hierfür eine thatsächliche Angabe besitzen — der gewaltsamen Vernich-

1) *Vie du célèbre Marabout Cidi Abou Médien* (Paris 1884) p. 44 note.

2) Beschreibung des Dschôlân. ZDPV. IX, p. 206.

3) Zu beachten ist unter anderen älteren Daten die Nachricht von einem grossen schattigen Baume im Wâdî al-sirar (auch sarar), vier Mîl von Mekka gen Minâ, an welchen sich die durch volksetymologische Anpassung vermittelte Sage knüpft, dass unter diesem — wohl im Heidenthume verehrten — Baume „70 Propheten die Nabelschnur (*surra*) abgeschnitten worden sei“. *Al-Muwaṭṭa'* II, p. 284. *Jâḳût* III, p. 75, vgl. *Chizânat al-adab* IV, p. 73. Der 'Abbâside 'Abd al-Şamad b. 'Alî, Statthalter von Mekka (149), errichtete eine Moschee an dieser Stelle. Zu dieser Gruppe von heil. Bäumen ist wohl auch die oben p. 307 Anm. 2 erwähnte Sidra zu rechnen.

4) So z. B. auch in Nordafrika (wo der Baumcultus häufig ist, Kobelt l. c. p. 253). Als unverletzlich gelten die Bäume, welche ein Heiligengrab umgeben; wer einen solchen Baum fällt, den betrifft grosses Unglück. Trumelet, *Les saints du Tell* p. 279.

tung anheim gegeben worden. In der Mosehee des Rabi^c b. Chathjam in K̄azwīn befand sich ein Baum, den das gemeine Volk für heilig hielt; unter dem Chalifen Al-Mutawakkil wurde Befehl ertheilt, diesen Baum zu fällen, „damit das Volk durch denselben nicht in Versuchung gerathe“.¹ In streng muhammedanischer Umgebung musste sich demnach der Heilige finden, der die Verehrung des heiligen Baumes übernahm. Wenn kein Grab vorhanden ist, so sagt man, der Baum selbst sei maskûn bi-walî, d. h. der Heilige wohne dem Baume inne.² An einer Strassenecke in Damaskus steht ein alter Olivenbaum, zu welchem unter dem Namen Sitti Zejtûn (die heilige Frau Zejtûn) namentlich die weibliche Bevölkerung zu pilgern pflegt. Ein Derwisch sammelt von den Andächtigen Opfergaben ein, für welche er dann zu Gunsten der frommen Spenderinnen Gebete verrichtet.³ Ein sprachgeschichtlicher Vorgang hat hier eine Heilige geschaffen. Aus dem Olivenbaum wurde eine Person Namens Olivenbaum. Der heilige Baum wurde zum Individuum; aus zejtûn wurde Zejtûn. Eine wohl in derselben Weise entstandene „Nôtre Dame l'Olivier“ besitzt Marokko in einem riesigen Baume, den man als Lalla Gabûsha personificirt hat und als vielbesuchten Pilgerort in hoher Verehrung hält.⁴ Noch deutlicher zeigt sich dieser Vorgang hinsichtlich desselben Objectes in einem männlichen Seitenstück der heiligen Frau Zejtûn, einem heiligen Schejch Abû Zejtûn, dessen Grab sich in Palästina bei Bêt 'ûr al-fõka befindet.⁵ Nach derselben Methode haben die Muhammedaner aus einer von den Einwohnern in Nablus hochverehrten Steinsäule einen Schejch al-'Amûd gemacht; das heilige Object wurde personificirt, indem es mit einem Heiligen, über welchen sich die Verehrer selbst keine Rechenschaft geben können, in Verbindung gebracht wurde.⁶

VIII.

In der Ausbildung der muhammedanischen Heiligenverehrung hat der Factor, den Karl Hase „hierarchische Absichtlichkeit“ nennt, wenig Einfluss ausgeübt. Die muhammedanische Hagiologie ist volksthümlich entstanden und immer ein Gebiet geblieben, auf welches die leitenden Ge-

1) Al-Balâdorî p. 322, vgl. oben p. 307 Anm. 1.

2) Sehr bemerkenswerthe Beispiele aus Aegypten sind bei 'Alî Mubârak erwähnt IV, p. 100, XIII, p. 61. In dem einen Falle ist es ein anonymer Heiliger, der dem Baume innewohnt; im andern Falle ist es eine Heilige „Chidra“.

3) Sprenger, Moḥammad II. p. 10.

4) Elisé Reclus, Géographie universelle XI, p. 737.

5) Quarterly Statement 1872 p. 179.

6) Mills, Three month's residence at Nablous p. 33.

walten des religiösen Lebens keinen fördernden Einfluss übten. Die muhammedanische Theologie hat die Legenden der Heiligen abseits liegen lassen, sie hat sich nicht veranlasst gefühlt, die theologisch-kritische Arbeit zu versuchen, durch welche auf anderen Gebieten das freie Walten der Volkphantasie eingeschränkt werden sollte. Man hat hier keine *Acta sincera et selecta* gesammelt und auch andererseits keine *Sancti ignoti* ausgeschieden. Nichtsdestoweniger können wir diese letztere Kategorie innerhalb der Heiligen des Islam unterscheiden, und wenn auch die Quellen für die Entstehung derselben nicht so reichlich fließen, wie anderwärts,¹ so geht ihr Ursprung dennoch auch hier auf Ursachen zurück, welche jenen ähnlich sind, denen die „unbekannten Heiligen“ in anderen Gebieten ihr Dasein verdanken. Aus den bisher betrachteten Arten der Entstehung der Heiligenvorstellungen ergibt sich zur Genüge, dass die Heiligen des Islam nicht immer historische Personen sind, um welche nach ihrem Tode ein Kranz von wunderbaren Legenden geflochten wurde. In dem Umbildungsprocesse der heidnischen Traditionen entstanden Namen, denen der Heiligentitel vorgesetzt wurde. Einige haben ihren Ursprung lediglich Ortsnamen zu verdanken; der Heilige, dessen Grab man an gewissen Stellen zeigt, ist zuweilen nur das Resultat der Anlehnung eines anonymen Heiligengrabes an einen Namen, der an den des Grabesortes anklängt. So wie das Grab einer übrigens historischen Person, des Selmân al-Fârisî, auf den Berg Salmôn gerathen ist, so ist eine ganze Anzahl völlig unhistorischer Heiligennamen aus dem unbewussten Bestreben entstanden, für die Stätten der Verehrung persönliche Träger zu gewinnen; sehr leicht bot sich der Ortsname zur Bildung des Namens des Heiligen dar, dessen Verehrung jenem Orte Bedeutung verleihen sollte.² So ist in 'Akka das Grab eines Propheten 'Akk entstanden, der nach der Tradition der Begründer der Stadt sein soll, welche seine Gebeine birgt.³ Auch die Volksetymologie hat die Entstehung von Heiligengräbern beeinflusst. So wird aus Bêth Gubhrîn (B. Ġibrîn) der Grabesort eines Nebî Ġibrîn, Propheten Gabriel.⁴ Sprachliche Missverständnisse anderer Art haben sich zuweilen ebenfalls geltend gemacht. Al-Maḳrîzî, dem es als prüfenden Historiker nicht möglich war, mit der Leichtgläubigkeit des Volkes gleichen Schritt zu halten, verzeichnet in seiner Monographie Aegyptens gewissenhaft alle Traditionen über Heiligengräber, die in das von ihm beschriebene Gebiet fallen. An einer Stelle fühlt er

1) vgl. Jablonski, *Opuscula* ed. Te Water III, p. 407 ff.

2) Viele Beispiele in *Quart. Statem.* 1877 p. 101.

3) 'Alî al-Harawî's *Description des lieux saints*, trad. Ch. Schefer p. 13.

4) Conder, *Tent works in Palestine* II, p. 149, vgl. *Zeitschr. für Völkerpsych.* XVIII, p. 80.

sich gedrängt, die Leichtgläubigkeit seiner Landsleute ernstlich zu geisseln. In seiner Beschreibung einer der Assuânstrasse gegenüberliegenden Gasse lässt er sich in folgender Weise hören:¹ „Dieses Gässchen wird auch ‘zoḳāḳ al-mazâr’, d. h. Gasse des Grabesortes, genannt, weil das gemeine Volk und die unwissenden Leute die Meinung haben, dass ein in dieser Gasse befindliches Grab, das Grab des Jahjâ b. ‘Aḳb, angeblich des Erziehers von Ḥusejn, sei. Diese Behauptung ist jedoch pure Lüge und krasse Fiction, ebenso wie jene Behauptung, dass das in der Burguwân-strasse befindliche Grab die irdischen Ueberreste des Imâm Ġáfar al-Şâdiḳ berge und dass ein anderes Grab das des Abû Turâb al-Nachshabî sei. Eine lügenhafte Behauptung ist ferner die, dass jenes Grab, welches sich linker Hand befindet, wenn man aus dem Bâb al-ḥadîd herauskommt, das Grab des ‘Genossen’ Zarîf al-Nawâ² sei, ebenso wie andere erlogene Stätten, welche sie infolge der Einflüsterung ihrer Satane als Götzenaltäre gewählt, um sie zu verherrlichen.“³ Noch merkwürdiger ist Al-Maḳrîzî’s Aeusserung an jener Stelle seines Werkes, wo er auf die oben erwähnte angebliche Grabstätte des Abû Turâb zu sprechen kommt. Abû Turâb nämlich, dessen Grab hier gezeigt wird, ist erwiesenermaassen gar nicht in Kairo gestorben, diese Stadt ist ungefähr ein Jahrhundert nach dem Tode jenes Mannes gegründet worden; er starb in der Wüste, von wilden Thieren zerrissen. Der Historiker giebt folgenden Aufschluss über dies Heiligengrab und dessen traditionellen Zusammenhang mit Abû Turâb:

„Dieser Ort war früher von Sandhügeln bedeckt. Als man einst dahin ein Haus bauen wollte, stiess man auf die Ruinen einer Moschee. Die Leute nannten nunmehr diese Ruinen nach arabischer Art ‘Vater des Sandes’ (Abû turâb). Mit der Zeit wurde diese Benennung als Personennamen betrachtet, und so entstand Schejch Abû Turâb und sein Grab. Nicht lange nachher bedeckte der Sand abermals die aufgedeckten Ruinen, bis man sie circa 790 wieder blosslegte. Ich sah auf dem marmornen Architrave des Thores dieser Moschee eine Inschrift in kufischen Buchstaben, welche diesen Ort als das Grab des Fâtimidens Abû Turâb Ḥajdara bezeichnete; diese Inschrift war vom Jahre 400 datirt. Im Jahre 813 nun gefiel es einigen unwissenden Leuten, durch die Reconstruction jener Moschee Allâh näher kommen zu wollen. Sie sammelten zum Behufe dieser Arbeiten viel Geld unter den Leuten. Man verwüstete dann die schöne alte Moschee und deckte ungefähr sieben Ellen hoch Sand darüber, bis man das Niveau der Strasse erreichte. Dann errichtete man auf dieser Grundlage das Gebäude, welches man noch jetzt dort sehen kann. Man berichtete mir, dass bei dieser Gelegenheit die oben erwähnte Marmortafel über einen in der neuen Moschee eigens angebrachten Grabesort als Epitaph aufgestellt wurde. Ich schwöre bei Allâh!

1) Chitâḩ II, p. 45.

2) Eine Ġâmi‘ Zara‘ al-Nawâ giebt es noch heute in Kairo in der Ḥârrat al-ğejṯ al-tawîl, vgl. ‘Alî Bashâ Mubârak V, p. 3.

3) Anspielung auf Koran, Sure 19: 84.

man hat die Menschen in grosse Versuchung geführt durch dieses sowie auch durch jenes andere Grab, welches sich in der Burguwân-strasse befindet und von welchem man den Leuten vorlügt, dass es das Grab des Ġáfar al-Šadiq sei. Denn diese Gräber sind jenen Steinaltären gleich, welche die heidnischen Araber verehrten. Zu denselben nun wendet sich das unwissende gemeine Volk und die Weiber zu Zeiten der Noth, in welchen die Menschen nur bei Allâh Zuflucht suchen dürften und sie erbitten von diesen Gräbern alles dasjenige, um was der Mensch nur zu Allâh beten dürfte. Von ihnen erwarten sie die Befreiung von Schuldenlast, ihr tägliches Brod, hier beten unfruchtbare Weiber um Kindersegen, hier opfern sie ihre Gelübde, Oel und andere Weihegaben, im Glauben, dass sie dadurch aus bösen Lebenslagen befreit und in gute Verhältnisse gebracht werden können“.¹

So wie Al-Maḳrîzî hier die Entstehungsgeschichte eines bestimmten Heiligengrabes enthüllt, sind uns auch mit Bezug auf andere Heiligengräber die Daten ihrer Weihung, der Zeitpunkt ihres ersten Auftauchens erhalten. Das Grab des Dû-l-ḳarnejn im Gebiete der ‘Asîraraber, wurde gegen Anfang des IV. Jahrhunderts gefunden, mit anderen Worten, damals hat man die Legende des Welteroberers an irgend ein herrenloses Grab angeknüpft.² So taucht das bekannte Mosesgrab in der Nähe des Todten Meeres zu allererst im Jahre 600 d. H. in dieser Eigenschaft auf. Die Araber rechnen zu den Propheten, die dem Erscheinen Muhammeds vorangingen, einen Châlid b. Sinân aus dem Stamme der ‘Abs, welcher in der dem Muhammed vorangehenden Generation das Heidenthum im Higâz bekämpfte.³ Es ist merkwürdig, dass sich eben die Berber dieses Heiligen annahmen.⁴ Man bezeichnet den Zeitpunkt, an welchem der maġribinische Marabut ‘Abd al-Raḥmân al-Achḍarî gesehen haben will, dass von der Stelle eines Grabes bei Biskra im Zâb-lande drei Tage lang ein starkes Licht ausgegangen sei und sich gen Himmel verbreitet habe. Er erklärte nun dies Grab als das des Propheten Châlid, der nach seinem Tode auf den Rücken eines Kameels gelegt wurde, dem es überlassen war, den Leichnam des Propheten an jene Stelle zu tragen, wo er sein Grab finden sollte. Seit dieser Enthüllung des Achḍarî ist die Moschee, die dies angebliche Prophetengrab einschliesst, der hervorragendste Wallfahrtsort im Zâb-gebiete.⁵ Jedoch auch in Tebessa wird das Grab dieses Propheten nachgewiesen.⁶ Um historische Wahrscheinlichkeit kümmerten sich die Gräbererfinder nicht, noch weniger das Volk, in dessen

1) Chiṭaṭ II, p. 50. Die Abû Turâb-moschee führt heute den Namen Ġâmi‘ al-Atrabî, ‘Alî Mubârak IV, p. 54.

2) Ġazîrat al-‘arab ed. D. H. Müller p. 118, 8.

3) vgl. Al-Damîrî (s. v. al-‘ajr) II, p. 199. Wellhausen, Skizzen IV, p. 140.

4) Jâḳût III, p. 193.

5) Voyages d’Al-‘Ajâshî trad. Berbrugger p. 142 ff.

6) Ibn Dînâr’s Geschichte von Tunis (franz. Uebers.) p. 27.

Kreise solche Gräberlegenden immer bereitwillige Förderer fanden. Nur selten hat die historische Wissenschaft der Muhammedaner die Anachronismen und geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten des Volksaberglaubens gestört.¹

IX.

Ebenso wie in anderen Heiligenculten begleitet auch im Islam die Reliquienverehrung den Cultus der Walî's. Wenn auch die Reliquienverehrung im Islam sich nicht zu jener allgemeinen Bedeutung erhob, welche ihr in anderen entwickelten Heiligenculten zukommt, so gelangt sie dennoch im Volksglauben der Muhammedaner in den verschiedensten Formen zur Erscheinung. In den Biographien heiliger Männer ist sehr häufig die Notiz zu finden, dass man besondern Werth auf ihre „Vestigia“ — so nennen die Muhammedaner die Reliquien² — lege, man wendet grosse Summen auf, um in den Besitz derselben zu gelangen;³ auch die Handschrift heiliger Männer gehört mit in die Gruppe dieser Gegenstände.⁴ Man erwirbt solche Dinge gern lil-tabarruk (oben p. 318). Besonders sind es 'Alî-anhänger, welche auf die den Mitgliedern der geweihten Familie angehörigen Gegenstände Werth legen. Im III. Jahrhundert bieten die Shîiten in Kumm 30 000 Dirham für das Kleidungsstück eines noch am Leben befindlichen 'Alîden.⁵ Şûfî-adepten bewahren in ihren Ordenskapellen pietätvoll die hinterlassenen Kleider (namentlich die Chirka) oder die Saġġâda⁶ und andere Utensilien des Gründers, gleichsam als Document ihres legitimen Zusammenhanges mit ihm. Und auch in niedriger fetischistischer Form erscheint der Reliquiencultus beim gewöhnlichen Volke. Im IV. Jahrhundert trugen in Syrien alte Weiber Späne von einem ausgegrabenen morschen Sarge, den man für den des Joseph ausgab, mit sich, im Glauben, dass die vom heiligen Sarge genommenen Splitter das beste Mittel gegen die Ophthalmie seien⁷ u. s. w.

1) Ein Beispiel Jâkût II, p. 387, 11 wal-tawârîch ta'bâ dâlika.

2) âthâr; in der christl.-arab. Terminologie heisst die Reliquie dachîra, Petermann, Reisen im Orient I, p. 133.

3) Ibn al-Mulâkkin (Leidener Hschr. Warner nr. 532) fol. 190^b wa-tabarraka al-nâs bi-âthârihî fa-sharauhâ biathmân ġâlîja.

4) vgl. Lane, Arabian society in the middle ages p. 50, Ibn Challikân nr. 68, ed. Wüstenfeld I, p. 95 (VI. Jhd.).

5) Aġ. XVIII, p. 43 oben.

6) Lane, Manners and customs I, p. 305.

7) Al-Muġaddasî p. 46. ZDPV. VII, p. 227. Heutigen Tages wird Oel aus der Lampe der Nefîsa-moschee in Kairo als Mittel gegen Augenkrankheiten verwendet, 'Alî Mubârak V, p. 135.

Es kann unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass (mit einigen Ausnahmen, auf welche wir zurückkommen) die in solchen Beispielen zur Erscheinung kommende Art der Reliquienverehrung einen völlig privaten Charakter zeigt und den Ausdruck individueller Pietät oder individuellen Aberglaubens darstellt. Die öffentliche, so zu sagen officiële Religionsübung der Gesammtheit steht ihr — wenigstens in den früheren Jahrhunderten — völlig fremd gegenüber; die Reliquienverehrung bildet kein Element im Systeme des doctrinären Islam. Nichtsdestoweniger erfahren wir auch auf diesem Gebiete der Volksreligion, dass die herrschenden Triebe des Volkes — allerdings erst in späteren Jahrhunderten — der öffentlichen Geltung der Reliquienverehrung in vielen Theilen der muhammedanischen Welt die Moschee zugänglich gemacht haben. Vergeblich verpönten eifrige Theoretiker die Bid'a, und wie dem Heiligencultus überhaupt, mussten sie zuletzt auch diesem Schössling desselben zum mindesten beschränkte Berechtigung zugestehen. Von allem Anfang an hat der Shīismus auch in dieser Beziehung andere Bahnen eingeschlagen und es ist ihm gelungen, einige Momente seiner in Menschenverehrung gipfelnden Gesinnung infolge besonderer historischer Verhältnisse auch in sogenannte sunnitische Kreise dauernd zu übertragen. Im fātimidischen Kairo konnte mit dem dorthin überführten angeblichen Haupte des Ḥusejn ein wirklicher Cultus getrieben werden, dessen Nachwirkungen noch heute in der über dieser Reliquie erbauten und als besonders heilig angesehenen Ḥasanejn-moschee in lauter Weise bemerkbar werden.¹ Am eifrigsten wendet sich die religiöse Pietät den Âthâr des Propheten zu. Bei der Annahme wunderthätiger Kraft, die man, je später, in desto ausschweifenderem Maasse, mit dem Bilde verband, das man vom Propheten entwarf, konnte es nicht anders kommen, als dass man auch ungewöhnlichen Werth auf seine Âthâr legte. Bereits die ältesten biographischen Nachrichten über Muhammed sind von dem Glauben an die segensvolle Kraft alles ihm Angehörigen oder von ihm Ausgehenden² durchzogen. Ueheraus häufig begegnen wir der Nachricht, welchen Werth die Genossen des Propheten auf einzelne Haare legten, die sie von

1) Sehr interessante Details über diesen Cultus bei 'Alî Bâshâ Mubârak IV, p. 90 ff., vgl. Mehren, *Tableau général des monumens religieux du Caire* (Mélanges asiatiques, St. Petersburg VI) p. 309. 338. In der zweiten Hälfte der Umejjadenherrschaft besucht man das Grab des Ḥusejn (auch Ḥasan) in Damaskus, s. den Vers des Ismâ'îl b. Jasâr (st. 110) Ag. IV, p. 123, 3 v. u. Obwohl Al-Mutawakkil im Jahre 236 dies Grab von Grund aus zerstören und als Ackergrund benutzen lässt (Al-Ṭabarî III, p. 140, 7, Al-Mas'ûdî VII, p. 302) begegnen wir wieder im Jahre 248 der Freigebung des Zijârat kabr al-Ḥusejn, Abulfeda, *Annales* II, p. 206.

2) vgl. die ZDMG. XLI, p. 46 Anm. 3 angeführten Ḥadîth-stellen.

ihm erlangen konnten,¹ Abû Ṭalḥa soll der erste gewesen sein, der sich ein solches Kleinod aneignete.² Der Held Châlid b. al-Walîd steckte, wenn er in den Krieg zog, von den Haaren des Propheten in seine Mütze, er hielt sich durch die Anwesenheit dieses Kleinods für unüberwindlich.³ Man verwendet bei Lebzeiten des Propheten Kleidungsstücke, die er benutzt hatte, gerne als Todtengewänder,⁴ und selbst von Mu'âwija I. wird erzählt, dass er aus Furcht, „welche ihm die Dinge, die er vordem verübt“ bereiteten, sich in einem Kleid, das er sich vom Propheten angeeignet hatte, begraben liess und verfügte, dass man ihm Haare des Propheten in Nasenlöcher, Ohren und Mund stecken möge: „vielleicht wird mir dies etwas nützen“.⁵ Dass 'Omar II. zu demselben Zwecke Reliquien des Propheten aufbewahrte,⁶ kann uns nicht wundern. Jedoch auch der hier zu beachtende Gebrauch, den man von den Reliquien machte, ist für die Bedeutung charakteristisch, die man ihnen zuschrieb. Selbst die Reliquien des Propheten werden nicht in die Moschee getragen und in öffentlichen Schreinen verwahrt, sondern nur wie eine Art Amulette betrachtet, die man zum Privatgebrauch sammelt und aufbewahrt: *lil-tabarruk*.

Neben diesem völlig privaten Charakter der Reliquien werden aber sehr früh dem Propheten zugehörige Kleidungsstücke und Gebrauchsgegenstände mit Rücksicht auf dauernde Aufbewahrung für die Gemeinde erworben. Dieses Bestreben scheint in seinem Ursprunge eine muhammedanische Anwendung der im arabischen Volke von jeher üblichen Pietät zu sein, seinen Helden zugehörige Gegenstände aufzubewahren und fortzuerben.⁷ Aus der alten heidnischen Zeit erhielt sich dieser Gebrauch auch in den Zeiten des Chalifates. Man bewahrt zunächst mit Vorliebe Denkmäler aus der ruhmreichen Zeit der ersten Eroberungen. Unter diesen war besonders berühmt und hochgeachtet das Schwert *Şamsâma*, „das Schwert des 'Amr (b. Ma'dikarib), dem kein Hieb versagt“,⁸ welches durch die Erinnerung an die mit Hilfe desselben erfochtenen Glaubenssiege des Helden Châlid b. Sa'îd, der dasselbe erbeutet hatte,⁹ geheiligt ward. Wir können die Schick-

1) B. *Istîdân* nr. 41, *Libâs* nr. 66, *Wâkıdî*-Wellhausen p. 259.

2) B. *Wuđû'* nr. 33.

3) *Ag.* XV, p. 12.

4) B. *Bujû'* nr. 31, vgl. *Ġanâiz* nr. 78. *Tafsîr* nr. 115.

5) *Ag.* XVI, p. 34; ein anderer Bericht *Al-Ṭabarî* II, p. 201. Anas b. Mâlik verfügt, dass nach seinem Tode ein Haar des Propheten unter seine Zunge gelegt werde, *Ibn Ḥaġar* I, p. 139.

6) *Tahdîb* p. 472.

7) vgl. *Th.* I, p. 11 Anm. 1; vgl. noch *Mufađđ.* 16: 45 mit Bezug auf alte Klingen.

8) *Ĥam.* p. 397 v. 3.

9) *Al-Ṭabarî* I, p. 1997.

sale dieses historischen Kleinods bis in die 'Abbâsidenzeit verfolgen. Der Chalife Al-Mahdî kaufte die Şamsâma ihrem damaligen Besitzer um Tausend und einige achtzig (Dirhem?) für die Schatzkammer ab. Dieser kostbare Zeuge der ersten Kämpfe des Islam wurde im Jahre 231 bei der Hinrichtung des orthodoxen Theologen Aḥmed b. Naşr, der sich nicht zur rationalistischen Hoftheologie bequemen wollte, als Richtschwert verwendet.¹ Nicht lange nachher wurde aber das Schwert völlig unbrauchbar; der Chalife Al-Wâthik nämlich wollte dies Alterthum restauriren lassen, dabei ging es zu Schanden.² Auch das Schwert des Abû Ğahl finden wir unter den lange Zeit aufbewahrten Trophäen aus der ältesten Zeit des Islam. Man verlor jedoch bald den Faden der Beglaubigung dieses Denkmals. Zwei Familien wetteiferten im II. Jahrhundert mit einander, um je ein in ihrem Besitze befindliches silbergeschmücktes Schwert als das echte Schwert des Abû Ğahl auszugeben.³ Vom Schwerte des heidnischen Helden Durejd b. al-Şimna hören wir noch im IV. Jahrhundert, dass es in der Bişţâmfamilie vom Stamme der Balḥârith in Ḥaḍramaut aufbewahrt wurde⁴ und den Namen Dû-l-ġamr, das Knotige, führte; vgl. ḍû-l-fiḳâr des 'Alî. Auch dies letztere, welches Muhammed von einem Ungläubigen erbeutete und dem 'Alî schenkte,⁵ war lange Zeit Gegenstand der Vererbung in der 'abbâsiden Familie.⁶

Die Authentie aller dieser Denkmäler wird wohl sehr zweifelhaft gewesen sein; jedoch der Werth, den man der Aufbewahrung derselben in der arabischen Gesellschaft beimaass, ist bezeichnend für die Richtung, welche die Pietät in diesen Kreisen einschlug. Allerdings hat man nicht nur solche Gegenstände der Aufbewahrung werth gehalten, an welche sich nationale oder religiöse Pietät knüpfen konnte. Auch profane Curiositäten wurden in der Schatzkammer sorgsam gehütet. Der Becher der schönen Kurejšitin Umm Ḥakîm, Favoritin verschiedener Umejjadenfürsten seit 'Abd al-'Azîz, bietet ein Beispiel hierfür. Umm Ḥakîm war eine berühmte Weintrinkerin;⁷ ihr Trinkbecher erlangte trotz seines geringen künstlerischen

1) Al-Ṭabarî III, p. 1348, an dieser Stelle wird auch die damalige Beschaffenheit des Schwertes geschildert.

2) Al-Balâḍorî p. 119 f. wird die Geschichte der Şamsâma ausführlich erzählt.

3) Wâkidî-Wellhausen p. 61. 62.

4) Ğazîrat al-'arab ed. D. H. Müller p. 189.

5) Es ist zu unterscheiden von einem andern Schwerte des 'Alî, von welchem die Rawâfiḳ im II. Jhd. (Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar fol. 122^b) glaubten, dass es vom Himmel herabgesendet worden sei. vgl. Revue de l'hist. des relig. XIX, p. 361.

6) Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber p. 152.

7) Ihr Trunk ist fast sprichwörtlich, Aġ. XIII, p. 81, 7 v. u. Ḥammâd 'aġrad (Anf. der 'abbâsiden Zeit) in einem Weingedicht: „(Wir trinken) aus einem chosroischen Gefäss, aus welchem ein Schluck zwei der Umm Ḥakîm aufwiegt“.

Werthes durch die Thatsache seiner Zugehörigkeit an diese Zecherin eine Berühmtheit unter den Menschen und gelangte in die Schatzkammer des Chalifen, wo er noch zur Zeit des Abû-l-Faraġ al-Iṣfahânî zu sehen war. Er war rund, von grossem Umfange, aus grünem Glas mit goldenem Henkel und wog drei Ruṭl. Zur Zeit des Chalifen Al-Mu'tamid dachte man daran, durch den Verkauf dieser Curiosität der Reichsnoth abzuhelfen.¹ Man muss hierbei in Betracht ziehen, dass in den Zechkreisen der 'abbâsidischen Fürsten auf bestimmte Pokale individueller Werth gelegt wurde. Ein Sohn des Ḥârûn al-Rashîd besass einen krystallinen Becher,² den er so lieb hatte, dass er ihn zu seinem Namensvetter machte und demselben den Namen Muhammed gab. Als dieser Becher bei Gelegenheit einer Zecherei in Stücke zerbrach, betrachtete der Besitzer diesen Zwischenfall als Omen für den Untergang der 'abbâsidischen Dynastie.³ Die Pokale boten denn auch Gelegenheit, künstlerischen Sinn und künstlerische Bestrebungen zu fördern, welche im Verhältniss zu der Einfachheit der alten Zeiten⁴ einen überaus grossen Umschwung bezeichnen. Abû Nuwâs redet in einem seiner Weinlieder von einem Becher, auf welchen das Bildniss des Perserkönigs gearbeitet war.

„Würde diesem Kistrâ, Sohne des Sâsân, die Seele wieder eingehaucht werden — fürwahr er würde mich vor allen anderen als Zechbruder erwählen“,⁵

und in einem andern Trinkliede schildert er einen Weinbecher:

„dessen Boden den Kistrâ zeigt, und an den Wänden sieht man Büffel, verfolgt von Reitern mit dem Bogen in der Hand“.⁶

Die Verzierung der Becher bildete zu eben derselben Zeit, in der diese Gedichte entstanden sind, Gegenstand der künstlerischen Production im 'Irâk. Es wird ein gewisser Hamdân, Glasschleifer in Baṣra im II. Jahrhundert, mit Namen genannt, der sich mit dieser Kunst befasste; wir erfahren, dass er auf einem Becher einen fliegenden Vogel bildete.⁷ Der Einfluss persischer Kunst war es wohl, der in dieser Thätigkeit zur Geltung kam; die Perser

1) A ġ. XV, p. 50. 51.

2) Einen Becher aus Bergkrystall (billaur), „glänzend wie ein Stern“, macht eine Favoritin dem Chalifen Al-Mutawakkil zum Nôrûzgeschenk, A ġ. XXI, p. 183, 16. 184, 4.

3) *ibid.* IV, p. 189.

4) *Dātu asirratin* (mit Streifen versehen) wird vom Becher in alten Zeiten gerühmt, 'Antara 21: 44 (Mu'all. v. 38), vgl. dasselbe Epitheton von der Wolke, *Imrlk.* 50: 9.

5) Al-Mubarrad p. 515.

6) vgl. Dozy, *Gloss. Bajân* II, p. 27 Anm. Die Verwerthung dieser Momente in der Poesie wird dem Abû Nuwâs von den arabischen Kritikern als besonderes Verdienst angerechnet. *Ibn al-Athîr, Al-mathal al-sâ'ir* p. 189 ff.

7) A ġ. III, p. 27.

pflegten diese Art der Ornamentik, sie bildeten z. B. den auf einem Kameel reitenden Bahrâm gûr auf Pokalen ab.¹ Unter den merkwürdigen Dingen, die man in der Schatzkammer der Chalifen aufbewahrte, verdient noch ein in einen Ring gefasster grosser Rubinstein Erwähnung; er soll aus der Schatzkammer der persischen Könige hergerührt haben und von Hârûn al-Rashîd erworben worden sein. Er führte den Namen Ġebelî und man erzählte alle möglichen Wunder und abergläubische Dinge von demselben. Er verschwand zur Zeit des Chalifen Al-Muqtadir,² während dessen Regierung viele Kostbarkeiten des Chalifenschatzes verschleudert wurden.³

Wenn nun die hier erwähnten Gegenstände ihrer historischen und künstlerischen Bedeutung wegen erwünschte Objecte der Aufbewahrung bildeten, so wird es wohl als selbstverständlich gelten, dass der auf religiöse Erinnerungen gerichtete Sinn auch nach Denkmälern suchte, welche den Stifter der Religion zu vergegenwärtigen berufen waren. ‘Omar II. lässt sich noch vor seinem Regierungsantritt ein Trinkgefäss schenken, von welchem man behauptete, dass es der Prophet benutzt habe.⁴ Al-Mutawakkil erwirbt einen Speer des Propheten, welchen der äthiopische König dem Zubejr b. al-‘Awâmm geschenkt und dieser wieder dem Propheten überlassen hatte.⁵ Dass man Stab und Mantel des Propheten als Herrscherinsignien aufbewahrte, haben wir bereits oben (p. 54) gesehen. Aber nicht nur specifisch muhammedanische Reliquien wurden gesammelt und aufbewahrt; auch für die Hinterlassenschaft verehrter Personen aus der vor-muhammedanischen heiligen Geschichte oder für Gegenstände, die mit der Geschichte der alten Propheten zusammenhängen, hat die muhammedanische Gesellschaft Sinn bekundet. In Mekka wurde — man kann nicht wissen, von welcher Zeit her — der Wunderstab des Moses als heilige Reliquie aufbewahrt, ebenso das Horn des Widders, welches dem Ibrâhîm als stellvertretendes Opfer diente; beide Heiligthümer waren mit Gold überzogen und mit Edelsteinen ausgelegt. Während der Plünderung Mekkas im Jahre 317 raubten die Karmaten diese Schätze und seit jener Zeit sind sie nicht wieder zum Vorschein gekommen.⁶ Ihre Wiedererwerbung war den rechtgläubigen Muhammedanern kein so wichtiges Interesse, wie die des schwarzen Steins.

1) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 178, 15.

2) Al-Mas‘ûdî VII, p. 376.

3) Al-Fachrî p. 305.

4) Tahḳîb p. 464.

5) Al-Ṭabarî III, p. 1437. ZDMG. XXXVIII, p. 385.

6) De Goeje, Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides 2. Ausg. p. 107.

Viel unbewusste Selbsttäuschung und bewusster Betrug haben sich an die im Laufe der Zeit immer mehr und mehr anwachsende Pietät der gläubigen Menge für die Reliquien des Propheten geheftet. Je mehr Werth man auf die Vorfindlichkeit solcher Denkmäler legte, desto häufiger werden sie auch zum Vorschein gekommen sein. Der Vezir Tâg al-dîn ibn Ḥinna (st. 707) liess sich von der Familie Banû Ibrâhîm aus Janbu^c für 100 000 Dirham eine ganze Collection solcher Reliquien verkaufen und richtete für dieselben zu Nutz und Frommen der Pilger das Ribât dejr al-ṭîn südlich von Kairo ein.¹ Im VIII. Jahrhundert zeigte man dort verschiedene Gebrauchsgegenstände, deren sich der Prophet bediente, ein Stück von der Schüssel des Propheten, die Pincette, die er beim Schminken der Wimpern benutzte, die Ahle, die er beim Anlegen seiner Sandalen gebrauchte u. a. m.² In späterer Zeit scheinen jedoch diese Reliquien sich auf „ein Holz- und ein Eisenstück“ reducirt zu haben, welche in dem noch heute bestehenden „Ribât der Reliquien“ (r. al-âthâr) Gegenstand der Verehrung bilden (jatabarrak al-nâs bihâ wa-ja^c takidûnâ al-naf^c bihâ, sagt ‘Alî Bâshâ Mubâarak).³ Wie viel Betrug man mit solchen Reliquien trieb, ist aus einer bezeichnenden Anekdote in Barhebraeus’ „Ergötzenden Erzählungen“ ersichtlich.⁴ Im VII. Jahrhundert war der Reliquienwindel einer der beliebten Kunstgriffe der findigen Gauklergesellschaft, die wir als Banû Sâsân (p. 165) kennen gelernt haben.⁵ Das Volk hat bis in die neueren Zeiten jede Nachricht von Reliquienentdeckungen ohne viel Skepsis aufgenommen und seine Gier nach heimischen Heiligenorten gerne auch auf diesem Wege befriedigen lassen; dies ersieht man aus der Mittheilung des Ġabartî zum Jahre 1203 über die in der Grabesmoschee des Sultans Al-Ġurî damals plötzlich entdeckten Prophetenreliquien. Namentlich sind es dreierlei Objecte, auf die sich solche Täuschungen gerne erstrecken, weil sich die Möglichkeit ihres Vorkommens in einer Unzahl von Exemplaren aus der Natur der Sache rechtfertigt: Schuhe, Handschriften und Haare des Propheten.

Im IV. Jahrhundert hören wir von einem echten Schuh des Propheten, den der Imâm der Moschee in Hebron aufbewahrt.⁶ Ein gewisser Aḥmed

1) Der Ort wird auch als Ma^cshûk bezeichnet, Fawât al-wafajât II, p. 191 (Ausg. vom J. 1283, in der hier benutzten Ausgabe II, p. 153 unrichtig: Ma^cshûf); damit ist der zum Besitz des Vezirs gehörige Bostân al-Ma^cshûk neben dem Birkat al-ḥabash gemeint, in dessen Nähe das Reliquien-ribât erbaut wurde.

2) Ibn Baṭûṭa I, p. 95; vgl. Trumelet, Les saints du Tell p. 196, wo Dejir al-ṭîn nach dem Ḥigâz versetzt wird.

3) Al-chiṭaṭ al-ġadîda VI, p. 52, vgl. XI, p. 71.

4) ZDMG. XL, p. 413. 426.

5) Al-Ġaubarî's Entdeckte Geheimnisse, ZDMG. XX, p. 493.

6) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 101, 18.

b. 'Othmân in Aegypten (st. 625), in zwölfter Generation Enkel des „Genossen“ Sulejmân Abû-l-ḥadîd, besass einen in seiner Familie angeblich seit Jahrhunderten aufbewahrten Schuh des Propheten, von welchem der Besitzer behauptete, dass ihn ursprünglich sein Ahn Sulejmân erworben habe. Dieser Ahmed nun starb ohne Erben und der ägyptische Fürst Al-malik al-Ashraf b. al-Âdil confiscirte seine ganze Habe — darunter auch jene Reliquie — zu Gunsten der nach ihm benannten Ashraf-akademie in Damaskus.¹ Die Vorfindlichkeit dieser Reliquie wird von mehreren Historikern der nächsten Jahrhunderte, wie Al-Dahabî (st. 748) und Kuṭb al-dîn al-Ḥalabî (st. 735) constatirt.² Ein anderer Schuh des Propheten führt seinen Stammbaum auf Ismâ'îl al-Machzûmî zurück; dieser soll ihn von seiner Grossmutter Umm Kulthûm, der Tochter Abû Bekr's, erhalten haben und von demselben leiten sich jene Abbildungen her, welche nach einem in Fes entdeckten authentischen Vorbilde besonders im Mağrib Verbreitung fanden.³ Diese Reliquie bildete auch Gegenstand literarischer Beschreibung,⁴ was man für um so nothwendiger hielt, als man ja den „na'l“, wenn man ihn schon nicht im Original besitzen konnte, mit Vorliebe mindestens nachzuzeichnen pflegte, um durch dies bildliche Surrogat der Segnung theilhaft zu werden, die der Volksglaube an die Reliquie geknüpft hat: sie schützt das Haus vor Brand, die Karawane vor feindlichem Ueberfall, das Schiff vor Untergang, Hab und Gut vor Verlust.⁵

Es lässt sich denken, dass man besonders auch nach Autographen des Propheten fahndete. Solche Urkunden wurden nicht selten in bestimmten Familien, an deren Urahnen dieselben gerichtet waren, aufbewahrt.⁶ Im IV. Jahrhundert zeigte man noch im Stamm der B. Uḳejsh ein Schreiben auf, das der Prophet an ihre Vorfahren gerichtet haben soll,⁷ und eine Urkunde, in welcher der Prophet dem Tamîm al-Dârî einige syrische Ortschaften schenkte, wurde in der Familie des Tamîm aufbewahrt, bis der Chalife Al-Mustangîd dieselbe erwarb und dem Staatsarchiv in Bağdâd einverleibte.⁸

1) Eine andere Version über das Auftauchen dieser Reliquie nach Al-Nuwejrî s. bei Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes p. 421 ff., wo noch andere Details über na'l al-nabî zu finden sind.

2) Ibn Ḥağâr II, p. 254.

3) vgl. Catalogue d'une bibliothèque privée à El-Medîna par C. Landberg nr. 178 p. 47.

4) vgl. Al-Maḳḳarî I, p. 908. Kairoer Katalog I, p. 263.

5) Reinaud, Monumens arabes persans et tures du Cabinet de M. le Duc de Blacas II, p. 321.

6) vgl. oben p. 50 Anm. 3; dazu jetzt Wellhausen, Skizzen IV, p. 91.

7) Ibn Durejd p. 113.

8) Wüstenfeld, Register zu den arab. Stammtaf. p. 442.

Zur Zeit des Ma'mûn verwahrte Sa'id b. Zijâd ein Autograph des Propheten, welches der Chalife unter Zeichen grosser Rührung an sein Auge führte.¹ Das Sendschreiben des Propheten an Heraklius soll nach muhammedanischen Berichten im VI. Jhd. d. H. beim christlichen König Alphons in Spanien aufbewahrt gewesen sein.² Eine grosse Anzahl solcher Autographen, sowohl vom Propheten als auch von den ersten Chalifen³ --- auch die vielen 'Othmân-korane im Osten und Westen⁴ gehören in diese Reihe --- zeigt man in verschiedenen Sitzen des Islam noch heutigen Tages vor. Denn man hatte ja niemals besondere Bedenken, Reliquien zu fabriciren oder verloren gegangene durch neue zu ersetzen. So wie der von den Portugiesen im Jahre 1560 vernichtete heilige Zahn des Buddha (Daladâ) bald nachher als nationales Palladium der Ceylonesen wieder aufersteht,⁵ zeigt man noch heute in Stambul jährlich am 15. Ramađân das Chirka-i-sherif,⁶ obwohl doch auch muhammedanische Historiker dieses in der Schatzkammer von Bagdâd verwahrte Kleinod im Jahre 656 der Tatarenverwüstung zum Opfer fallen lassen.⁷ Mit gleicher Leichtigkeit ersetzte man auch manches andere in Verlust gerathene heilige Kleinod. Es wird z. B. ausdrücklich bezeugt, wann und durch welchen Zufall das Erbschwert des 'Alî, Dû-l-fikâr (vgl. oben p. 359) in Verlust gerieth.⁸ Nichtsdestoweniger umgürteten sich mit demselben Schwerte die Fâtimiden in Nordafrika im IV. Jahrhundert, und dies Schwert ist es, welches Ismâ'il al-Manşûr den Kriegern zeigt, um ihnen Begeisterung zum Kampf gegen den Rebellen Abû Jezîd einzufliessen.⁹

Die am eifrigsten erstrebte Reliquie ist das Haar vom Haupt oder Bart Muhammeds. Die aus der älteren Zeit überlieferten Beispiele nach-

1) Al-Ṭabarî III, p. 1143.

2) Al-Suhejlî bei Al-Maḳḳarî I, p. 684.

3) Belin im Journ. asiat. 1854 II, p. 482 ff., vgl. Briefe des Muhammed und 'Alî, welche der Parsî Sohrabdschi Dschamsetdschi, Bombay 1851, veröffentlicht hat.

4) Ueber verschiedene 'Othmân'sche Korane in Syrien und Aegypten 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî fol. 25^a. Ueber das andalusische Exemplar in Cordova, welches der Almohadenfürst 'Abd al-Mu'min nach Marokko verbrachte und nach dem Fall der Almohadendynastie nach Tlemçen übersiedelte, Bargès, Tlemçen p. 379—83, andere Angaben bei Ibn Chaldûn, Histoire des Berbères II, p. 116. 316, Kartâs p. 265. Ueber einen 'Othmân'schen Koran in Konstantinopel s. Jahn, Vorwort zu Ibn Ja'îsh p. 15.

5) Annales du Musée Guimet VII, p. 456 ff.

6) Ein Mantel des Propheten wurde zu Jâkût's Zeit in Ajla (am rothen Meere) gezeigt. Jâkût I, p. 423, 4.

7) vgl. Aug. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I, p. 161.

8) Al-Ṭabarî III, p. 247.

9) Journ. asiat. 1852 II, p. 481.

ahmend, haben fromme Männer solche Reliquien immer gerne als Amulet bei sich getragen oder verfügt, dass man ihnen dieselbe ins Grab mitgebe.¹ Geriebene Speculanten haben es nicht versäumt, sich den frommen Aberglauben zu Nutze zu machen. 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî giebt uns in seinem Reisewerk einige Einzelheiten über die Gestalt, die dieser Cultus in späteren Jahrhunderten angenommen. Er begegnete auf seiner Pilgerreise in Medîna einem gelehrten indischen Muhammedaner Namens Ġulâm Muḥammed.

„Dieser berichtete mir“, erzählt der Verfasser, „dass in den indischen Ländern zahlreiche Menschen Haare des Propheten in ihrem Besitze haben; manche besitzen davon ein einziges Haar, andere zwei und mehr bis zwanzig. Wer diese Ueberreste ehrerbietig besuchen will, dem zeigen sie dieselben vor. Dieser Ġulâm Muḥammed berichtete mir, dass einer der Frommen in den indischen Ländern solche Reliquien alljährlich einmal und zwar am 9. Tage des Monates Rabî' al-auwal öffentlich vorzeige; bei dieser Gelegenheit versammeln sich bei ihm viele Männer, Gelehrte und Fromme, verrichten Gebete für den Propheten, halten gottesdienstliche und mystische Uebungen. Er berichtete mir auch, dass die Haare sich zuweilen von selbst bewegen, und dass sich dieselben von selbst verlängern und fortpflanzen, so dass aus einem Haare eine ganze Menge neuer Haare entsteht. Alles dies — sagt unser Reisender — ist kein Wunder; denn der gottselige Prophet hat ein grosses, göttliches Leben, welches in allen seinen edlen Bestandtheilen wirksam ist. Ein Historiker erzählt, dass der Fürst Nûr al-dîn in seiner Schatzkammer einige Haare des Propheten besass. Als der Fürst dem Tode nahe war, verfügte er, dass diese heiligen Reliquien auf seine Augen gelegt werden mögen, wo sie sich auch noch bis zum heutigen Tage in seinem Grabe befinden. Er (der citirte Historiker) sagt, dass jeder, der das Grab dieses Fürsten besucht, mit diesem Besuche zugleich die Intention verbinden müsse, den Segen der heiligen Reliquien, die in diesem Grabe aufbewahrt sind, auf sich wirken zu lassen. Dies Grab befindet sich bei uns in Damaskus in der Lehranstalt, die der Fürst erbauen liess“.²

Bekanntlich ist eines der für die Rechtmässigkeit der Chalifenwürde des nicht-ḳurejshitischen Sultans von Konstantinopel von den Vertheidigern derselben angeführten Argumente³ der Besitz der heiligen Reliquien des Islam. Ausser dem soeben erwähnten Chirḳa-i-sherîf und dem in der Ajjûb-moschee aufbewahrten Schwerte 'Omar's, gehören zu diesen Reliquien die Barthaare des Propheten. Die Quantität dieser heiligen Reliquien scheint nicht gering zu sein, wenn man bedenkt, dass es dem Sultan möglich ist, davon auch andere Städte zu betheiligen. Gelegentlich des Baues der Ḥamîdijjamoschee, welche der jetzt regierende Sultan in Samsun errichten

1) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 105. Ġáfar b. Chinzâba, Vezir des Kâfür al-Ichshîdî in Aegypten erwirbt drei Haare, „bimâl 'azîm“, verwahrt dieselben in einem werthvollen Behältniss und verfügt, dass man nach seinem Tode seinen Leichnam nach Medîna überführe und die drei Haare in seinen Mund lege.

2) 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî fol. 344^a.

3) vgl. W. S. Blunt, The future of Islam (Lond. 1882) p. 66.

liess, erfahren wir aus einem muhammedanischen Zeitungsblatt, dass der Sultan ausser einer Anzahl von Koranexemplaren auf einem besonders hierzu bestimmten Schiffe „Haare, welche dem Barte des Fürsten der beiden Existenzen, der Barmherzigkeit der Welten angehörten, nach Samsun verbringen liess, wo sie als Geschenk des Chalifen mit ausserordentlicher Ehrfurcht entgegen genommen wurden. Die Kanonen wurden zu Ehren der Haare des edlen Propheten von der Citadelle abgefeuert; die Sherife und ‘Ulamâ’ trugen dies Kleinod, bis dass sie es in die genannte Moschee brachten“.¹ Wir ersehen aus diesen letzteren Daten, wie im Reliquienwesen des Islam mit dem Fortschritte der Zeit eine merkliche Wandlung eintrat. Aus Gegenständen der individuellen Pietät, von deren Besitz der fromme Gläubige Segen erhofft, wurden sie Gegenstände öffentlicher Schaustellung; man hat dieselben in die Moschee eingeführt und dadurch zum Bestandtheil des allgemeinen Religionswesens erhöhen wollen.

Je mehr nun die mit den „shâ‘arât al-nabî“ getriebene Industrie in den neueren Zeiten überhand nimmt, fühlen sich strenger denkende Muhammedaner veranlasst, im Namen des muhammedanischen Monotheismus ihre protestirende Stimme gegen diesen Aberglauben zu erheben. Unter diesen Protesten finden wir eine energische Erklärung des durch seine persönliche Theilnahme an dem VI. Orientalistencongress in Leiden bekannten medinensischen Theologen Schejch Amîn (vom Jahre 1292).² Der Schejch meint, dass dieser mit den Haaren des Propheten „in den türkischen und indischen Ländern“ betriebene Schacher in die Kategorie der Fälschungen gehöre, gegen welche der Prophet die oben p. 132 angeführten Warnungen erliess. Fände man echte Reliquien dieser Art, so müsse man sie im Sinne der Sunna begraben, nicht aber zum Gegenstand der öffentlichen Verehrung machen.

Wir haben aus der Mittheilung des ‘Abd al-Ġanî sehen können; dass das Reliquienunwesen besonders in Indien ein fruchtbares Feld für seine Bethätigung vorfindet; hier weist die Verehrung der Reliquien am allergrellsten den Uebergang von den Aeusserungen der Pietät zu wirklichem Cultus auf.³ Und dies hängt mit der Eigenthümlichkeit des Islam in Indien zusammen. Hier hat der Islam mit dem dort einheimischen Reliquienwesen zu concurriren und er konnte dem Schicksale nicht entgehen, auch auf

1) Al-îlâm bi ‘ulûm al-islâm (Jahrg. 1304 nr. 154 c. 3). Seitdem hat der Sultan (Dezember 1889) auch der Stadt Haleb ein ähnliches Geschenk durch einen Specialgesandten überbringen lassen.

2) vgl. Snouck Hurgronje, Het Leidsche Orientalistencongres. In-drukken van een arabisch congreslid (Leiden 1883) p. 4 ff.

3) vgl. über Kadam-i-rasûl und Athar-i-sherîf in Indien, Sell, The faith of Islam p. 245.

diesem Gebiete manche Vorstellung der Eingeborenen sich anzueignen. Sehr bezeichnend ist für die Natur dieses Vorganges die Thatsache, dass buddhistische Reliquien sich geradezu in Reliquien des 'Alî umwandeln konnten.¹ In Indien ist denn auch die Reliquienverehrung jeder Art, z. B. die der Fussspuren des Propheten² u. a. m., in den öffentlichen Cultus der Moschee eingedrungen.³ Eine der reichsten Schatzkammern solcher Kleinode ist die Pâdischâhi-moschee in Lahore. Vor mir liegt ein gedrucktes Heft unter dem Titel „List of the sacred relics kept in the Lahore Fort together with a brief history of the same. By Faquir Saiyad Jamal al-din“ (Lahore, „Civil and military Gazette“-Press 1877, 7 pp.). Dieses Heft enthält einen Katalog der in der Lahorer Moschee aufbewahrten Reliquien, 7 welche dem Propheten selbst angehören, 3 gehen auf 'Alî zurück, darunter eine Sipara des Korans eigenhändig von 'Alî geschrieben, 2 Nummern sind „things belonging to the Lady of Paradise, the daughter of the Prophet“, 5 gehörten dem Imâm Al-Ḥusejn, 3 dem Ġauth al-a'zam (offenbar 'Abd al-Ḳâdir Ġilânî), daran schliessen sich 8 Nummern „Miscellaneous“, unter welchen ein Zahn des Uwejs al-Ḳaranî (vgl. oben p. 147) wohl die grösste Merkwürdigkeit ist. Diese heiligen Schätze, welche theils Tîmûr gelegentlich der Belagerung von Damaskus im Jahre 1041 aus der Chalifenstadt entführt haben soll, theils aber demselben durch die Abgesandten des besiegten Sultan Jildirim Bajazid als Geschenk übergeben worden sein sollen, sind durch Tîmûrs grossen Nachkommen, Bâber, nach Indien eingeführt worden. Nach dem Sturz der mongolischen Dynastie gelangten diese Reliquien durch Verkauf in privaten Besitz, bis dass sie im Jahre 1804 durch den Vater des bekannten Fürsten Randschit Singh erworben wurden, welcher, obwohl der Sikh-sekte angehörend, dieselben in grossen Ehren

1) Annales du Musée Guimet VII, p. 434.

2) Auch in Aegypten werden deren viele gezeigt; in der Moschee des Sultan Kait Bey „deux pierres noires qui portent l'empreinte d'une main et d'un pied“, Mehren, Revue des monumens funéraires etc. p. 533; vgl. 'Alî Mubârak IX, p. 62. Nach Burton soll der Volksglaube an eine Fussspur (athar) in der Nähe Kairos auf volksetymologischem Wege aus Athor entstanden sein (The Land of Midian II, p. 83 Anm.). Ueber die Fussspuren Muhammeds als Reliquie in verschiedenen Theilen des Islam vgl. Reinaud, Monumens etc. II, p. 322. ZDPV. XII, p. 284 (das Dorf Al-Ḳadem südlich von Damaskus). Die Theologen discutirten die Frage der Zulässigkeit dieses Volksglaubens, welcher von den Strengeren zurückgewiesen wird; siehe bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 616 ff. nr. 2595—97. Ueber „veneration of footprints“ s. Academy 1886 vom 4. September u. ff. Dieser Cultus kommt bei barbarischen Völkern häufig vor, Stanley, Durch den dunkeln Welttheil (Deutsche Uebers.) I, p. 380 (Uganda), Girard de Rialle, La mythologie comparée I, p. 197 (Betschuanas).

3) Garcin de Tassy, Mémoire etc. p. 14.

hielt. Nach den Ereignissen von 1857 kamen auch die Schätze in den Besitz der Engländer, welche dieselben der Moschee in Lahore anvertrauten. Viele Muhammedaner aus Indien und anderen Provinzen des Islam wallfahrten zu diesen Heiligthümern. Der geschäftige Volksglaube hat die Echtheit dieser Reliquien durch die Wundererzählung erhärtet, dass während einer in der Umgegend der Moschee ausgebrochenen Feuersbrunst dies heilige Gebäude in Folge der Anwesenheit jener Kleinode von der Gefahr verschont wurde, der es sonst nicht hätte entgehen können. Demgemäss ist auch Indien der richtige Markt für Reliquien jeder Art. Gelegentlich der Rundreise des englischen Vicekönigs im Jahre 1873 wurde diesem hohen Würdenträger unter anderen werthvollen Geschenken ein Hemd des Muhammed dargereicht. Dasselbe wurde bei Gelegenheit der Belagerung Delhi's durch einen englischen General (Tytler) erworben, dessen Wittve das werthvolle Curiosum nach Calcutta auf den Markt brachte, wo es den Preis von zehntausend Rupien erreichte. Merkwürdigerweise ist dies Hemd des Propheten mit einer grossen Anzahl von Koranversen geschmückt.¹

X.

Die Macht des *Iǧmāʿ* im Religionwesen der Muhammedaner liesse sich an keinem andern Beispiele so augenscheinlich erweisen, wie an der Erscheinung, welche uns die Heiligenverehrung im Islam bietet. Einer den cardinalsten Lehren des Islam geradezu widersprechenden Richtung des Cultus ist es gelungen, auf dem Wege der volksthümlichen Anschauungen innerhalb des normalen, orthodoxen Glaubens eine als berechtigt anerkannte Stelle zu erobern. Die Theologen hatten nichts anderes zu thun, als nach Argumenten für ihre nothgedrungene Billigung des Volksglaubens zu forschen. Freilich hören die strengen Sunna-anhänger nicht auf, gegen die dem monotheistischen Gedanken zuwiderlaufenden Ausschreitungen des Heiligencultus zu opponiren. Aber es ist bemerkenswerth, dass es nicht die Vorstellung von wunderthätigen Heiligen ist, gegen welche sie ihre Stimme erheben, sondern die Pilgerung zu ihren Gräbern, die Opfer und Weihgeschenke, welche ihnen dargebracht werden, und die Gebete, welche dabei verrichtet werden. Die gegen diesen Cultus gerichtete Bewegung der Wahhâbiten wurzelt in den aus früheren Jahrhunderten bezeugten Kundgebungen der strengen Sunna-anhänger. Der Protest des Makrîzî (ob. p. 355) gegen den Cultus an den Heiligengräbern, gegen welchen sich auch heute noch manche ernste Stimme aus dem Lager der Orthodoxen vernehmen

1) The Oriental I nr. 5 (1873) p. 624.

lässt,¹ ist nur ein Widerhall der Anschauung, welche die Sunnagetreuen bereits in früheren Jahrhunderten gegen den Gräbercultus laut werden liessen.² Diese Leute besaßen einen regen Sinn für die Abstossung aller Formen, welche zur Trübung der ursprünglichen Lehre des alten Islam beitragen könnten. So wie sie sich mit der rationalistischen Sublimirung des persönlichen Gottes des Koran nicht aussöhnen konnten,³ ebenso kämpften sie andererseits auch gegen alles praktische Shirk. Selbst die Verehrung, die dem „schwarzen Steine“ in Mekka zu Theil wird, nahmen sie nicht ohne jede Bemerkung hin. Dem ‘Omar I. eignen sie in diesem Sinne folgende Anrede an den heiligen Stein zu: „Wohl weiss ich, dass du nur ein Stein bist, der weder nützen noch schaden kann — so werden die Abgötter im Koran gewöhnlich charakterisirt — und hätte ich nicht gesehen, dass der Prophet dich küsste, so würde ich dich nimmermehr küssen.“⁴ In diesem Kreise wurden auch die Ḥadīthausprüche verbreitet, in welchen ein Fluch geschleudert wird gegen alle jene, welche die Gräber als Betorte benutzen.⁵ Zu den verschiedensten Zeiten treten im Islam oppositionelle Kundgebungen gegen den überhandnehmenden Cultus der Gräber und lebloser Heiligthümer hervor, eine latente Strömung, welche bekanntlich im vorigen Jahrhundert im Wāḥābismus in Arabien und Indien, sowie auch in parallelen Bewegungen in Nordafrika,⁶ zu kräftigem Ausbruch kam. Mit der Zeit hatte die Verehrung des schwarzen Steins Fortschritte gemacht; man begnügte sich nicht mit dem Küssen desselben, man machte vor ihm die Prostration wie vor Gott selbst und stand nicht an, darin eine Sunna zu sehen.⁷ Solche

1) Ein bemerkenswerthes Epigramm eines Dichters vom Anfang des vorigen Jahrhunderts, in welchem der Gräbercultus mit dem Götzendienst identificirt wird, bei Al-Ġabartî, ‘Agâib al-âthâr fî-l-tarâġim wal-achbâr, zum J. 1214.

2) Ibn al-Athîr VIII, p. 107, vgl. eine polemische Schrift gegen die Missbräuche der Zijârât bei Houtsma, Catalogue Brill 1889 p. 158 nr. 939.

3) vgl. ZDMG. XLI, p. 60.

4) Al-Muwatṭa’ II, p. 211. Muslim II, p. 225—26. Al-Dârimî p. 238. Abû Dâwûd I, p. 187. Al-Nasâ’î I, p. 264. In späteren Ausschmückungen dieser Erzählung lässt man ‘Omar darüber weinen und legt dem anwesenden ‘Alî eine mystische Entgegnung, in welcher er den Beruf des schwarzen Steines auseinandersetzt, in den Mund, bei Al-Ġazâlî, Iḥjâ’ I, p. 231.

5) siehe die Stellen Th. I, p. 257 Anm. 6, auch B. Ġanâiz nr. 62. 96. Libâs nr. 19, vgl. oben p. 224. In anderen Versionen: Al-Nasâ’î I, p. 183, Al-Tirmidî I, p. 66. Bei Al-Baġawî, Maṣâbih al-sunna I, p. 37 wird diese Verwendung der Gräber zu Betorten noch näher charakterisirt, indem hervorgehoben wird, dass man an den Gräbern Lampen anzündet (al-muttachiḍîna ‘alejhâ al-masâġid wal-suruġ).

6) Der Senûsî-orden in Nordafrika hatte im Sinne seines Begründers ursprünglich das Bestreben, die Verehrung verstorbener Heiliger abzuschaffen. Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika I, p. 193.

7) vgl. Al-Shâirânî, Mîzân II, p. 51.

Umstände erregten nicht nur das Widerstreben von Freigeistern, vom Schlage des Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî,¹ sondern dieselben riefen auch die Bedenken der Puritaner aus der alten Schule wieder hervor. Vereinzelte Berichte bezeugen, dass der Protest gegen jene Uebungen trotz des für Stein- und Gräbercultus bestehenden Igmâ' in jenen puritanischen Kreisen versucht wurde.

Im Jahre 414 d. H. waren die in Mekka versammelten Pilger Augenzeugen einer höchst aufregenden Scene. Ein Ketzer — so nennt der orthodoxe Historiker diesen Fanatiker — rannte nach Beendigung des öffentlichen Gebetes mit einem Knüttel in der einen und einem Schwerte in der andern Hand gegen den heiligen Stein, und unter dem Vorwande des Küssens sich ihm nähernd, begann er auf den Stein unter folgendem Ausruf loszuschlagen: „Wie lange wollt ihr noch Steine und Menschen anbeten, Muhammed und 'Alî anrufen? Niemand wage es, mich zurückzuhalten, sonst zerstöre ich dies ganze Haus“. Es entstand hierauf grosser Tumult unter der versammelten Menge; der arme Eiferer wurde verhaftet und mitsammt allen jenen, die seine Partei zu ergreifen wagten, dem Tode geweiht,² aus keinem andern Grunde, als weil er die Consequenzen jener Lehre zog, welche an demselben Orte, an welchem er das Opfer der blinden Volkswuth wurde, ein Bürger derselben Stadt vier Jahrhunderte früher unter ähnlichen Gefahren verkündet hatte. Noch im VIII. Jahrhundert erwacht die alte hanbalitische Opposition gegen den Gräbercultus in einem der bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, Taḳî al-dîn ibn Tejmija, der es für verboten erklärt, in der Bedrängniss den Propheten um Hülfe anzurufen und zu seinem Grabe in Medîna zu pilgern.³

Es ist aus diesen Daten ersichtlich, dass der Wahnâbismus seine Vorgänger hatte und dass derselbe nur in corporativer Weise zum Ausdruck brachte, was auch früher die innere Ueberzeugung alt-traditioneller Muhammedaner war. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre es für Cultur- und Religionsgeschichte des Islam von grossem Interesse, die vorwahnâbitischen Aeusserungen der monotheistischen Reaction im Islam gegen die in ihm vom Heidenthume her zurückgebliebenen oder von auswärts eingedrungenen heidnischen Elemente zu sammeln und in ihrer Beziehung zu der Umgebung, aus welcher sie emporgewachsen sind, darzustellen. Neben den soeben

1) Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abû-l-'Alâ' p. 104, 6—8.

2) Chron. Mekka II, p. 250. De Goeje, Mémoires sur les Carmathes, 2. Ausg. p. 196 findet darin einen Zusammenhang mit der Herabwürdigung des schwarzen Steines seitens der Karmaten; aber der gleichzeitige Protest gegen die Anrufung 'Alî's zeigt, dass dabei nicht karmatische Gesichtspunkte vorwalteten.

3) s. Zâhiriten p. 189.

hier erwähnten älteren Kundgebungen wird dann wohl als die jüngste eine Scene verzeichnet werden können, deren Schauplatz sechs Jahrzehnte vor Ausbruch der wahlhâbitischen Bewegung im Jahre 1711 die Mu'ajjad-moschee in Kairo war. Man interpretirte eben an einem Ramađanabend den Katechismus des Birgewî, als ein Jüngling — er wird als Rûmî bezeichnet — die Kanzel bestieg und in einer heftigen Rede den um sich greifenden Heiligen- und Gräbercultus geisselte und diese Entartung des muhammedanischen Gottesdienstes als Götzendienst brandmarkte. „Wer — sagte er — hat die verborgene Tafel des Schicksals gesehen? selbst der Prophet nicht! Alle diese Heiligengräber sollen zerstört werden; wer die Särge küsst, ist ein Ungläubiger; die Klöster der Mevlevi, Begtaschi sollen geschleift werden, die Derwische sollen studiren, statt zu tanzen“. Der glaubenseifrige Jüngling, der das gegen ihn erlassene Fetwâ in spöttischer Weise interpretirte und mehrere Abende hindurch seine aufreizenden Ansprachen wiederholte, verschwand in unerklärlicher Weise aus Kairo (wal-wâ'izu farra waqîla kutil — sagt darüber Hasan al-Ĥigâzi (oben p. 285) in seinen Knittelversen über diese Begebenheit). Die 'Ulemâ' hörten nicht auf, die Gräber ihrer Heiligen zu schmücken und das Volk in dem Glauben an ihren Firlefanz zu bestärken.¹

Die vereinzelt oppositionellen Stimmen, die wir bisher hören konnten, waren Versuche der Alt-traditionellen, gegen ein im Gesamtbewusstsein der muhammedanischen Gläubigen² begründetes Entwicklungsmoment der muhammedanischen Religionsübung als gegen eine Bid'a anzukämpfen. Ihr Protest bezog sich auf ein mit der Heiligenverehrung sich entwickelndes Attribut des Cultus im Islam: auf die Verehrung der Gräber der Frommen und Heiligen. Derselbe hatte sehr wenig Erfolg innerhalb der muhammedanischen Orthodoxie. Es sind seit alter Zeit alle Anstrengungen aufgewendet worden, um der Gräberverehrung ihre Basis in der Sunna zu verleihen³ und es ist nicht gelungen, das Zijârat al-ķubûr in der Liste der Bid'a's festzusetzen,⁴ ja es ist für die Macht dieser religiösen Kundgebung bezeichnend,

1) Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches (in 4 Bdn.) Pest 1836, IV, p. 120. Dasselbe Ereigniss ist ausführlich erzählt bei Al-Ġabartî u. d. J. 1123 Merveilles biographiques et historiques I, p. 116—120. 'Alî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ġadîda V, p. 130.

2) vgl. auch das Sprichwort bei Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten (Tübingen 1878) p. 41 nr. 565.

3) Dahin gehören zunächst die als Gegenargumente gegen die oben p. 369 Anm. 5 angeführten Stellen verfertigten Ĥadîthe; man lässt Muhammed jene Warnungen zurückziehen und die Gräberpilgerung offen erlauben, ja sogar empfehlen. vgl. eine Sammlung solcher Sprüche in De Sacy's Ĥarîrî-commentar² p. 121.

4) Es ist z. B. bemerkenswerth, dass Al-'Abdarî, der jede nur irgend aufzustöbernde Bid'a in strenger Weise bekämpft, den Gräberbesuch in warmen Worten

dass selbst der Philosoph Ibn Sînâ¹ im IV. Jahrhundert Angesichts der im Islam allgemein verbreiteten Tendenz, dem frommen Besuch der Gräber heilsame Wirkungen zuzuschreiben, sich genöthigt fühlt, für diesen Aberglauben eine psychologische Formulirung zu finden und auf diese Weise die Billigung der Zijârât philosophisch zu begründen.²

Wenn sich nun auch jene erfolglosen Proteste gegen den Gräbercultus hin und wieder in orthodoxen Kreisen hören liessen, so kann andererseits die Erfahrung gemacht werden, dass dieselben den Glauben selbst an das Vorhandensein besonders bevorzugter Männer, „Aulijâ“, an die Macht derselben, jenen, die sie anrufen, in ihren Nöthen zu helfen, an ihre Fähigkeit, Wunder zu üben, völlig unberührt lassen. Dieser Glaube war schon zu lange festgewurzelt im Bewusstsein der Islambekennenden, und die Verehrung der Aulijâ hatte bereits ihre Stütze gefunden in Sure 10: 63 und in dem vielverbreiteten — wenn auch von manchen Kritikern bemängelten³ — Ḥadîth, in welchem man Gott selbst sprechen lässt: „Wer mir gegen einen Walî feindlich auftritt, gegen den erkläre ich den Krieg“⁴ oder „der hat Allâh gegenüber offenen Krieg erklärt“.⁵ Solche Sprüche sollen den Respect vor diesen Heiligen und ihre Ausnahmestellung in der muhammedanischen Gesellschaft begründen und, wie wir oben p. 342 an einem Beispiele sehen konnten, von der Opposition gegen die Verehrung der Gräber abschrecken. Die Wundergabe jener Auserwählten Gottes anzuzweifeln, hatten daher orthodoxe Sunnagläubige nicht den Muth. Man ging so weit, zu behaupten, dass der Umfang der Wunderthätigkeit der Heiligen von dem der Propheten und Gottesgesandten sich gar nicht unterscheide,⁶ und man begnügte sich, im Interesse der Festhaltung einer in dogmatischer Beziehung unentbehrlichen Distinction, mit der Einführung einer terminologischen Fein-

empfiehlt, da die verstorbenen Frommen „Vermittler (al-wâsiṭa) zwischen Gott und seinen Geschöpfen sind“. Al-madchal I, p. 212, II, p. 17. vgl. auch III, p. 105 (Zijâra-reisen).

1) Er verfasste ein an Abû Sa'îd b. Abî-l-chejr gerichtetes Sendschreiben über den Gräberbesuch, Hschr. der Bodleyana nr. 980 (6).

2) s. Mehren, *Vue théosophiques d'Avicenne* (Extrait du Muséon, Louvain 1886) p. 14 des Separatabdrucks.

3) Es kommen im Isnâd einige verdächtige Gewährsmänner vor, Al-Ḳastâl-lânî IX, p. 320.

4) B. Riḳâḳ nr. 38 man 'âdâ lî walijjan faḳad âḳantuhu bil-ḥarbi.

5) Ibn Mâga p. 296 faḳad bâraza-llâha bil-muḥârabati. Ueber diese Ḥadîthe verfasste Al-Sujûṭî eine besondere Abhandlung, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 193 nr. 1417.

6) *Disputatio pro religione Mohammedanorum* ed. van den Ham p. 147 oben.

heit, durch welche die Wunder der Heiligen von denen der Propheten theoretisch unterschieden werden sollten, am Wesen der Sache aber nichts verändert wurde.

Der Muhammedaner nimmt es sehr genau damit, die Wunderthaten der Aulijâ' nicht mit dem Worte âja oder mu'giza zu benennen, welche ausschliesslich für die Bezeichnung der durch gottgesandte Propheten zur Bekräftigung der Wahrheit ihrer Mission verrichteten Wunder vorbehalten sind. Die Heiligenwunder heissen im Unterschiede von den letzteren: Karâmât, d. h. Gnaden.¹ Dieser Ausdruck ist keineswegs von christlichem Einflusse unabhängig entstanden; man kann in demselben die *προφητικὰ χαρίσματα* leicht wiedererkennen. „Es ist feststehend, dass die Propheten Zeichen (âjât) verrichten und dass die Aulijâ' Karâmât üben. Was aber in den traditionellen Berichten von Wunderzeichen berichtet wird, welche für die Feinde Gottes, wie Iblis, Fir'aun und Al-Dağğâl, geschehen, das nennen wir weder âjât noch karâmât; es ist nur die Förderung ihrer Bedürfnisse (kađâ' ħâğâtihim), denn Gott besorgt auch die Bedürfnisse seiner Feinde, um sie zu strafen und stufenweise ins Verderben zu stürzen (istidrâgan lahum),² damit sie dadurch an Widerspenstigkeit und Unglauben zunehmen“.³

Aber ganz unangefochten blieb der Glaube an die Wundergabe der Heiligen im Islam nicht. Die rationalistische Schule, voran die Mu'taziliten⁴ und andere Freidenker,⁵ unterliessen es nicht, ihrer Ablehnung dieses Glaubens Ausdruck zu verleihen. In diesem Falle protestiren also nicht die Sunnaleute gegen die Bid'a, sondern die Vertheidiger der Vernunft ziehen gegen den Aberglauben zu Felde; besonders der Lehrer des Ash'arî,

1) in Nordafrika auch baraka, besonders von erblicher Wunderkraft, welche auserwählten Familien eigen ist, Trumelet, *Les saints du Tell* I, p. 155.

2) Ueber den Begriff des istidrâg siehe *Mafâtih al-ğejb* V, p. 683, 691 ff., damit wird Sure 6: 44 in Verbindung gebracht. *Al-Damîrî* (s. v. al-darrâğ) I, p. 418. Es darf bei dieser Gelegenheit auf die talmudische Ansicht hingewiesen werden, dass den Ruchlosen auf Erden Glück und Gelingen zu Theil wird: *kedê le'ordân ûlehôrîshân lammadrêgâ hattachtônâ* „um sie auf die unterste Stufe zu drängen und zu treiben“, *Bab. Kiddûshîn* fol. 40^b, vgl. *Jerus. Sôṭâ* V, c. 6 Ende: *nâthattî lô sekhârô ûpheṭartîw min 'ôlâmî*.

3) *Al-fiḫh al-akbar* (Hschr. Gotha nr. 641, Pertsch II, p. 2) fol. 16^b.

4) s. *Kremer*, *Gesch. d. herrsch. Ideen* p. 171 ff.

5) Der Arzt *Abû Bekr al-Râzî* (st. ca. 290—320) soll eine Schrift verfasst haben, in welcher er dem Heiligenglauben entgegentritt. Man hat die Authentie dieser Schrift bezweifelt und der Möglichkeit Raum gegeben, dass dieselbe dem Râzî von feindlicher Seite unterschoben wurde, um ihn in Misscredit zu bringen. *Ibn Abî Uşejbî'a* ed. *Aug. Müller* I, p. 320, ein Beitrag mehr für die in *ZDMG. XXXVIII*, p. 681 zusammengestellten Daten.

Al-Ġubbâ'î (st. 303), und sein Sohn Abû Hâshim (st. 321) vertreten unter den Mu'taziliten die Bekämpfung der Karâmât-lehre. Diese Verkürzung der Wundersucht der Massen strebten sie andererseits durch die Erhöhung der Propheten zu unfehlbaren Menschen wett zu machen.¹ Eines Sinnes war übrigens die mu'tazilitische Schule auch hinsichtlich dieser Frage nicht; man konnte Mu'taziliten mit Namen nennen, welche sich zum Zugeständniss der Karâmât al-aulijâ' herbeiliessen.² Die rationalistische Richtung vertritt in der Exegese Al-Zamachsharî in seinem Commentar zu Sure 72: 26. 27: „Niemand weiht er in sein Geheimniss ein, als an wem er Gefallen findet als Gesandten“. Damit wäre nach seiner Ansicht der Antheil an den Geheimnissen Gottes auf von Gott gesandte Propheten beschränkt.³

Die Vermittelungstheologie der Ash'ariten, welche sich den Beruf vorsetzte, den orthodoxen Traditions- und Volksglauben mit dem Rationalismus der Mu'taziliten zu versöhnen, und der es seit dem VI. Jahrhundert gelang, sich als die allein gültige Form des orthodoxen Glaubens zu behaupten, hatte sich auch des Glaubens an die Heiligenwunder angenommen. Dieselbe Vermittelungstheologie hat sich ja auch dazu hergegeben, die Existenz der Zauberei und die Wirksamkeit derselben glaubhaft zu machen, freilich mit der Klausel, dass der Zauberer selbst ein Ungläubiger sei, während die Karâmât nur durch Rechtgläubige vollführt werden. Dies sei eben die differentia specifica zwischen sihr und karâmât.⁴ Die Annahme der Karâmât al-aulijâ' ist nach der ash'aritischen Lehre ein mit den Grundlehren des Islam wohl verträglicher Lehrsatz, ja gewissermaassen ein Postulat derselben. In älterer Zeit begegnen wir zwar in diesem Kreise dem schüchternen Versuche, die Zulässigkeit des Wunderglaubens aus der orthodoxen Theologie zu eliminiren. Abû Ishâk al-Isfarâ'inî (st. 418)⁵ und Al-Ĥalîmî werden als die alleinigen Anhänger des orthodoxen Dogmas erwähnt, die sich in diesem Punkte der freieren Richtung anschlossen. Solche Versuche hatten aber nicht viel Glück in der öffentlichen Meinung, und so hatte denn, wie in vielen anderen Dingen auch, die vermittelnde Richtung den Beruf, den Aberglauben des Volkes zu codificiren und alle demselben ent-

1) Al-Shahrastânî I, p. 59 oben.

2) Mafâtîḥ V, p. 683 werden Abû-l-Ḥusejn al-Baṣrî und Maḥmûd al-Ĥârezmî genannt.

3) Die orthodoxe Exegese ist bemüht, diese Folgerung zu widerlegen, Al-Bejdâwî z. St. Al-Ḳaṣṭallânî X, p. 411.

4) Al-Damîrî (s. v. al-keḡb) II, p. 336 ist ein Excurs hierüber zu finden.

5) Derselbe sprach auch im Fiḡḡh manchen liberalen Gedanken aus. Ich erwähne aus diesem Kreise nur einen Ausspruch: Der Lehrsatz — so sagt er — dass jeder Muġtahid das Richtige lehre (kull muġt. muṣîb), hat seinen Ursprung in Sophisterei und führt zur Ketzerei (Ibn al-Mulaḡḡin fol. 25^a).

gegenstehenden dogmatischen und philosophischen Scrupel zu widerlegen und zu entkräften. Nur darüber sind die Anhänger dieser Richtung untereinander nicht einig, ob der Glaube an die Karâmât nothwendig oder nur zulässig sei.¹ Der tiefsinnig fromme Mann, welcher den Höhepunkt der ash'arischen Theologie bezeichnet, Al-Ġazâlî, stellt sich, wie ihm hierin sein Lehrer Imâm al-ḥaramejn al-Ġuwejnî bereits vorangegangen war,² in die vorderste Reihe der Heiligengläubigen,³ und eine ganze Rüstkammer von Kampfesargumenten entwickelte nach ihm Fachr al-dîn al-Râzî (st. 606) in mehreren ausführlichen Abhandlungen zu Koranversen, in welchen er Stützen des Glaubens an die Wunderkraft der Heiligen findet.⁴ Unter diesen Argumenten giebt es wohl einige, mit denen er es mehr auf populären Beifall, als auf scharfe dogmatische Wirkung abgesehen haben mochte. „Alle Tage — so sagt er — sind wir Zeugen davon, dass ein König seinen nächsten Hofdienern, denen er freien vertrauten Zutritt zu sich gestattet, auch gewisse specielle Befugnisse zuerkennt, die er anderen nicht einräumt; und auch der gesunde Menschenverstand erfordert es, dass mit einer solchen Annäherung ein entsprechender Einfluss verbunden sei, welcher eine nothwendige Folge dieses Verhältnisses ist. Der grösste König aber ist der Herr der Welten. Wenn dieser nun einen Menschen damit auszeichnet, dass er ihn an die Schwelle seines Dienstes und an die Stufen seiner Gnaden zieht, ihm die Geheimnisse seines Wissens kundgiebt und die Scheidewand des Fernseins zwischen ihm und seiner Seele aufhebt, ihn vielmehr auf den Teppich seiner Nähe setzt: ist es da so unwahrscheinlich, dass ein solcher Mensch einen Theil dieser Gnade schon in dieser Welt zur Erscheinung bringe? Ist doch diese Welt im Verhältniss zu einem Atom jener geistigen Glückseligkeiten und himmlischen Erkenntnisse so viel wie absolutes Nichts“. Und da muss ihm dann die Theorie von den verschiedenen Graden der Lauterkeit der menschlichen Seele, welche von dem Maasse der Entäusserung von körperlichen Schwächen abhängig sind, gute Dienste leisten, eine Theorie, die den Religionsphilosophen des Mittelalters so manches Problem des religiösen Lebens erklären helfen muss.⁵

Wir werden den Lesern keine Theilnahme an einer Reproduction der scholastischen Auseinandersetzung des Fachr al-dîn zumuthen und dürfen demnach vor seinen Argumenten und Gegenbeweisen (an den in den Anmerkungen bezeichneten Stellen) füglich vorbeigehen. Jedoch dies eine dürfen

1) vgl. Al-Ġî, Mawâḳif p. 243.

2) vgl. M. Schreiner in Grätz' Monatsschrift XXXV, p. 314 ff.

3) Iḥjâ' I, p. 233 ff.

4) Mafâtîḥ II, p. 541, 659. V, p. 13 ff. 682 ff. (dies ist die Hauptstelle).

5) V, p. 685 ff. nr. 5 und 7 der Beweise.

wir hervorheben, dass es für das Niveau, auf welches die Philosophie des Islam im VII. Jahrhundert bereits gesunken war, charakteristisch ist, dass sich Fachr al-dîn gegen den consequentern Al-Zamachsharî neben anderen Fabeln auf folgende „Thatsache“ beruft. „Zur Zeit des Sultan Songor b. Melik Shâh lebte in Baghdâd ein Zauberin (kâhina); diese wurde an den Hof des Sultans nach Chorasân berufen und von dem Herrscher um zukünftige Dinge befragt. Alles was sie prophezeite, ist auch wirklich eingetroffen. Ich selbst — sagt Fachr al-dîn — habe in der Philosophie genau bewanderte Menschen gesehen, welche darüber zu erzählen wussten, was jene Frau über geheime Dinge in ganz detaillirter Weise berichtete. Alles was sie vorhersagte, ist eingetroffen. Abû-l-barakât hat in seiner Schrift ‘Kitâb al-mu‘tabar’ die diese Frau betreffenden Nachrichten ausführlich dargestellt; er sagt: Dreissig Jahre lang habe ich darüber geforscht und mich endlich überzeugt, dass die Zauberin wirklich zutreffende Kunde über verborgene Dinge gab“.¹ Dies soll für Fachr al-dîn ein historischer Beweis für das Vorhandensein solcher Fähigkeiten in Nicht-propheten, also in erster Reihe in den Heiligen, sein.

So wurde denn dieser Glaube ein integrierender Bestandtheil des orthodoxen Bekenntnisses und fast jeder Katechismus der muhammedanischen Religion enthält einen kurzen Paragraphen über die Heiligen und ihre Wunder in unmittelbarem Anschlusse an die Lehre von der Prophetie. Wir erwähnen nur die beiden verbreitetsten Katechismen des Islam. Abû-l-barakât al-Nasafî (st. 710 d. H.) lehrt: „Die Karâmât der Heiligen ist zulässig, im Gegensatze gegen die Lehre der Mu‘tazila; sie ist zulässig in Anbetracht der allbekanntesten Nachrichten und verbreiteten Erzählungen, welche sie bezeugen. . . . Es ist beides möglich, sowohl dass der Walî das Bewusstsein dieser seiner Stufe besitze, als wie es auch möglich ist, dass ihm seine Walî-würde nicht bewusst sei.“² Nicht so der Prophet (denn dieser ist sich seiner Würde stets bewusst).³ Der populärste muhammedanische Volkslehrer, Birgewî (st. 981 d. H.), lehrt in seinem kurzen Katechismus: „Du musst bekennen, dass die Karâmât der Aulijâ’ Wahrheit sind, dass jedoch ihre Stufe an die der Propheten nicht heranreicht.“⁴ Ja sogar der auch hinsichtlich der Heiligengräber nicht eben leichtgläubige⁵ Geschichts-

1) Mafâtîh VIII, p. 331.

2) Dies ist eine Streitfrage bei älteren Dogmatikern. Abû Bekr ibn Fûrak (st. 406) lehrte, dass der Walî von dieser Würde kein Bewusstsein haben dürfe; andere lehren das Gegentheil (Mafâtîh V, p. 692).

3) Pillar of the creed of the Sunnites ed. W. Cureton p. 18 des arabischen Textes.

4) Risâlet Birgewî § 22.

5) Man kann dies aus seiner Nachricht über die Gräber des ‘Oqba b. Nâfi‘, des Eroberers von Nordafrika, und seiner Genossen ersehen. Ueber diese von den Muham-

philosoph der Araber redet dem Glauben an die Wunder der Heiligen das Wort. Ibn Chaldûn spricht sich an einigen Stellen seiner Muḳaddima zu Gunsten dieses Glaubens aus; er nennt die Erzählungen von den angeblichen Wunderthaten der Adepten des Şûfismus, ihre Prophezeiungen und Enthüllungen, ihr Schalten und Walten über die Natur „eine richtige, unleugbare Sache“ und hält die Einwürfe des Isfarâ'inî gegen diesen Glauben für widerlegt; er erklärt, dass die Wunder der Heiligen nicht durch ihr Bestreben, solche zu üben, verrichtet werden, sondern dass diese Kraft auf einer göttlichen Gabe beruht, von welcher die Heiligen gegen ihren eigenen Willen Gebrauch machen müssen; er weist die Zurückführung dieser Wunderthaten auf gewöhnliche Zauberkünste entschieden zurück.¹

So konnten sich denn die Vertreter und Vertheidiger des Glaubens an die Karâmât al-aulijâ' zu Gunsten desselben auf die beiden kräftigsten Argumente berufen: auf das Iǧmâ' al-umma und auf das Tawâtur, d. h. auf die Thatsache, dass solche Wunder durch alle Generationen hindurch bezeugt sind. Neben diesen positiven Beweisen pflegen sie skeptischen Gegnern durch allerlei Einschüchterung bange zu machen (vgl. oben p. 372). In zahlreichen Schriften über Heiligenbiographien wird ein einleitendes Kapitel der Streitfrage zwischen Mu'taziliten und Ash'ariten gewidmet. Al-Jâfi'î sagt — so lesen wir in der Einleitung zu den Şûfibiographien des Biḳâ'î —: Ich kann nicht genug staunen über diejenigen, welche die Wunder der Propheten und die Karâmât der Heiligen leugnen, während doch dieselben durch Koranverse, durch authentische Traditionssätze, durch allbekannte Aussprüche und nützliche Erzählungen, durch unzählige Beispiele bezeugt sind. . . . Ibn al-Subkî sagt: Wir kennen keinen einzigen Theologen, der sich den Şûfi's gegenüber missbilligend verhielt, ohne dass ihn Allâh zu Grunde gerichtet und ohne dass ihn schwere Strafe getroffen hätte. . . . Muḳammed al-Sherîf (aus der mâlikitischen Schule) sagte: Die Karâmât der Heiligen sind Wahrheit, sowohl diejenigen, von welchen man erzählt, dass sie dieselben bei Lebzeiten, als auch diejenigen, welche sie nach ihrem Tode bewirkten. Unter den Anhängern der vier orthodoxen Schu-

medanern Nordafrikas besonders verehrte Stätten spricht er sich in folgender Weise aus: „Die Gräber dieser Glaubenszeugen, 'Oḳba und seiner Genossen, sind an dieser Stelle des Zâb-landes. Ueber das Grab 'Oḳba's hat man Hügel (asnima) gemacht, später hat man es vermauert und darüber eine Moschee erbaut, die seinen Namen trägt. Dieselbe zählt zu den Pilgerorten, von denen man Segnungen zu erlangen wähnt (mazânn al-baraka). Fürwahr, sie ist ein würdigerer Pilgerort als die Gräber in den Ebenen, wegen der grossen Anzahl von Märtyrern, die zu den Genossen und Nachfolgern des Propheten gehörten“. Histoire des Berbères I, p. 186.

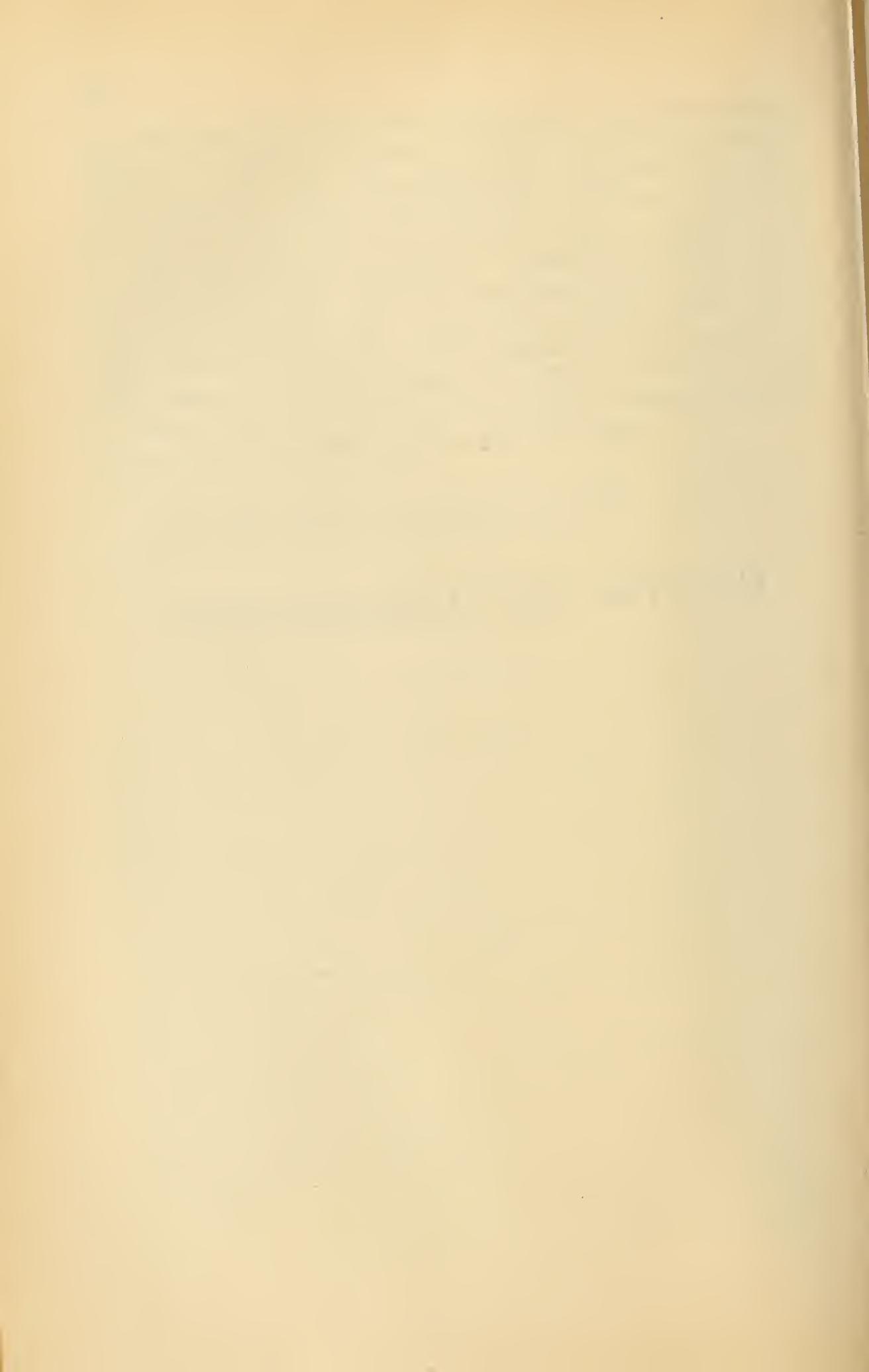
1) Not. et Extr. Bd. XVIII, p. 78. 134. 144.

len wurde keine Stimme gegen diesen Glauben laut, welche Berücksichtigung verdiente. Al-Suhrawardî sagt sogar, dass der Glaube an die Wunder der Heiligen nach ihrem Tode mit zwingenderer Nothwendigkeit aus den Grundsätzen der Religion gefolgert werden müsse, als der Glaube an die Wunder der lebenden Heiligen, denn erst nach ihrem Tode ist ihre Seele ganz rein von allen Trübungen und Versuchungen.¹ 'Abd al-Ra'ûf al-Munâwî beginnt sein biographisches Werk mit einer ausführlichen Widerlegung von sieben Argumenten, welche die Gegner der Karâmât ins Treffen zu führen pflegen. Dass „man auch Al-Isfarâ'înî unter den Gegnern der Heiligenwunder aufzählt, während er doch zu den Säulen des orthodoxen Islam gehört“ erklärt er damit, „dass dem Isf. in lügnerischer Weise Ansichten unterschoben worden seien, die er selbst niemals ausgesprochen hat“.²

1) Al-Biḡā'î I, fol. 3—5. vgl. dagegen oben p. 288.

2) Al-Munâwî Bl. 2—3, vgl. oben p. 373 Anm. 5.

Excuse und Anmerkungen.



I.

Die Umejjaden als Religionskämpfer.

(Zu p. 46, 13.)

Die in Form des Ḥadīth gefasste Verherrlichung des Châlid al-Ḳasrî als Stütze des Dîn wird besser gewürdigt werden können, wenn man im Zusammenhang damit in Betracht zieht, dass ergebene Dichter die von den Pietisten als Feinde des Islam verpönten Umejjaden und deren Helfer in ebendemselben Sinne, wie dies im erwähnten Ḥadīth in religiöser Form geschieht, als Vertreter und Schützer der Sache des Islam verherrlichen. Die Feinde der Dynastie sollten eben dadurch als Feinde des Islam gebrandmarkt werden (vgl. p. 90, 10 ff.).

So rühmt der Dichter ‘Udejl von Al-Ḥaġġâġ:

„dass er die Kuppel des Islam auferbaut habe, gleichsam ein Prophet, der die Menschen nach ihrem Irrthum auf den rechten Weg leitet“.¹

Diesen Ḥaġġâġ, der den Frommen als das Urbild der Tyrannei und Ungerechtigkeit gilt, lässt derselbe Dichter als einen Menschen erscheinen, „der sein Schwert für die Wahrheit (il-ḥaḳḳ) entblösst hat“.² Noch bezeichnender ist für diese Richtung der Dichter die Charakteristik, die Al-Farazdaq vom Chalifen Jezîd II. entwirft:³

„Hätte nicht Jesus den Propheten vorhervorkündet und seine Person ausdrücklich beschrieben, so müsste man dich für den Propheten halten, der zum Lichte ruft; „wenn du nun auch nicht der Prophet selbst bist, so bist du doch sein Genosse neben den beiden Märtyrern“ (‘Omar und ‘Othmân) und dem Şiddîk (Abû Bekr)“.

Im Zusammenhange mit dem p. 108 Erörterten mag auch darauf hingewiesen werden, dass Ġarîr den Chalifen ‘Abdalmalik damit rühmt, dass durch ihn (wohl durch seine Intervention) Regen erlangt werden kann.⁵

1) Aġ. XX, p. 13, 7.

2) *ibid.* p. 18, 7.

3) Chizânat al-adab II, p. 410.

4) oben p. 120.

5) Aġ. X, p. 4, 5 v. u. chalîfati-llâhi (vgl. p. 61 Anm. 3) justaskâ bihi-l-maṭaru.

II.

Hadîth und Neues Testament.

(Zu p. 158.)

1.

Die Thatsache, dass sich der Islam zum Christenthum lernend verhielt und Entlehnungen aus demselben nicht verschmähte, wird selbst von muhammedanischen Theologen zugestanden;¹ und die Hadîth-literatur bietet in ihren alten Bestandtheilen eine grosse Fülle von Beispielen dafür, wie gerne die Begründer des Islam aus dem Christenthume schöpften. Wir meinen damit nicht jene verschwommenen Entlehnungen, welche in der ältesten Periode des Islam durch mündliche Vermittelung von Mönchen und halbgelehrten Convertiten zum Ausbau der Form und des Inhaltes des Islam beitrugen und sich in einzelnen Kunstausrücken, biblischen Legenden u. a. m. bekunden; sondern jene mit festerer Gestaltung auftretenden Entlehnungen, aus welchen einige, wenn auch nicht umfassende Kenntniss des Inhaltes der christlichen Schriften durchblickt.

Gleich die Biographie des Propheten, wie sie sich aus vereinzelt, von den Theologen überlieferten Zügen zusammensetzte, ist reich an Entlehnungen aus dem Christenthume. Unbewusst herrschte die Tendenz vor, ein Bild von Muhammed zu entwerfen, das dem christlichen Bilde von Jesus nicht nachzustehen habe (oben p. 284). Und auf dies Bestreben sind, wie schon öfters ausgeführt wurde, jene den Intentionen Muhammeds selbst geradezu zuwiderlaufenden Züge im Lebensbild des Propheten zurückzuführen, in welchen ihn seine Verehrer Wunder vollführen lassen, wie mit Bezug auf den Stifter des Christenthums überliefert werden. Das im Johannesevangelium 2: 1—11 erzählte Wunder hat als Muster gedient für eine Reihe von muhammedanischen Legenden, welche schon sehr früh in die Lebensbeschreibung Muhammeds als wunderhafte Züge eingefügt wurden: der Prophet ver-

1) Ibn Hagar I, p. 372 wird nach alten Autoritäten der Antheil zugestanden, den die Mittheilungen des christlichen Proselyten Tamîm al-Dârî an der Herausbildung der Eschatologie Muhammeds haben.

mag Wasser, welches, sei es zur Befriedigung des Durstes oder — und dies ist ein specifisch muhammedanischer Zug — zur religiösen Waschung auf natürlichem Wege für eine grosse Anzahl von Gläubigen nicht gelangt hätte, auf übernatürliche Weise zu vermehren.¹ Dasselbe Wunder übt er auch mit Bezug auf Vermehrung unzureichender Speisen. Für die letzte Art von Wunderthätigkeit bietet die Biographie Muhammeds viele Beispiele,² für welche aber das Speisungswunder als Typus gelten kann, welches die Ueberlieferung gelegentlich der „Grabenschlacht“ als „Segnung der Speise des Ġâbir“ erzählt. Ein wenig Gerste und ein Zicklein, das die Frau des Ġâbir vorrätig hat, reicht nicht nur für alle heisshungrigen Muhâġirûn und Anşâr, die den Propheten begleiten, sondern es kann davon auch noch den nicht anwesenden Genossen reichlich zugetheilt werden.³ Der maġribinische Kâđî ‘Ijâđ (V. Jahrhundert) hat solche Erzählungen fleissig gesammelt und zusammengestellt und, als ob zu seiner Zeit manche Kundgebung des Zweifels an ihrer Glaubwürdigkeit vorauszusetzen gewesen wäre, seine Darstellung mit der Bemerkung geschlossen: „dass dieselben von einigen zehn ‘Genossen’ überliefert wurden, von denen sie doppelt so viel ‘Nachfolger’ (tâbí‘ûn) übernommen und nach ihnen unzählige Männer fortgepflanzt haben: sie werden in bekannten Erzählungen mitgetheilt und sind in Versammlungen vorgefallen, an denen viele Zeugen anwesend waren. Die Mittheilung dieser Vorfälle muss demnach auf Wahrheit beruhen, denn die Anwesenden hätten doch nicht geschwiegen bei der Erzählung von Dingen, die zurückgewiesen werden müssten“.⁴

Noch begieriger aber eiferte die muhammedanische Prophetenbiographie der christlichen in der Ausbildung jenes wunderbaren Zuges nach, dass der Prophet Kranke geheilt habe, und zwar durch das Ausströmen heilender Potenzen, welche seinem Körper selbst, oder Dingen, die ihm angehörten, innewohnten; denn in Abwesenheit des Propheten hat man Dingen, die ihm zugehörten, dieselbe heilende Kraft beigemessen, die man seiner unmittelbaren Gegenwart und seinem thätigen Eingreifen zuschrieb. Ich verweise der Kürze halber in der Anmerkung⁵ auf jene Stellen der einschlägigen

1) B. Maġâzî nr. 37. Wuđû’ nr. 46 (47).

2) Nicht weniger als 11 Speisungs- und 3 Wasserwunder bei Al-Wâġidî. Aug. Müller, Zeitschrift für Völkerpsychologie XIV, p. 446.

3) Ibn Hishâm p. 672. B. Maġâzî nr. 31.

4) Shifâ (lithograph. Ausgabe von Konstantinopel) I, p. 243 — 252.

5) B. Fađâil al-aşhâb nr. 10. Maġâzî nr. 40. Libâs nr. 66. Şalât nr. 17. Manâġib nr. 23. Marđâ nr. 5. Wuđû’ nr. 40 (41). Da’awât nr. 33. (vgl. Ibn Ĥaġar I, p. 314. Ag. XV, p. 137. Al-Azraġî p. 438, 15.) Dahin gehört auch das Wunder der Todtenerweckung, die Traditionen darüber s. Shifâ I, p. 268 ff.

Literatur, aus welchen Leser, die sich für diese Details näher interessiren, die Daten für eine vergleichende Betrachtung der Wunderlegenden schöpfen können.

Viel bemerkenswerther ist jedoch der Einfluss, den die in den Evangelien vorfindlichen lehrenden Aussprüche auf die Herausbildung muhammedanischer Lehren im Ḥadīth ausgeübt haben. Nach dem oben p. 158 angedeuteten Vorgange werden solche Entlehnungen als Sprüche des Propheten eingeführt. Es ist sowohl für den Theologen als auch für den Literaturhistoriker der Mühe werth, von einigen Zeichen dieses Einflusses Notiz zu nehmen, obwohl sie in vielen Fällen nur eine äusserliche Entlehnung einiger verbreiteter Aussprüche zeigen.

Unter jenen, die Gott „mit seinem Schatten bedeckt an dem Tag, da es keinen andern Schatten giebt, als den seinigen“, wird genannt: „der Mann, der eine Wohlthat übt und sie geheim hält, so dass seine Linke nicht weiss, was seine Rechte gethan“.¹ Wir begegnen auch dem Ausspruche „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (Matth. 22: 21) in der muhammedanischen Tradition, allerdings mit anderem als dem evangelischen Nachsatze.² Muhammed prophezeit in einem zu der oben p. 93 ff. besprochenen Gruppe gehörigen Ausspruche seinen Jüngern, dass nach seinem Tode Zeiten kommen, in denen sie verächtliche Dinge sehen werden. Man fragte nun den Propheten, wie man sich den Machthabern gegenüber zu verhalten habe. „Gebet ihnen (d. h. den Machthabern) was ihnen gebührt³ und bittet Gott um dasjenige, was euch gebührt“. Die evangelischen Sprüche von der Seligkeit der Armen und ihrem Vorzuge vor den Reichen, von der Ausschliessung der letzteren aus dem Himmelreiche, eine Anschauung, die der heidnischen arabischen Weltanschauung geradezu entgegengesetzt war, findet unzählige Wiederklänge in den Reden Muhammeds und der ältesten muhammedanischen Kirchenväter. Nur einige Beispiele seien hier hervorgehoben: Ich stand — so sagte der Prophet — vor dem Thore des Paradieses und beobachtete, dass die Mehrzahl jener, die in dasselbe Einlass fanden, die Armen waren, während die Leute des Wohlstandes abgewiesen wurden.⁴ In einer andern Tradition

1) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 171. B. Zakât nr. 15, vgl. 18. Muḥârabûn nr. 5. Muslim IV, p. 188, vgl. auch Ihjâ II, p. 147 wa raḡul taṣaddaqa bi-ṣadaqa fa'ach-fâhâ ḥattâ lâ tālama shimâluhu mâ tunfiḡu (var. ṣana'at) jamînuhu.

2) B. Fitân nr. 2. Addû ilejhim (d. h. ilâ-l-'umarâ') ḥaḡḡahum fas'alû 'llâha ḥaḡḡakum.

3) Die Commentare bemerken, dass sich dies auf die Steuerleistungen beziehe.

4) B. Riḡâḡ nr. 51. Man vgl. die Nachricht Aḡ. II, p. 191, 11, wonach 'Abdallâh b. 'Uḡfar b. Abî Ṭâlib dem Lehrmeister seiner Kinder die Weisung gab, sie mit jener Ḳaṣîde des 'Urwa b. al-ward nicht bekannt zu machen, in welcher der heidnische Dichter sagt: „Lass mich nach Reichthum jagen, denn ich sehe, dass der elendeste

wird diese Anschauung in folgender Weise ausgedrückt: „Die Reichen werden fünfhundert Jahre später als die Armen ins Paradies eingelassen“.¹ „Einst — so wird an einer andern Stelle erzählt — ging jemand an dem Propheten vorüber. Ein Genosse bemerkte über Erkundigung des Propheten, dass der Vorübergehende zu den edelsten der Menschen gehöre, mit dem sich jeder gerne verschwägern dürfe und dessen Protection von jedem berücksichtigt werden müsse; so hervorragend sei dieses Mannes Stellung. Der Prophet nahm diese Bemerkung stillschweigend auf. Indessen ging ein anderer Mann an ihnen vorüber, über dessen Charakter man dem Propheten die folgende Auskunft gab: ‘Dieser gehört zu den Armen unter den Muslimîn; hält er um die Hand eines Mädchens an, mag sie ihm der Vater verweigern, protegirt er jemanden, darf man sich darüber hinwegsetzen, und sagt er etwas, braucht man darauf nicht zu achten’. ‘Fürwahr — entgegnete der Prophet — gerade dieser ist mehr werth, als die ganze Erde voll von Leuten jener Gattung!’² “Gar mancher ist bekleidet in dieser Welt und nackt in der andern Welt.”³ ‘Abdallâh b. Mas‘ûd sagt: Als würde ich den Propheten Gottes sehen, wie er einem der ältesten Propheten nachahmte, den sein Volk schlug und peinigte; er aber strich das Blut von seinem Antlitz und sagte: O Gott, verzeihe meinem Volke, denn sie wissen nicht (was sie thun).⁴ Hanzalî al-‘Abshamî: „Nicht sitzt eine Gesellschaft bei-

unter den Menschen der Arme ist“. Für die Frage, inwiefern die muhammedanische Auffassung dem Reichthume oder der Armuth den Vorrang einräumt, findet man das Material bei Al-Ḳastallânî zu B. Riḳâḳ nr. 16 (IX, p. 287). Auch Schöngeister beschäftigen sich viel mit dieser Frage, Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 111.

1) Bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ II, p. 538. Die Redensart, dass „eher ein Kameel durch ein Nadelöhr durchgeht, als dass die Leugner der Offenbarung ins Paradies gelangen“ findet sich schon Koran 7: 38 und dieselbe Redensart wiederholt sich auch öfters in den Traditionen in anderer Verbindung: „Unter unseren Genossen giebt es zwölf Heuchler, unter ihnen acht, die nicht eher ins Paradies Einlass finden, als ein Kameel durch's Nadelöhr (samm al-chijât) zieht“ u. s. w. Muslim V, p. 345. „Durch ein Nadelöhr durchgehen“ bedeutet im Arabischen auch: geschickt, scharfsinnig sein. Al-Chirrît = der geschickte Führer“ (B. Agâra nr. 3. Manâḳib al-anṣâr nr. 45 al-mâhir bil-hidâja), „abgeleitet von chart al-ibra (Nadelöhr), d. h. er ist so geschickt, dass er durch ein Nadelöhr durchschlüpfen kann“. Ibn Durejd p. 68. Al-Chirrît ist Spottname des Châlid b. ‘Abdallâh. Ag. I, p. 67, 20. XIX, p. 55, 8 v. u. Vgl. auch die Redensart „er forderte von den Leuten, dass sie ein Kameel in ein Nadelöhr einführen“ (kallafa al-nâs idchâl al-ġamal fî samm al-chijât), d. h. er verlangte Unmögliches von ihnen. Ibn Haġar, Al-durar al-kâmina, Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 245, III, fol. 40.

2) B. Riḳâḳ nr. 10.

3) B. Fitân nr. 6. Al-Tirmidî II, p. 31.

4) B. Anbijâ nr. 54. Istitâba nr. 5. Die Commentatoren sind so wenig orientirt, dass sie Nûḥ als den Propheten bezeichnen, den Muhammed hier nachahmt.

sammen und erwähnt den Namen Gottes, ohne dass ein Rufer vom Himmel auf sie herabriefe: Stehet auf, denn ich habe euch vergeben und eure Missethaten in Wohlthaten verwandelt“.¹ Man verkennt nicht den Einfluss von Matth. 9: 2—7 auf diesen Ausspruch. Desgleichen findet man auch die Seligsprechung der „geistlich Armen“ (Matth. 5: 3) in dem muhammedanischen Satze wieder: „Den grössten Theil der Bewohner des Paradieses bilden die Einfältigen (al-bulhu)“,² und dahin gehört auch im Zusammenhange mit Matth. 10: 16 die Nachricht, dass die Genossen des Propheten gesagt haben sollen: „Seid einfältig wie die Tauben“ (kûnû bulhan kal-ḥamâmi). Es wird hinzugefügt, dass zur Zeit der Genossen der Segenswunsch gang und gäbe war: „Gott möge deinen Scharfsinn vermindern“ (aḳalla-llâhu fiṭnataka).³ Wie fremd aber diese Weltanschauung den Kreisen war, denen sie verkündet wurde, fühlt der Philosoph Al-Ġâhiz heraus, indem er der Mittheilung dieser Aussprüche die Bemerkung nachsetzt: Dies ist jedoch im Widerspruche damit, was von ‘Omar b. al-Chatṭâb berichtet wird; sagte man ihm nämlich von jemandem, dass er nicht wisse, was das Böse sei, so pflegte er zu bemerken: Darum gebührt ihm auch am ehesten, in dasselbe zu gerathen.⁴

Als eines der merkwürdigsten Beispiele von Entlehnungen aus dem Evangelium und die Anknüpfung des entlehnten Gutes an Muhammed kann der Gebrauch angeführt werden, der im Ḥadīth vom „Vaterunser“ gemacht wird. Dass man in altmuhammedanischen Kreisen vom Ursprung dieses Gebetes eine ganz verschwommene Vorstellung hatte, beweist der Umstand, dass man einen Theil desselben als von Moses herrührend anführt.⁵ Dafür lässt man aber anderwärts von Abû-l-Dardâ’ mittheilen, dass der Prophet gesagt habe: „Wenn jemand leidet, oder es leidet sein Bruder, so möge er sprechen: „Unser Herr Gott (der) du im Himmel (bist), geheiligt werde dein Name, deine Herrschaft⁶ (ist) im Himmel und auf Erden; so wie deine Barmherzigkeit im Himmel ist, so übe deine Barmherzigkeit auch auf Erden; vergieb uns unsere Schuld und unsere Sünden (ḥaubanâ wa-chatâjânâ), du bist der Gott der Guten (rabb al-ṭajjibîn); sende herab Barmherzigkeit von deiner Barmherzigkeit und Heilung von deiner Heilung

1) Ibn Ḥaġar I, p. 744.

2) Al-Jaḳûbî II, p. 115, 2, vgl. Kitâb al-aḍḍâd p. 214.

3) Von diesem Gesichtspunkte aus kann al-ablahu (der Einfältige) auch als ehrende Bezeichnung gelten; Muḥammed b. Ġaḳar, ein Urenkel des ‘Alî, wird damit gerühmt, Aġ. VI, p. 72, 10.

4) Kitâb al-ḥejwân fol. 403^b.

5) ZDMG. XXXII, p. 352.

6) Hier ist wohl ausgefallen: „möge kommen, dein Wille geschehe“.

auf diesen Schmerz, damit er wieder heilen möge“.¹ Bemerkenswerth ist in diesem verstümmelten Fragmente der Ausdruck *ṭajjibîn*, welcher wohl dem christlichen *ṭūbhânâ* entsprechen soll, so dass in diesem dem Ḥadīth einverleibten Heilspruch die Fürsprache der Heiligen angerufen wird.

Jedoch nicht nur lehrende Aussprüche, oder wie das letztere Beispiel zeigt, religiöse Formeln sind aus den Evangelien in den Islam eingedrungen; auch Redensarten sind vielfach entlehnt worden. Es ist bemerkenswerth, dass die Erkenntniss des Ursprunges solcher entlehnter Redensarten den Muhammedanern völlig abhanden gekommen ist. Ein Beispiel hierfür ist der Ausdruck für den Begriff „Märtyrer“: *Shahīd*, allerdings ein urarabisches Wort, dessen Anwendung auf den Blutzengen, gefördert durch die Laut- und Bedeutungsverwandtschaft, aus christlichen Kreisen (syr. *sāhdâ*, wie das *μαρτυρο* des N. T. stets übersetzt ist) herübergenommen ist. Diese Wendung der Bedeutung ist sicherlich nachkoranisch, denn im Koran bezeichnet „*shuhadâ*“ selbst an solchen Stellen, wo dies Wort allem Anscheine nach einen bestimmten Kreis der frommen Bekenner bezeichnen soll (4: 71, 39: 69, 57: 18), nicht gerade Märtyrer, sondern Bekenner, solche, die Zeugniss ablegen für Gott und den Propheten.² Das Glaubensbekenntniss wird im Islam Zeugniss (*shahâda*) genannt und seine Formel beginnt mit dem Worte: „*ashhadu*“ „ich bezeuge“, d. h. ich bekenne, dass u. s. w. (vgl. 3: 16. 80, 6: 19, 7: 71, 63: 1). Wird ja von der ganzen Gemeinde Muhammeds gefordert, dass ihre Glieder „Zeugen Gottes den Menschen gegenüber“ seien, so wie der Prophet ihnen gegenüber der Zeuge Gottes ist (2: 137, 4: 134, 22: 78³). Keine Spur ist hier noch von der Bedeutung des Märtyrers, welche muhammedanische Exegeten freilich auch an mancher dieser Stellen finden wollen.⁴ Muhammed umschreibt den Begriff des Märtyrers mit dem Relativsatz: „diejenigen, welche auf dem Wege Allâh's getödtet werden“ (3: 163). Der christliche Einfluss, durch welchen das Wort *shahīd* von dem „Zeugen, Bekenner“ auf den „Märtyrer“ ausgedehnt wird, kommt erst in späterer Zeit zur Geltung, und da wird die Bedeutung „Märtyrer“ bald allgemein gebräuchlich. Merkwürdigerweise erhält aber die inhaltliche Definition des Begriffes des *Shahīd* eine Erweiterung, wie man sie mit der kriegerischen Tendenz der Islam kaum verein-

1) *Abû Dâwûd* I, p. 101.

2) vgl. Sprenger, *Moḥammad* II, p. 194, in diesem Sinne auch *shâhidûna* *Sure* 3: 46, 5: 86.

3) vgl. B. *Ġanâ'iz* nr. 86: *antum shuhadâ' Allâh fî-l-ard* „Ihr (Rechtgläubige) seid die Zeugen Gottes auf Erden“.

4) z. B. 3: 134, wo einige Erklärer unter *shuhadâ'* die in der Schlacht bei Badr Gefallenen verstehen wollen.

barlich halten würde. Dem Propheten wird der Ausspruch zugeschrieben,¹ dass nicht nur für den Glauben Getödtete als Martyrer zu betrachten seien; noch sieben andere Todesanlässe werden aufgezählt, die den Menschen des Ehrentitels eines Shahîd würdig machen, zumeist katastrophische oder pathologische Anlässe, die mit selbstbewusster Aufopferung für eine grosse Sache nichts zu thun haben. In spätern Zeiten hat man zu diesen sieben Anlässen noch andere hinzugefügt. Wer bei der Vertheidigung seiner Habe stirbt,² wer in der Fremde fern von seiner Heimath, oder von einem hohen Berge herabstürzend den Tod findet, oder wer von einem wilden Thiere zerrissen wird u. s. v. soll zur Kategorie der Shuhadâ' gezählt werden; auch die Seekrankheit wird in dieser Reihe als eine Form des Martyriums angeführt.³ Im III. Jahrhundert überliefert Dâwûd b. 'Alî aus İsfahân⁴ den Ausspruch des Propheten, dass auch jemand, der aus Liebesgram stirbt, als Märtyrer zu betrachten sei.⁵ Es scheint, dass diese Ausdehnung des Begriffes des Martyriums sich ursprünglich im Widerspruch gegen das Ueberhandnehmen der fanatischen Sucht, für den Glauben in den Tod zu rennen, sich herausgebildet hat, also die Ablehnung des Ṭalab al-shahâda, „des Aufsuchens des Martyriums“, darstellt.⁶ Die muhammedanischen Glaubenslehrer begünstigen diese Art von Selbstaufopferung nicht, ja sie lehren sogar, dass unter Umständen das scheinbare Ablegen eines ungläubigen Bekenntnisses der Selbstaufopferung vorzuziehen sei.⁷ Die Ausdehnung des Begriffes des Shahîd steht im Dienste desselben Gedankens.⁸ Es sollte gezeigt werden, dass das schwärmerische Aufsuchen der Gelegenheit, für seinen Glauben den Martertod zu erleiden, im Sinne einer ernsten Anschauung von den

1) B. Gihâd nr. 29. vgl. Abû Dâwûd II, p. 37.

2) Al-Nasâ'î II, p. 116. Abû Dâwûd II, p. 184. Al-Mas'ûdî IV, p. 170, 3. Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 164, 12. S. die Zusammenstellung bei Al-Zurkânî II, p. 22.

3) Al-mâ'id fî-l-baḥr alladî juṣûbuhu-l-keḥ' lahu aḡr shahîd, Abû Dâwûd I, p. 247. Im Kitâb al-sijar fol. 11^b wird dies Ḥadîth auf solche Seefahrer bezogen, welche zum Zwecke des Gihâd zu Schiffe gehen. vgl. ZDMG. XLIV, p. 165 Anm. 3.

4) Al-Ḳaṣṭallânî V, p. 67 citirt den Ausspruch vom Sohne des Dâwûd.

5) Siehe Zâhiriten p. 29 Anm. 6. vgl. Al-muwasshâ p. 74. Bei Al-Mutanabbî ed. Dieterici I, p. 29 wird dieser Gedanke poetisch verwendet; derselbe erscheint in der spätern erotischen Poesie der Araber und Perser überaus häufig, vgl. Scheikh Mohammed 'Alî Ḥazîn übers. von F. C. Belfour (London 1830) p. 89.

6) Ibn Adharî ed. Dozy II, p. 187.

7) Ausführlich dargelegt bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ zu Sure 11: 168, V, p. 523 ff.

8) Die Pedanterie der Ritualisten hat natürlich die Frage nicht unentschieden gelassen, ob diese Erweiterung des Shahîd-begriffes auch auf das rituelle Privilegium der Märtyrerleichen Anwendung finde. Vgl. Dictionary of technical terms I, p. 740.

Aufgaben des Muhammedaners kein Verdienst sei¹ und dass man den Titel eines Shahîd auch auf anderen Wegen erlangen könne. Anlass zur Ausprägung dieser Reaction gegen das Märtyrerthum boten die Chârîgiten und sonstigen Empörer, die, begeistert durch die Aussicht auf die Märtyrerkrone, sich gegen eine von ihnen als gottlos betrachtete Regierung auflehnd, kühn ins Verderben rannten unter der Devise des koranischen Wortes (9: 112), dass „Gott von den Gläubigen ihr Leben und ihre Güter erkaufte um den Preis des Paradieses, indem sie auf dem Wege Gottes kämpften; da töteten sie und werden getödtet“.² In diesen aufrührerischen Kreisen lehrte man (s. p. 89), dass man im Kriege gegen die ungerechte Regierung die Märtyrerkrone erwerben könne. Um solcher Richtung des Fanatismus entgegenzutreten, wollen die Theologen der gemässigten Partei zeigen, dass ein aus Wideretzlichkeit gegen die Regierung geführtes Ġihâd auf Gottes Lohn keinen Anspruch habe,³ dass vielmehr die ruhigen innerlichen Kundgebungen des religiösen Sinnes und die Bethätigung sittlicher Grundsätze im Leben vor dem Ġihâd fî sabîl Allâh, der urwüchsigsten Art, das Martyrium für den Glauben aufzusuchen, bevorzugt werden. Wer den Koran um Gottes Willen (fî sabîl allâh) liest, der wird von Gott den Märtyrern gleichgestellt.⁴ Das Dîkr Allâh, die andächtige Anrufung Gottes, wird mit nicht geringer Emphase höher gestellt als der Religionskrieg;⁵ man lässt die Pflicht des Religionskrieges durch die Pflichten gegen die Eltern aufheben.⁶ Der ehrliche Steuereinnehmer ist wie derjenige, der um Gottes Willen in den Religionskrieg zieht.⁷ Dass man das Amt des Steuereinnehmers als eine Art Martyrium betrachtete, hängt mit der Thatsache zusammen, dass diese Beamten unter den Arabern wirklicher Lebensgefahr ausgesetzt waren.⁸ Die ‘Ulamâ’ haben in ihrem Interesse einen prophetischen Ausspruch erdichtet, in welchem ihr eigener Werth höher gestellt wird als derjenige der

1) eine Reaction gegen das Märtyrerthum, wie sie sich in der Mitte des IX. Jahrhunderts auch unter den Christen in Spanien kundgab. Dozy, Geschichte der Mauren I, p. 330.

2) vgl. Brünnow, Die Chârîdschiten unter den ersten Omayyaden p. 29.

3) Al-Muwaţţâ’ II, p. 325 oben, Al-Dârimî p. 318, Abû Dâwûd I, p. 250.

4) Musnad Aḥmed bei Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 178.

5) Abû Jûsuf, Kitâb al-charâġ p. 4. Al-Tirmidî II, p. 243, vgl. p. 259.

6) B. Adab nr. 3. Abû Dâwûd I, p. 250 f. Al-Tirmidî I, p. 313, vgl. Ag. XII, p. 40 f. XV, p. 60. XVIII, p. 157 f. XXI, p. 69.

7) Al-Dârimî p. 209. Al-Tirmidî I, p. 126.

8) vgl. Th. I, p. 19 Anm. 2 Anf., p. 63 Anm. 2. Bemerkenswerth ist für den Widerstand der Beduinen gegen die Entrichtung der Şadaġa das Gedicht des Ķawwâl al-Ṭâ’î (Ausgang der Umejjadenzeit) Ḥam. p. 315.

Shuhadâ,¹ und der Tinte, die aus den Federn der Gelehrten fliesst, mehr Wert zuerkannt wird, als dem im Glaubenskrieg vergossenen Blute der Märtyrer.² Darauf haben die Vertreter der religiösen Wissenschaft sich gern berufen.³ Wer nach Medîna reist, um zu lernen oder zu unterrichten, wird dem Religionskrieger gleichgeachtet.⁴ Ein anderer Ausspruch will den Beruf des Mu'addîn mit dem des Religionskriegers gleichstellen. Abû-l-Wakḳâş soll im Namen des Propheten den Ausspruch überliefert haben, dass der Antheil der Gebetrufer am Tage der Auferstehung dem Antheil der Muġâhidîn gleich sein werde; ferner dass die ersteren zwischen den beiden Gebetrufern (adân und iḳâma) denen gleichgeachtet werden, welche auf dem Wege Allâh's sich in ihrem Blute wälzen.⁵ Es ist interessant, die wirkliche Werthschätzung der Mu'addîn im praktischen Leben mit jener hochtönenden theoretischen Anerkennung von Seiten der Theologen in Vergleich zu setzen. Al-Mu'tasîm bestrafte einen in Ungnade gefallenen Sänger damit, dass er ihn unter die Mu'addîn steckte.⁶ Allerdings haben jene rühmenden Sentenzen nicht bezahlte Moscheenfründner, sondern, worauf man in älteren Zeiten⁷ Gewicht legte, fromme Menschen im Auge, welche sich diesem gottgefälligen Amte ohne jede Bezahlung gwidmen.⁸

In den fanatischen Kreisen der Sektirer und Dissenters, in welchen man in der Bekämpfung der als gottlos betrachteten Regierung einen pflichtgemässen Religionskrieg (ġihâd) erblickte, wurde das Ġihâd als die vorzüglichste Art, den Glauben praktisch zu bethätigen, dargestellt.⁹ Solchen Ansichten sollten durch die Herabdrückung des Werthes des Martyriums und des Religionskrieges, in welchem jener am besten erreicht werden konnte, entgegen gearbeitet werden. Ja selbst die Bedeutung des Ausdruckes sabîl Allâh, der Weg Gottes, machte eine dementsprechende Wandlung durch; ursprünglich mit ġihâd identificirt, wird er von den friedlichen Theologen

1) Ibn Zuhejra, Chron. Mekk. II, p. 333, 13, vgl. *ibid.* p. 334, 13 „Ein Seufkorn Wissenschaft ist werthvoller, als wenn ein Ungelehrter Tausend Jahre hindurch am Glaubenskrieg theilnimmt“. vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 41^b.

2) Al-'Iḳd I, p. 199, vgl. Kremer, Gesch. der herrsch. Id. p. 428.

3) z. B. bei Rosen, Notices sommaires I, p. 64, 14 mufaḍḍil midâdahum 'alâ dimâ' al-shuhadâ'.

4) Ibn Mâġa p. 20 unten.

5) Ibn Ḥaġar IV, p. 412.

6) Aġ. XXI, p. 245.

7) und auch noch in späteren Zeiten; Leo Africanus (*Descriptio Africae* ed. Antwerpen p. 108b), dass in Fes „qui interdium a turri vociferantur nihil inde lucri habent quam quod ab omni tributo atque exactione liberantur“.

8) Aġ. XI, p. 100.

9) Al-Ṭabarî II, p. 544, 13 fa'inna-l-ġihâda sanâm al-'amal.

auf jede fromme gottgefällige Handlung (ṭāʿa) bezogen,¹ (heisst ja der öffentliche Brunnen daher Sabil²) wodurch es möglich wird, dass das von sabil abgeleitete Verbum sbl II, sabbala die allgemeine Bedeutung: für fromme Zwecke verwenden,³ erhält. Diese Verrückung des Begriffes des Shahîd hat viel dazu beigetragen, auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in Vergessenheit gerathen zu lassen. Schon in der Mitte des II. Jahrhunderts wusste mehr kein Muhammedaner, dass der „Martyr“ so genannt werde, weil er durch die Aufopferung seines Lebens Zeugniss ablegt von der Wahrhaftigkeit seines Bekenntnisses; wenigstens ist keine Spur davon in den 13 Erklärungen zu finden, in welchen sich die muhammedanische Philologie und Theologie windet, um den Zusammenhang zwischen dem Shahîd und dem Begriff des Zeugnisses herzustellen, und welche selbst der christlich-arabische Philolog der Neuzeit einfach copirt,⁴ ohne an die gerade ihm so nahe liegende richtige Erklärung zu denken. Al-Naḍr b. Shumejl (st. 204) wusste bereits keine bessere Erklärung zu bieten, als die, dass der Glaubensheld deswegen Zeuge genannt werde, „weil seine Seele am Leben bleibt und die Wohnung des Friedens (gleich nach seinem körperlichen Tode) erschaut, also ihr Augenzeuge ist, während die Seelen Anderer dies erst am Tage der Auferstehung erreichen.“⁵ Die übrigen Erklärungen sind womöglich noch sinnloser.⁶

Noch einige Beispiele von neutestamentlichen Redensarten im religiösen Sprachgebrauch der Muhammedaner mögen sich dem obigen anreihen. Es ist an anderem Orte nachgewiesen worden, dass die Matth. 7: 5 vorkommende Redensart von dem Splitter und dem Balken sich sehr früh in die muhammedanische Literatur eingelebt hat.⁷ Dasselbe gilt auch von der Ansprache des Propheten an seine Genossen in einem apokryphen Traditionssatze: „Meine Genossen gleichen im Verhältnisse zu meiner Gemeinde dem Salz in der Speise, denn ohne Salz ist die Speise nicht tauglich“⁸

1) Man findet darüber Eingehenderes im Kitâb al-sijar fol. 398^b.

2) in Folge der alten Anschauung, dass das Spenden des Wassers die vorzüglichste ṣadaqa sei, Ibn Saʿd in Loth's Classenbuch p. 74 ult.

3) vgl. ZDMG. XXXV, p. 775 unten.

4) Muḥîṭ I, p. 1132^b.

5) Al-Nawawî zu Muslim I, p. 209, vollständiger werden diese Erklärungen mitgetheilt bei Al-Zurḡânî II, p. 22.

6) vgl. einige bei Al-Bejdâwî I, p. 37, 1.

7) ZDMG. XXXI p. 765 ff. Ag. XIV, p. 171, 15. Al-Damîrî (s. v. al-ṣuʿâba) II, p. 70. Gelegentlich sei mit Rücksicht auf Aug. Müller's Nachweis in ZDMG. XXXI, p. 520 noch hinzugefügt, dass ein Anklang an I. Thess. 5: 21 auch bei Al-Mubarrad p. 409, 9 zu finden ist.

8) Al-Baḡawî, Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 194.

(Matth. 5: 13). In demselben Sinne schreibt Abû Mûsâ al-Ash‘arî vom ‘Irâk aus an ‘Omar: Sende mir Leute von den Anşâr, denn diese sind unter den Menschen, wie das Salz in der Speise.¹ An Matth. 7: 6 klingt der Ausspruch an: „Wer die Wissenschaft an Unwürdige verschwendet, ist demjenigen gleich, der den Schweinen Perlen umbindet“.² Auch die Redensart Matth. 16: 24 — welche übrigens auch der rabbinischen Literatur nicht fremd ist³ — scheint in die muhammedanische Phraseologie, wenn auch nicht ins Ḥadîth, eingedrungen zu sein.⁴ Ein spezifisch christlicher Ausdruck, der sich in die muhammedanische Literatur tief eingelebt hat, ist: „etwas ‘in Gott’ thun“ *fî-llâh* oder *billâh*. Die muhammedanischen Erklärer der Traditionen, in denen dieser Ausdruck vorkommt, erklären ihn gewöhnlich in dem Sinne von „*fî sabîl Allâh*“, d. h. auf dem Wege Gottes, Gott zu Ehren; türkische Uebersetzer (so z. B. der Uebersetzer der dem Ḥasan Başrî zugeschriebenen 54 muhammedanischen Pflichten) übersetzen ihn mit: *Allâh iesün* „Gottes wegen, für Gott“.⁵ Folgende sind Beispiele aus dem Ḥadîth für das Anwendungsgebiet dieser Ausdrucksweise: „Zwei Menschen, die in Gott Freundschaft schliessen, einander in Gott lieben“ (*taḥâbbâ fî-llâh* oder *billâh*). Gott sagt am Tage der Auferstehung: Wo sind jene, die „in meiner Majestät“ (dies ist Umschreibung für „in mir“) Freundschaft geschlossen, damit ich sie mit meinem Schatten schütze an dem Tage, wo es keinen Schatten giebt, als den meinigen?⁶ „Jeder Verwundete, der in Gott (*fî-llâh*) verwundet worden,⁷ erscheint am Tage der Auferstehung mit seinen blutenden Wunden. Die Farbe ist Farbe von Blut, aber der Geruch ist Moschusgeruch“.⁸ „Der Prophet fragte den Abû

1) Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 125, 3. Man vgl. Ibn Bassâm bei Dozy, *Abbadid*. II, p. 224. 238. Die Redensart „wie Salz in der Speise“ wird auch gebraucht, um eine verschwindend kleine Anzahl zu bezeichnen. B. *Manâḳib al-anşâr* nr. 11, vgl. *Al-Kaşṭallânî* VI, p. 175.

2) Ibn Mâga p. 20, vgl. ein Epigramm des Shâfi‘î bei *Al-Damîrî* (s. v. *al-ġanam*) II, p. 221.

3) *Midrâsh Berêshîth* r. c. 56: *shehû ṭō‘ên şelûbhô bikethêfò*, vgl. *Tanchûmâ* ed. Buber Gen. p. 114 *shehû jôşê lehissârêf we‘êşâw ‘al kethêfâw*.

4) *Dîbil*, Ag. XVIII, p. 30, 1 *aḥmil chashabî ‘alâ katifî*, vgl. *ibid.* p. 56 ult. *ḥamala ġid‘ahu ‘alâ ‘unuḳihi*.

5) *Al-Muwaṭṭa‘* IV, p. 170. In diesem Zusammenhange kann auf die merkwürdige Notiz hingewiesen werden, dass der Chalif Al-Mahdî mit seinem Rathgeber *Jâḳûb b. Dâwûd* „Bruderschaft in Gott“ (*ittachada J. b. D. achan fî-llâhî*) geschlossen und hierüber ein Schriftstück abgefasst haben soll, welches im Staatsarchiv hinterlegt wurde. (*Fragm. hist. arab.* p. 281.)

6) *Muslim* V, p. 236, *al-mutaḥâbbûna bi-ġalâlî*.

7) vgl. *Tahḏîb* p. 338 s. v. *‘Abdallâh b. Ġaḥsh*, welcher den Beinamen *Al-muġadda‘ fî-llâh* erhielt.

8) *B. Dab‘iḥ* nr. 31. Andere LA. *fî sabîl Allâh*.

Darr: Welches ist die festeste Handhabe in der Religion? Als der Befragte die Antwort vom Propheten selbst zu erhalten wünschte, da erhielt er folgende: Der gegenseitige Schutz in Gott und der Zorn (Hass) in Gott¹. „Gott hat Diener, welche in Gott essen, in ihm trinken, in ihm hören, in ihm wandeln“². Der Imâm ‘Alî b. al-Ḥusejn Zejn al-‘Âbidîn (st. 99) nennt Schützlinge Gottes (ġirân allâh) jene, „die in Gott zusammen sitzen, in Gott mit einander religiöse Uebungen verrichten und in Gott mit einander wallfahren“ (nataġâlas fî-llâh wanatađâkar fî-llâh wa-natazâwar fî-llâh)³. Als eine der Gebetsformeln des Propheten wird die Phrase erwähnt: „wir sind in dir und zu dir“⁴, dieselben Worte lässt man ‘Alî in einer kûfensischen Chutġa gebrauchen⁵ und um diese durch die Sunna geheiligte Redensart nachzuahmen, haben die durch kleinlichen Sunnaeifer bekannten (vgl. oben p. 22) Almohaden die Gebetsformel in ihre Freitagschutġa aufgenommen.⁶ Auch der Ausdruck „in Muhammed lieben“ ist hier anzureihen. Als der shî‘itische Dichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî (vgl. oben p. 91) in Ahwâz wegen Nachtschwärmerei festgenommen wurde, beanspruchte er den Schutz des shî‘itisch gesinnten Statthalters und nennt sich ihm gegenüber: „den du liebst in Aḥmed (Muhammed) und seinen Kindern (Ḥasan und Ḥusejn)“⁷.

2.

So sehr wir auch in den oben betrachteten Momenten die Anfänge des Islam von evangelischen Elementen beeinflusst erkennen, so ist aber andererseits die Kehrseite dieses Verhältnisses nicht zu übersehen. Das Christenthum in jener Gestaltung, in welcher Muhammed und dessen ältesten Schüler seine Bekanntschaft machten, lehrte eine asketische, der Erdenwelt ab- und dem Himmelreiche zugewendete Moral, die namentlich auch jene kriegerische Tendenz nicht begünstigte, welche in der Jugendgeschichte des Islam eine Erbschaft des kriegerischen arabischen Sinnes ist. Auch vor dem Islam hören wir von „christlichen Speeren, die nie in Blut getaucht werden“⁸.

1) vgl. Mafâtîḥ VIII, p. 185 (fi-llâh), vgl. eine Mittheilung des Ġâḥiz bei Al-Mejdânî II, p. 60. Al-Ash‘ath al-ṭammâ‘ erzählt: mir erzählte Sâlim b. ‘Abd-allâh — er zürnte mir (hasste mich) in Gott (waġâna jabġađunî fi-llâhi) u. s. w.

2) Al-Fashanî’s Commentar zu den XL Traditionen (Bûlâġ 1292) p. 52.

3) Al-Já‘ġûbî II, p. 264, 5 v. u.

4) Abû Dâwûd I, p. 109, vgl. Al-Tirmidî II, p. 252.

5) Abû Ḥanîfa Dinâw. p. 163, 7.

6) Al-Marrâkoshî, The History of the Almohades p. 250 „fa‘innamâ nahnu bihi wa-lahu“. „Bihi“ bedeutet jedoch an dieser Stelle vielleicht: durch ihn.

7) Aġ. VII, p. 19, 2 v. u.

8) Mufađđ. 35: 21. Aus umejjadischer Zeit ist beachtenswerth die Anrede des Ġerîr an den Christen Al-Achṭal in einem Higâ‘: Ibna dâti-l-ġalsi, O Sohn der Gürtelträgerin (ġals s. v. a. zunnâr) Chiz. adab IV, p. 143, 3.

Darin mochte der Islam mit dem Christenthum nicht gleichen Schritt halten und auch die spätere Theologie ist in ihrer systematischen Ausprägung hierin den Anregungen der älteren Lehrer gefolgt. Wenn das Bild, welches eine Gemeinde von ihrem Meister entwirft, für die Gesinnung und Weltanschauung derselben, für ihre Ideale charakteristisch ist, so wird der Zug nicht als nebensächlich betrachtet werden können, der in der Charakterisierung des Propheten erwähnt zu werden pflegt: Er enthielt sich nicht von Dingen, die Gott gestattete, er liebte Honig und Süßigkeiten.¹ „Wer vierzig Tage kein Fleisch genießt — so wird ein Ausspruch des Propheten überliefert — dessen Charakter wird schlecht“.² Einmal kaufte Muhammed Edelsteine im Werthe von achtzig Kameelen und rechtfertigte diese Verschwendung damit, dass jeder, dem Gott Segen gesendet hat, die Zeichen dieses göttlichen Segens auch äusserlich sichtbar machen müsse.³ Neben jenen die Armuth lobpreisenden Sprüchen, welche den Documenten des Urchristenthums entlehnt wurden, hören wir in anderen Berichten von Gebeten Muhammeds, in welchen er Allâh anruft, dass er nicht Armuth über ihn schicke. Es ist vorauszusehen, dass die harmonisirende Theologie diesen Widerspruch unschwer ausgleichen konnte; sie bezog das Gebet Muhammeds auf die Armuth des Herzens.⁴

Besonders schloss der alte Islam jene Lebensrichtung aus, die man „Al-rahbânijja“,⁵ d. h. Asketismus, Mönchthum, nannte. „La rahbânijja fî-l-islâm“ „Es giebt kein Mönchthum im Islam“; dieser Grundsatz ist ohne Zweifel aus Opposition gegen die im Christenthum herrschende Anschauung entstanden.⁶ „Die Rahbânijja dieser Gemeinde ist das Ġihâd⁷ (andere milder Gesinnte setzen das Ĥaġġ an Stelle des Ġihâd).⁸ „Der Muslim, der sich unter die Leute mengt und ihre Beleidigung geduldig erträgt, ist besser als derjenige, der sich nicht unter die Leute mengt und demnach von ihnen nichts zu erdulden hat“.⁹ Dieser Gegensatz kommt namentlich in den Urtheilen über das ehelose Leben zur An-

1) Tahdîb p. 39.

2) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâķ p. 66.

3) Abû Dâwûd II, p. 115. Al-Tirmidî II, p. 134. Al-Nasâ'î II, p. 228.

4) Aḥmed b. Ḥanbal bei Al-Jâfî'î, Raud al-rajâḥîn (Bûlâķ 1297) p. 14.

5) Aber wir begegnen dem Ehrennamen Râhib Ḳurejšh, denselben erhielt Abû Bekr b. 'Abd al-Raḥmân al-Machzûmî (st. 94 im sogen. „Jahr der Fuķahâ“), weil er sich unausgesetzt dem Gebete hingab. Tahdîb p. 673.

6) Sprenger, Moḥammad I, p. 389. vgl. Al-Ḥarîrî, Maķâmât ed. de Sacy² p. 570.

7) Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar fol. 9^b.

8) bei Tholuck, Ssufismus p. 46.

9) Al-Tirmidî II, p. 82.

schauung: „Lâ şarûrata fi-l-islam“, d. h. „Es giebt keinen Ehelosen im Islam“;¹ ferner: „Ein wohlhabender Mann, der nicht heirathet, gehört nicht zu mir“. „O wie arm ist doch ein Mensch, der kein Weib hat“ — Aussprüche, welche dem Muhammed zugeschrieben werden² und jedenfalls das Gemeingefühl der muhammedanischen Gemeinde zum Ausdruck bringen.³ „Zwei Rak'a's, die ein verheiratheter Mensch vollführt, sind Gott wohlgefälliger als siebenzig, die ein Eheloser leistet“ oder „als wenn ein Eheloser die Nächte durchwacht und Tage hindurch fastet“.⁴ Der Islam hat die Versuche, in den Gläubigen einen asketischen Geist zu nähren,⁵ zurückgewiesen. „Verhänget selbst keine Erschwerungen über euch,⁶ damit über euch nicht Erschwerungen verhängt werden, denn andere Völker haben dies gethan und es ist ihnen schwer gemacht worden. Ihre Ueberreste sind in den Zellen und Klöstern, die Rahbânijja, welche sie selbst ersonnen und die wir ihnen nicht vorgeschrieben“.⁷ Der Prophet bemerkte einmal, während er eine Ansprache an die Gemeinde hielt, einen Mann, der sich den Sonnenstrahlen aussetzte. Man sagte ihm, dass dies ein gewisser Abû Isrâ'îl sei, der das Gelübde gethan hatte, sich niemals zu setzen, nie den Schatten aufzusuchen, niemals zu sprechen⁸ und immerfort zu fasten. „Befehlet ihm — sprach der Prophet — zu reden, den Schatten aufzusuchen, sich zu setzen und seinem Fasten ein Ende zu machen“.⁹

‘Abdallâh b. ‘Omar erzählt, dass ihn einst der Prophet mit folgenden Worten angeredet hat: „Ist es wahr, was man mir erzählt, dass du die Nacht wachend zubringst und während des Tages fastest?“ Und als ich diese Frage bejahte, ermahnte mich der Prophet, dies nur mit Maass zu thun, denn — sagte er — „dein Auge hat Rechte an dich, deine Gäste

1) Abû Dâwûd I, p. 173, vgl. zur Erklärung dieses Satzes: Al-Ġauharî s. v. şrr. Muzhir I, p. 142. Zu şarûra (Nâb. 7: 26) ist zu vgl. dât şirâr = eine Frau, die ihrem Manne die ehelichen Rechte verweigert. Ag. IX, p. 63. Von Coelibatären wird auch der Ausdruck haşûr gebraucht, ibid. IV, p. 14, 14, vgl. Al-Mâwerdî ed. Enger p. 29, 10 ff. Nach einigen muhammedanischen Exegeten (vgl. Hschr. der Wiener Hofbibliothek Mixt. nr. 145 Bl. 7^a) soll Sure 5: 89 gegen die Ehelosen gerichtet sein; vgl. oben p. 23 Anm. 6.

2) Ibn Haġar IV, p. 370.

3) vgl. über die Ehe als religiöse Pflicht Zâhiriten p. 74.

4) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâķi p. 80 f.

5) Kremer Gesch. der herrsch. Ideen p. 52 ff.

6) vgl. B. Adab nr. 79. ‘Ilm nr. 12. Wuđû’ nr. 61.

7) Abû Dâwûd II, p. 195.

8) Das Schweigen als asketische Abstinenz B. Manâķib al-anşâr nr. 26 (haġgat muşmitatan), Ajmân nr. 29, Al-Dârimî p. 39, vgl. Al-Bejđâwî zu Sure 19: 27 (I, p. 580, 3).

9) Abû Dâwûd II, p. 52.

haben Rechte an dich, dein Weib hat Rechte an dich“.¹ „Der Dînâr, den du für deine Familie ausgiebst, ist Allâh wohlgefälliger als der Dînâr, den du auf dem Wege Gottes (für fromme Zwecke) verausgabst“.² „Sa‘d b. Abî Waḳḳâş erzählte: Als der Prophet seine Abschiedswallfahrt in Mekka machte, stattete er mir, der ich damals krank darniederlag, einen Besuch ab. Ich klagte ihm mein Leid und sagte auch, dass ich ein reicher Mann sei und dass ausser einer Tochter kein Erbe meines Vermögens zurückbleibt. Soll ich nun, fragte ich, zwei Drittel meiner Habe für fromme Gemeindegzwecke testiren?“ „Nein!“ sagte der Prophet. „Nun dann wenigstens die Hälfte!“ „Nein!“ war wieder des Propheten Bescheid. „Also etwa den dritten Theil!“ „Ein Drittel ist viel!“ sagte hierauf der Prophet. „Es ist besser, dass du deine Erben im Reichthume zurücklässt, als dass sie arm nach dir bleiben und vor den Leuten die Hand aufhielten“.³ „Du machst keine Ausgabe, mit der du das Wohlgefallen Allâh’s erstrebst, ohne dass du für dieselbe von Allâh Belohnung empfängst, selbst dafür, was du für den Mund deiner Gattin ausgiebst“.⁴ Selbst wenn jemand aus Busse das Gelübde gethan, sein ganzes Vermögen für fromme Zwecke zu bestimmen, erklärt der Prophet dies Gelübde für ungültig.⁵

Im allgemeinen erfahren wir an der ältern muhammedanischen Lehre die Tendenz nach einer consequenten Durchführung der Ueberzeugung, die Pflichten des Gläubigen gegen seine Familie den Pflichten gegen den Glauben gleichzustellen. Als sich einst jemand beim Propheten meldete, um an den Kriegen gegen die Ungläubigen teilzunehmen, wurde ihm dies mit dem Hinweise darauf verweigert, dass es hervorragendere religiöse Pflichten sind, die er zu Hause an seinen Eltern zu erfüllen hat.⁶ „Wenn jemand zwei Töchter hat, denen er zu essen und zu trinken giebt, die er gehörig kleidet, und wenn er alle Sorge um sie standhaft erträgt, so dienen

1) B. Adab nr. 83.

2) Musnad Aḥmed bei Al-Ḳaṣṭallânî II, p. 395.

3) B. Zakât nr. 46. Abû Dâw. II, p. 9, vgl. Al-Tirm. II, p. 15. B. Wakâlâ nr. 15 wird erzählt, dass Abû Ṭalḥa seine Liegenschaft Bîrḥâ dem Propheten zu einem ihm beliebigen Zweck zur Verfügung stellte; der Prophet aber nimmt diese Stiftung nicht an und empfiehlt dem A. Ṭ., das Gut seinen Familienangehörigen zu schenken.

4) B. Marḏâ nr. 16, vgl. Parallelstellen Farâ’id nr. 6, einige Varianten Waṣâjâ nr. 2, wo Sa‘d damit beginnt, dass er sein ganzes Vermögen frommen Zwecken zuwenden will. An dieser letztern Stelle fügt der Prophet seinem Rathschlage noch folgenden Wunsch hinzu: „Gott gebe übrigens, dass du das Krankenlager verlassen könntest, auf dass die Menschheit aus deinem Leben Nutzen empfangen und anderen (den Ungläubigen) durch dich Schaden zugefügt werde“.

5) Abû Dâwûd I, p. 53.

6) A.ġ. XV, p. 60.

sie ihm als Scheidewand gegen das Höllenfeuer, hat er aber drei Töchter und erträgt die Sorge um sie standhaftig, so ist ihm die Almosensteuer und die Pflicht des Religionskrieges erlassen“.¹

Widerspruch gegen Matth. 5: 29 scheint in folgender Erzählung aus späterer Zeit beabsichtigt zu sein: Muḥammed b. Sîrîn (ein sogenannter „Nachfolger“, st. 110) erzählte, dass ein scheues Thier in den Strassen seines Wohnortes wüthete und jeden, der sich ihm zu nähern wagte, mit sicherem Tode bedrohte. Da kam einmal ein einäugiger Mann und erbot sich, dem wüthenden Thiere entgegen zu treten. Kaum war dieser Mann dem Thiere nahe gekommen, beugte dieses sein Haupt vor demselben, so dass er es tödten konnte. Um seine Geschichte befragt, erzählte der Einäugige, dass er in seinem ganzen Leben nur ein einziges Mal und diesmal durch sein Auge verleitet, der Sünde ausgesetzt war; da nahm er einen Pfeil und schoss diese Sündenvermittlerin aus der Augenhöhle hinaus. Der Imâm Aḥmed b. Ḥanbal, einer der rigorosesten Lehrer des Islam, begleitet diese Erzählung mit folgender Bemerkung: „Ein solches Vorgehen war vielleicht im Gesetze der Israeliten und derer, die vor uns waren (Christen) gestattet, aber unser Gesetz gestattet nicht das Ausreissen des Auges, womit man Verbotenes schaut; vielmehr lehren wir, dass man Gott um Vergebung zu bitten und hernach die Sünde zu meiden habe“.²

3.

Die Moralphilosophie des Islam hat das Verhältniss der muhammedanischen Sittenlehre zu jener des Judenthums und Christenthums in ein Schema gebracht, welches von der aristotelischen *Μεσότης*-lehre ausgeht und in nicht wenig scharfsinniger Weise an koranische Aussprüche, wie 2: 137, 16: 92, 41: 3, 72: 4, 118: 4, angelehnt wird. Sie bietet hier dieselbe Erscheinung, wie die aus denselben Quellen schöpfende Ethik der jüdischen Religionsphilosophen; auch diese haben den obersten Satz der aristotelischen Tugendlehre in ihre religiöse Ethik übernommen und dieselbe bereits in biblischen Versen und rabbinischen Aussprüchen finden wollen.³ Es ist

1) Ibn Ḥaġar IV, p. 245, vgl. auch *ibid.* p. 324.

2) Al-Damîrî (s. v. al-dâbba) I, p. 395 citirt aus Musnad Aḥmed und Al-Bejhaġî. Dagegen erzählt die muhammedanische Legende von einem frommen Medînenser in der ersten Hälfte des II. Jhds., Jûsuf b. Jûnus ibn Ḥimâs, dass er einmal wohlgefällig auf ein Weib geblickt und in Folge dessen zu Gott gefleht habe, dass er ihn seines Augenlichtes beraube. Gott erfüllte seine Bitte, aber in Folge eines spätern Gebetes schenkte er ihm das entzogene Licht wieder. Al-Zurġânî IV, p. 64.

3) s. die Darstellung dieser Frage bei Rosin, Die Ethik des Maimonides (Breslau 1876) p. 12 Anm. 1, 14 Anm. 3, 25 Anm. 2, 28, besonders p. 79—82, wo auch die aristotelischen Parallelen beigebracht sind; vgl. auch Jakob Antoli's Mal-

dies die Lehre von der aurea media, als der begehrenswerthesten, gottgefälligsten Stufe der theoretischen Religiösität (im Glauben) und der praktischen Frömmigkeit (in den Uebungen und Unterlassungen des Lebens): die Mitte zwischen ausschweifendem Spiritualismus und extremem Sensualismus in der Definition des Gottesbegriffes, zwischen übertriebener Sentimentalität und kalter Gefühllosigkeit, zwischen grenzenloser Aufopferungsfähigkeit und rücksichtslosem Egoismus, zwischen zügelloser Genussucht und selbstquälerischer Entsagung, zwischen hartem Gerechtigkeitsgefühl und selbstentsagender Versöhnlichkeit. Diese goldene Mittelstrasse (sie soll das *şirâṭ mustakîm* der *Fâtiḥa* sein) hat der Islam getroffen und dadurch die extremen und einander entgegengesetzten Anschauungen im Judenthum und Christenthum zu einer höhern Gestaltung vervollkommenet. Schon bei *Mâlik b. Anas* findet die gangbare Interpretation einen Anklang an dies Princip; er tradirt von *‘Abdallâh b. ‘Abbâs* den Ausspruch, dass das Einhalten der rechten Mitte (*al-kaşd*) die Besonnenheit und die würdevolle Führung ein Fünfundzwanzigstel der Prophetie sei.¹ Auf denselben *Ibn ‘Abbâs* wird die Lehre *‘Omars* zurückgeführt: dass man dieses *kaşd* in der Anwendung der körperlichen Kräfte einhalten möge, da dasselbe am besten vor Excessen bewahrt.² Nach einem *Ḥadîth* des *Ġâbir b. ‘Abdallâh* soll der Prophet einmal rechts und links Linien gezogen haben, in der Mitte zwischen diesen Linien zog er dann noch eine Linie, und auf diese deutend sagte er: Diese (mittlere) Linie ist das *şirâṭ mustakîm*, dessen Befolgung er den Gläubigen empfiehlt.³ Bewusster wird die Lehre von der *μεσότης* als Princip der Tugendlehre von *Muṭarrâf b. ‘Abdallâh* (st. 95) ausgesprochen;⁴ aber die klare Praecision dieser Lehre wird an den Namen des *Ḥasan al-Başrî* geknüpft. Ein Beduine wendet sich an diesen Religionsgelehrten mit der Bitte, er möge ihm eine Religion lehren, die „weder verkürzt noch übertreibt“. Da sagte *Ḥasan*: „Du hast das Richtige begehrt, denn ‘die besten unter allen Dingen sind die mittleren’“ (*chejr al-umûr ausâṭuhâ*). Auch in diesem Falle lässt sich die häufige Erscheinung beobachten, dass ein von späteren Religionslehrern ausgesprochener Satz bald als Ausspruch des Propheten zur Geltung kommt.⁵ Jedoch erst in der philosophischen

mad hat-talmîdîm ed. Lyk 1866 an vielen Stellen, z. B. p. 98 ff. 146 u. a. m. Neuerdings hat M. Grünebaum diesen Stoff literarisch beleuchtet, ZDMG. XLII, p. 285.

1) *Al-Muwatṭa’* IV, p. 177.

2) *Jâḥûṭ al-Mustaşimî*, *Asrâr al-ḥukamâ’* (Stambul 1300) p. 89, 8.

3) *Ibn Mâga* p. 3.

4) *Al-‘Ikd* I, p. 250, vgl. *Al-Muwasshâ* p. 27.

5) *Al-Maş’ûdî* IV. p. 172, 2. Ueber Andeutungen im Koran vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 179^b. Hingegen ist andererseits zu bemerken, dass schon

Schule wird die aristotelische Lehre zum centralen Princip der Ethik erhoben. So finden wir bereits bei dem alten Mu'taziliten Al-Ġâhiz (st. 255) eine klare Andeutung in dieser Richtung, welche bezeugt, dass sich die speculative Theologie schon zu seiner Zeit dies Schema zurecht gelegt hat. „Alles, was das richtige Maass überschreitet, ist verboten . . . die Religion Gottes billigt das Vorgehen desjenigen, der weder zu wenig thut, noch aber allzuviel des Guten übt (bejn al-muḡṣir wal-ġâlî)“.¹ Auch in die didaktische Poesie hat dieser Gedanke sehr früh Eingang gefunden; derselbe wurde in Epigrammen vielfach variirt.² Die Anschauung hatte sich so sehr in das Bewusstsein aller Welt eingelebt, dass der Satz, in welchem dieselbe gelehrt wird, bald zum „geflügelten Worte“,³ zu einem beliebten Sprichworte wurde,⁴ welches noch heute auf den Lippen des muhammedanischen Morgenländers lebt.⁵

Die von der Theologie unabhängige Ethik hat sich auf aristotelischer Anschauung aufbauend die Lehre von der „Mitte“ als Ausgangspunkt ihrer systematischen Darstellung genommen und die Definition einer jeden einzelnen Tugend darin gefunden, dass sie die Mitte darstellt zwischen zwei Extremen (aṭrâf), welche als solche radâ'il, d. h. Laster sind. In dem ethischen Handbuche des Ibn Maskowejhi (st. 421) kann man am besten die praktische Anwendung dieses Schemas beobachten,⁶ welches auch bei seinem Zeitgenossen Ibn Sînâ das Ziel des sittlichen Lebens darstellt.⁷ Unter den muhammedanischen Theologen hat diese Idee niemand weitläufiger auseinandergesetzt und systematischer ausgebildet,⁸ besonders aber das Verhältniss derselben zu den anderen Religionen klarer betont, als Fachr al-dîn al-Râzî. Er scheint dies auch als sein theologisches Verdienst zu betrachten

sehr früh die Grenze zwischen Ḥadîth und Mathal nicht eingehalten wurde; so z. B. ist der bei Thâlab, Kitâb al-faṣîḥ ed. Barth p. 41, 6 (des Textes) als Sprichwort angeführte Satz ein Ḥadîth, Al-Dârimî p. 32 = Zâhiriten p. 213, 12. Es ist nicht auffallend, wenn hierzu geeignete Ḥadîth-sprüche später als Sprichwörter umgingen, z. B. Al-Mejdânî I, p. 238 al-dîn al-naṣîḥa (Arba'ûn nr. 7, vgl. Al-Ja'ḡûbî II, p. 115, 7) u. a. m.

1) Kitâb al-bajân fol. 34^a.

2) s. bei Chizânat al-adab I, p. 282.

3) Aġ. XV, p. 100, 12.

4) Al-Mejdânî I, p. 214, Landberg, Proverbes et dictons I, p. 11.

5) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter u. Redensarten p. 5.

6) Tahdîb al-achlâḡ wa-taṭhîr al-â'râḡ (Kairo, Marginalausgabe zu Al-Ṭabarsî 1303) p. 26. Ueber das Werk vgl. Sprenger, ZDMG. XIII, p. 540.

7) Al-Shahrastânî p. 392, 3. Mehren, Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam (Muséon 1883) p. 24 des Sonderabdruckes.

8) An vielen Stellen seines grossen exegetischen Werkes, besonders Mafâtîḡ II, p. 9. 149. 334, V, p. 509 ff., VII, p. 369, VIII, p. 319. 645.

und schliesst an einer Stelle seines grossen Werkes (zu Sure 16: 92), wo er diese Theorie am gründlichsten auseinandersetzt, seine Darlegung mit folgenden Worten: „Dies ist dasjenige, wozu mein Verstand und mein Gemüth gelangt ist, in Betreff der Erklärung jener Worte des Koran. Ist es richtig, so ist es Eingebung des Allerbarmers, ist es unrichtig, so möge es als Einflüsterung des Satans betrachtet werden, Gott aber und sein Gesandter haben keinen Antheil daran.¹ Lob sei Gott, der uns mit solcher Gnade ausgezeichnet hat“. Diese Theorie vom Verhältniss des Islam zu den übrigen Religionen ist nach ihm in die gewöhnliche muhammedanische Theologie eingedrungen.²

1) Für diese Klausel vgl. oben p. 146.

2) Von Fachr al-dîn al-Râzî, dessen Tafsîr kabîr er (p. 225, 8) rühmend hervorhebt, scheint Ibn 'Arabshâh (Fâkihat al-chulafâ' p. 224) in der Hervorhebung dieser Eigenthümlichkeit angeregt worden zu sein.

III.

Nachahmungen des Koran.

(Zu p. 205 Anmerkung 8.)

Das hier angeführte Beispiel gehört in eine Reihe von Kundgebungen, welche in kulturgeschichtlicher Beziehung Beachtung verdient. Zur Zeit, als Mu'taziliten und sonstige Freigeister im 'Irâk an der alten orthodoxen Auffassung der wunderbaren Natur des Koran zu rütteln begannen, wurde in ihren Kreisen die Lehre vom I'ğâz al-ḵur'ân (Unerreichbarkeit der Vollkommenheit des K.) nicht nur in theoretischer Richtung angefochten oder durch Interpretation abgeschwächt,¹ sondern es wurden — ebenso wie dies auch seitens andersgläubiger Polemiker geschah² — mit Vorliebe praktische Beispiele und Versuche vorgeführt, durch welche der altorthodoxen Auffassung vom I'ğâz entgegengetreten werden sollte. Es ist nicht unglaublich, dass der in der Uebersetzungsliteratur berühmte Ibn al-Muḵaffa' (st. 145) eine Nachahmung des Koran beabsichtigte;³ die fromme Legende lässt den Dichter vor einem Knaben vorübergehen, der eben Sure 11: 46 recitirte; die Worte: „jâ arḍu-bla'î mâ'âka wajâ samâ'u aḵli'î“ übten so mächtige Wirkung auf ihn, dass er mit den Worten: „Fürwahr, dies ist unnachahmbares Gotteswort!“ seinen Nahahmungsversuch vernichtete.⁴ Aus derselben Zeit wird berichtet, dass sich in Baṣra eine Gesellschaft von Freigeistern, muhammedanischen und nichtmuhammedanischen Ketzern zu versammeln pflegte, und dass Basshâr b. Burd keinen Anstand nahm, die

1) Die verschiedenen Ansichten darüber siehe bei Schreiner, ZDMG. XLIII, p. 663—675.

2) In der gegen den Islam polemisirenden Schrift des 'Abd al-Masîḥ al-Kindî (ed. Tien, London 1880, vgl. Wissensch. Jahresber. über die morgenl. Stud. im J. 1881 p. 128) p. 87 werden die alten Pseudokorane als Gegenargument gegen das I'ğâz angeführt; darauf ist wohl nichts zu geben, dass der Verf. hinzufügt: „Ich bezeuge, dass ich ein Maṣḥaf von Musejlîma gelesen habe u. s. w.“ vgl. J. Mühleisen-Arnold, Der Islam (deutsche Ausg. 1878) p. 238. Proben aus den Recitationen des Musejlîma, Al-Ṭabarî I, p. 1738. 1933 f.

3) ZDMG. a. a. O. p. 665 Anm. 1.

4) Shifâ citirt in Al-'Idwî's Commentar zur Burda III, p. 153.

der Versammlung vorgelegten Gedichte in folgender Weise zu charakterisiren: Dein Gedicht ist schöner als der oder jener Vers des Koran; jene Zeile wieder ist schöner als dieser andere Koranvers u. s. f.¹ In der That hat Basshâr auch an eines seiner dichterischen Producte, als er es von einer Sângerin in Bagdâd vortragen hörte, das Selbstlob geknüpft, dass es schöner sei, als die Sûrat al-ḥashr.² Man mâkelte am Ausdruck des Koran und fand seine Gleichnisse hinkend. Al-Mubarrad erzählt von einem Ketzer, der das Gleichniss in Sure 37: 63 verspottete, wo die Früchte des Höllenbaumes Zakkûm mit den Köpfen der Teufel verglichen werden. „Er vergleicht hier — bemerkt der Kritiker — Sichtbares mit Unbekanntem. Teufelsköpfe haben wir niemals gesehen; was ist dies nun für Gleichniss?“³ Ein anderer Bericht lässt diese Frage dem Abû 'Ubejda vorlegen, der dadurch Veranlassung nahm, seine Schrift „über die Metaphern des Koran“ zu verfassen. Diese Schrift fand nicht den Beifall des Aşmâ'î, der auch sonst sich als Gegner des A. 'U. erwies;⁴ der pietistisch angelegte Philologe⁵ fand in der Vertheidigung der koranischen Metaphern willkürliche Auslegung des Gotteswortes,⁶ deren sich A. 'U. auch anderweitig schuldig machte.⁷

Wir ersehen aus diesen Daten und aus der Gesinnung, welche den vorgeführten Thatsachen zu Grunde liegt, dass im III. Jahrhundert im Osten der Boden für den „Zerschmetterer des Koran“ wohl vorbereitet war. Aber auch der westliche Islam brachte ähnliche Erscheinungen zu Tage. Im selben Jahrhundert erkühnte sich der andalusische Schönggeist Jaḥjâ b. al-Ḥakam al-Ġazal, den seine Biographen den „Weisen von Andalus, dessen Dichter und Orakel“ nennen, der 112. Sure, welche das muhammedanische Credo enthält, ein Product seines eigenen Talentes an die Seite zu stellen. „Es ergriff ihn aber unnennbare Furcht und Schaudern, als er an dies Werk gehen wollte und er kehrte zu Gott zurück“.⁸

1) Abû-l-Maḥâşin I, p. 421.

2) Aġ. III, p. 55, 9.

3) Al-Mubarrad p. 485 bestrebt sich, die Einwürfe des Kritikers eingehend zu widerlegen. vgl. Al-Damîrî (s. v. al-ġûl) II, p. 228.

4) vgl. Th. I, p. 199.

5) Ueber pietistische Motive in den philologischen Arbeiten des Aşmâ'î findet man Näheres bei Al-Mubarrad p. 449. Zu beachten ist auch, was von Al-Aşmâ'î bei Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 607, 11 angeführt wird.

6) Ibn Challikân nr. 741 ed. Wüstenfeld VIII, p. 122.

7) Sure 6: 73 erklärt er şûr nicht mit der traditionellen Exegese als Trompete, sondern als Plural von şûra; dies wird ihm als Fälschung des Gotteswortes angerechnet. Mafâtîḥ IV, p. 98. Zu Sure 105: 4 wird bei Chizânat al-adab II, p. 342 eine exegetische Bemerkung des A. 'U. angeführt und als ta'assuf bezeichnet.

8) Al-Maḥḥarî I, p. 633.

Die Annahme, dass Abû-l-‘Alâ’ al-Ma‘arrî eine Nachahmung des Koran verfasst habe,¹ hat Kremer in seiner neuesten Schrift über den edeln Freidenker zu widerlegen² und als Missverständniss späterer Literarhistoriker zu erweisen gesucht. Zur Vervollständigung des Materials möge hervorgehoben werden, dass auch Al-Zamachsharî von der Voraussetzung ausgeht, als habe Abû-l-‘Alâ’ eine Nachahmung des Koran beabsichtigt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er den Titel des Werkes von Abû-l-‘Alâ’³ im Auge hat, wenn er in der Einleitung zu seinem Kasshâf die Worte gebraucht: wamejjaza bejnahunna bifuşûl waġâjât. In seinem Commentar zu Sure 77: 30—33 giebt er der Ansicht Ausdruck, dass Abû-l-‘Alâ’ die Schönheiten dieser Stelle in einer Verszeile übertreffen wollte, bei deren Abfassung er darauf absah, mit dem Gotteswort zu wetteifern. In jenen Koranversen werden die Ungläubigen mit folgenden Worten angeredet: „Zieh denn hin, in den Schatten (des Höllenrauches), der in drei Säulen aufsteigt; fürwahr nicht schattig ist’s (dort) und kein Schutz vor der Höllenflamme. Wahrlich, sie sprühet Funken so gross wie ein Palast, als wären es rothgelbe Kameele“. Abû-l-‘Alâ’ spricht allerdings in dem Verse, worin die erwähnte Koranstelle nachgeahmt sein soll, nicht von Höllenfeuer, sondern von den Feuern, die im gastfreundlichen Hause lodern, um den müden Reisenden zur Einkehr einzuladen; von diesem Feuer sagt er:

„Ein rothes, mit Haaren (Strahlen), die in der Finsterniss weithin wallen, und Funken sprüht, als wären sie Zelte“.

Dieser Vers findet sich in der That in einem Trauer- und Trostgedichte, welches der Dichter nach dem Tode des ‘Alîden Abû Ahmed al-Mûsawî an dessen Familie richtete.⁴ — Fachr al-dîn al-Râzî tadelt den Zamachsharî darüber, dass er dem Abû-l-‘Alâ’ hierbei die Absicht der Nachahmung des Koran zumuthet; erklärt aber, nun da die Parallele aufgeworfen wurde, zu dem Nachweis verpflichtet zu sein, in wie vielen Beziehungen der Ausdruck

1) s. meinen Aufsatz in ZDMG. XXIX, p. 640, vgl. XXXII, p. 383. Bei einem persisch schreibenden Autor des VI. Jahrhunderts wird Abû-l-‘Alâ’s Fuşûl waġâjât in einem Index librorum prohibitorum erwähnt, Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 211.

2) Ueber die philosophischen Gedichte des Abû-l-‘Alâ’ Ma‘arrî p. 91. Hätte Abû-l-‘Alâ’ ein Gegenstück zum Koran geschrieben, so wäre es dem orthodoxen Kâdî Kamâl al-dîn ibn al-‘Adîm unmöglich gewesen, eine Apologie des Dichters zu schreiben. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 101. Auch Abû-l-‘Alâ’ selbst verfasste eine poetische Vertheidigung seiner Rechtgläubigkeit, Fleischer, Catalog. Cod. arab. bibl. Senat. Lips. p. 534^a.

3) fuşûl waġâjât. Hinsichtlich der Bedeutung dieser Ausdrücke siehe die Bemerkung Thorbecke’s in ZDMG. XXXI, p. 176.

4) Saġt al-zand II, p. 63 ult.

des Koran höher steht als der des Dichters. Nachdem er hierfür 12 Beweise vorgeführt, schliesst er: „Diese Gesichtspunkte sind mir in einem einzigen Augenblicke aufgetaucht, würden wir aber zu Gott flehen, um uns in dem Suchen nach anderen behilflich zu sein, so würde er uns so viele bieten, als wir nur wollen“.¹

Noch aus dem VI. Jahrhundert wird ein muhammedanischer Freidenker aus Mesopotamien erwähnt, Muhaddib al-dîn al-Ḥillî (st. 601), dem unter anderen Ketzereien auch mu'aradat al-ḳur'ân al-karîm zugeschrieben wird.² Nähere Daten fehlen jedoch hinsichtlich dieses Versuches.

1) Mafâtîḥ VIII, p. 419. Fachr al-dîn berühmt sich oft (z. B. zu Sure 78: 27 ibid. p. 439), im Nachweis der Schönheiten des Gotteswortes seine Vorgänger übertroffen, darin neue Bahnen gebrochen zu haben und in „die Kenntniss dieser Geheimnisse tiefer eingedrungen zu sein“.

2) Ibn Challikân nr. 466 ed. Wüstenfeld V, p. 46.

IV.

Frauen in der Literatur des Ḥadīth.

(Zu p. 303.)

Obwohl in der Terminologie der Traditionswissenschaft die Glieder der Ueberlieferungskette als „Riǧāl al-ḥadīth“ als „Männer der Ueberlieferung“ bezeichnet werden, so begegnen uns in den Isnâden nicht selten auch Frauen als Autoritäten vieler Ḥadīthe. In dem durch Wüstenfeld herausgegebenen „Liber classium virorum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt“ finden wir allerdings im Ganzen nur sieben Frauen aufgezählt, aber eine auf dies Moment unternommene Musterung der Ḥadīthe würde eine ganz bedeutende Vermehrung dieser Zahl ergeben. Es ist nicht auffallend, wenn zuweilen die von weiblichen Autoritäten aufbewahrten Ḥadīthe wieder durch andere Frauen weiter gegeben werden. Die auf die „Genossin“ Salâma al-Fazarijja zurückgeführten Sprüche des Propheten sollen z. B. zumeist unter den Frauen von Kûfa cursirt haben.¹

Von Mâlik b. Anas in Medīna tradirten zwei Frauen, ‘Âbida al-Madanijja, die Gattin (ursprünglich Slavinn) des andalusischen Traditionsgelehrten Ḥabīb Daḥḥûn,² und ihre Enkelin ‘Abda bint Bishr.³ Eine sehr hervorragende Stellung nehmen die Frauen in der Ueberlieferungsgeschichte des Textes vom Ṣaḥīḥ des Buchârî ein; die berühmteste Quelle dieses Textes ist eine Frau, Namens Karîma bint Aḥmed aus Merw (st. 463 in Mekka). Kein Ueberlieferer des Buchârîtextes konnte mit ihrem Isnâd einen Vergleich aushalten.⁴ Von dieser Frau sagt vor seinem Tode Abû Ḍarr aus Herât, selbst eine hervorragende Autorität auf dem Gebiete des ‘Ilm al-ḥadīth: „Haltet euch nur an Karîma, denn sie hat sich die Kenntniss des Werkes von Al-Buchârî in der Ueberlieferungslinie (ṭarîq) des Abû-l-Hejtham angeeignet.“⁵ Und in der That ist es in den Igâza’s für die Ueberlieferung

1) Ibn Ḥaǧar IV, p. 634.

2) Al-Maḥḥarî II, p. 96. Man lässt sie im Besitz von nicht weniger als 10 000 medīnensischen Traditionen sein.

3) ibid. I, p. 803.

4) Ibn al-Athîr X, p. 26.

5) Al-Maḥḥarî I, p. 876.

des Buchâritextes ungemein häufig, als Mittelglied der langen Kette dem Namen der Karîma al-Marwazijja zu begeben.¹ Eine Zeitgenossin dieser Karîma war die im Jahre 480 verstorbene Fâtîma bint 'Alî, Tochter eines Schullehrers. Sie war als Schönschreiberin und Traditionskennerin berühmt.² Unter den Autoritäten, welchen der bekannte Geschichtsschreiber von Damaskus, Ibn 'Asâkir, seine Ḥadîthe verdankte, werden auf 1300 Schejche einige achtzig Frauen erwähnt.³ Die Beschäftigung mit den Ḥadîthen scheint zuweilen unter den Frauen einer und derselben Familie einheimisch gewesen zu sein; wir haben ein Beispiel dafür, dass sich in einer Familie drei Schwestern mit dem Sammeln und Verbreiten von Traditionen abgaben.⁴

In Andalusien, wo die gelehrte Beschäftigung der Frauen in verschiedenen Fächern der Wissenschaft gang und gäbe war,⁵ finden wir im VI. Jahrhundert Shuhda (st. 574 im Alter von fast 100 Jahren), „die Schreiberin“, mit Vorträgen über Al-Buchârî⁶ und andere Werke⁷ beschäftigt. Wegen der vorzüglichen Isnâde, mit welchen sie ihre Ḥadîthe beglaubigte, sammelte sich ein grosser Kreis von Zuhörern um sie;⁸ die Thatsache, dass man es der Mühe werth fand, den Leuten vorzulügen, dass man ihre Vorträge gehört habe, beweist nur, wie viel Werth die Zeitgenossen auf den Unterricht der Sh. legten.⁹

Gerade dies Zeitalter ist besonders reich an weiblichen Pflegern und Vertretern der muhammedanischen Wissenschaft. Da finden wir die gelehrte Nisâbürerin Zejnab bint al-Sha'rî (st. 615), welche sich einer grossen Anzahl von Igâzadiplomen seitens gelehrter Zeitgenossen (z. B. Al-Zamachshârî) rühmt und um deren Igâza sich wieder andererseits Männer wie Ibn Challikân bewarben.¹⁰ Wenn wir das grosse biographische Werk des Ibn Ḥaġar al-'Asqalânî über die Gelehrten des VIII. Jahrhunderts lesen, staunen wir über die grosse Anzahl von Frauen, welchen der Verfasser Artikel zu widmen hat. Unter anderen begegnen wir einer gewissen Daġîka bint Murshid (st. 746), die ihrerseits wieder die Schülerin einer ganzen Reihe gelehrter

1) z. B. im Isnâd des Abû-l-Maġâsin für das Buchârî'sche Werk II, p. 26.

2) Ibn al-Athîr X, p. 69.

3) Tab. Ḥuff. XVI, nr. 16.

4) Jâġût II, p. 584, 8.

5) vgl. Al-Marrâkoshî p. 270.

6) Abulfeda, Annales IV, p. 39.

7) So z. B. ist der Kremer'sche Codex des Maşârî al-'ussġhâġ von Abû Muhammed al-Sarrâġ (st. 500) nach der Ueberlieferung „der gelehrten Schejcha, der Zierde der Frauen, Shuhda“ (Ueber meine Sammlung orientalischer Handschriften p. 73 nr. 194).

8) Ibn al-Athîr XI, p. 185 (vgl. auch Jâġût im Index der Personennamen s. v.).

9) Al-Maġġarî II, p. 96.

10) Ibn Challikân nr. 250. 723 ed. Wüstenfeld III, p. 59. VIII, p. 72.

Frauen war. Eine ihrer Lehrerinnen, die Jerusalemitanerin Zejnab bint Aḥmed, genannt Bint al-Kamâl (st. 740), hinterliess eine ganze Kameelladung von Igâzadiplomen und die Lernbegierigen drängten sich förmlich zu ihren theologischen Vorträgen heran.¹ Auf ihre Autorität ist die Authentie des Gothaer Codex nr. 590² gegründet und in demselben Isnâd wird noch eine ganze Reihe von gelehrten Frauen genannt, die sich mit diesem Werke beschäftigten. Bei ihr und anderen gelehrten Frauen konnte auch Ibn Baṭûṭa während seines Aufenthalts in Damaskus (im Jahre 726) seine Ḥadîth-kenntnisse bereichern.³ Ihre Zeitgenossin ‘Â’isha bint Muḥammed b. ‘Abd al-Ḥadî wird die grosse Musnida⁴ genannt. Es ist nicht zu übersehen, dass bei einem Schriftsteller des VII. Jahrhunderts, dessen Sittenschilderungen sich zumeist auf ägyptische Verhältnisse beziehen, unter den sunnawidrigen Missbräuchen der Mōlidfeste auch dies erwähnt wird, dass sich die Frauen um eine „Shejcha“ versammeln, welche sich Kenntnisse in der Erklärung des Koran angeeignet hat; diese hält nun den versammelten Frauen Vorträge über Koranstellen und erzählt ihnen Prophetenlegenden.⁵

Bis ungefähr ins X. Jahrhundert begegnen uns die „Musrnida’s“ häufig; das Vorkommen dieses Titels gehört in den Beglaubigungslisten der Handschriften und in den Igâzât zu den gewöhnlichsten Erscheinungen.⁶ In Aegypten ertheilten bis unmittelbar vor der Eroberung des Landes durch die Osmanen gelehrte Frauen ihre Igâzât an Leute, die ihre Vorträge hörten.⁷ Unter den gelehrten Mitgliedern der Familie Zuhejra finden wir eine Frau Umm al-chejra, um deren Igâza i. J. 938 sich ein Mekkabesucher bewirbt.⁸

1) Al-durar al-kâmina (Hschr. oben p. 385) II, fol. 13^b.

2) fol. 100^b.

3) Voyages d'I. B. I, p. 253.

4) Al-Ḳaṣṭallânî I, p. 33, vgl. oben p. 227.

5) Al-‘Abdarî, Al-madchal I, p. 270.

6) z. B. im Asânîd al-muḥaddithîn überaus häufig; nur beispielsweise führe ich an: I, fol. 29^b Bâj châtûn bint al-ḳâḏî ‘Alâ’ al-dîn; II, fol. 11^b al-musrnida al-mukthira al-aṣîla Umm Muḥammed Sâra bint Sirâg al-dîn b. ḳâḏî al-ḳuḏât etc. ibid. châtimat al-musrnidîn Umm al-faḏl Ḥâgar al-Ḳudsijja; I, fol. 74^b wird die Gattin des Ibn Ḥâgar al-‘Askalânî als Tradentin genannt: al-shejcha al-ra’îsa al-aṣîla Umm al-ḳirâm bint al-ḳâḏî Kerîm al-dîn al-Lachmî. vgl. auch Igâze für Koranlesung an eine Frau bei Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 61 nr. 165.

7) Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber I, p. XXIV.

8) Chron. Mekka II, p. XXII.

V.

Gottesurtheile an heiligen Orten.

(Zu p. 314.)

Der muhammedanische Volksglaube verbindet zuweilen merkwürdige Vorstellungen mit bestimmten heiligen Orten. Am meisten Beachtung verdient aus diesem Kreise der Glaube, dass der heilige Ort Urtheil spricht über Leute, deren Charakter zu enthüllen die beschränkte Kenntniss der Menschen nicht im Stande ist. Solche Vorstellungen, welche sich bei den Völkern der verschiedensten Rassen und Religionen finden,¹ hat der Islam wohl zuweilen aus dem ihm vorangegangenen Volksglauben übernommen² und mit den Stätten der religiösen Pietät in muhammedanischem Sinne verbunden.

So finden wir mit Bezug auf gewisse geheiligte Stätten den Glauben, dass es nur Leuten von ganz bestimmtem Charakter möglich ist, den Ort zu betreten. Man kennt den Aberglauben, der sich an ein Säulenpaar³ der 'Amr-moschee in Alt-Kairo (nächst des nördl. Thores) knüpft; nur Rechtgläubige können durch den Raum zwischen demselben hindurchschlüpfen und viel Volk drängt sich namentlich nach dem Mittagsgottesdienst des letzten Ramadänfreitages an die wunderbaren Säulen heran, um die Tugend-

1) Man vgl. z. B. den kaschmirischen Volksglauben hinsichtlich des „Steines der Wahrheit“ bei Kaschmir, welcher der dortigen Bevölkerung dazu dient, um Wahrheit von Lüge zu unterscheiden. Bei streitigen Fällen verfügen sich die Parteien zu jenem Steine. Der Wahrhaftige springt leicht von der Südseite desselben nach der Nordseite, während dem Lügner dies nicht gelingen kann. Wiener Jahrbücher der Literatur CXII (1845) p. 81.

2) Die Statue des Ammon in Theben diene als Urtheilsorakel gegen den leugnenden Dieb (Pleyte in *Proceedings of the Sec. of Bibl. Arch.* X (1887) p. 41 ff. Die Venusstatue in Byzanz tritt als Zeugin gegen Ehebrecherinnen auf; sie wurde erst unter Justin I. dem Kuropalaten zerstört, weil dieselbe sogar gegen die vorüberziehende Kaiserin unhöflich war. *Theol. Studien u. Kritiken* 1888 p. 288.

3) Von Säulen alter Moscheen hat man vielfach die verschiedensten Wunderkräfte erzählt; vgl. *Academy* 1886 col. 311.

probe abzulegen.¹ Auch die Thür der *Ḳubba* des *Imâm Al-Shâfi'î* in der *Ḳarâfa* öffnet sich nur rechtgläubigen Personen. Beim Grabe des heiligen 'Abd al-Salâm in *Tanger* befindet sich eine runde Platte aus weissem Marmor, der sogenannte „Stein des Sprunges“. Der Wallfahrer, der über diesen Stein mit einem Satze zu springen im Stande ist, wird als Gesegneter Gottes betrachtet; die Gottlosen fallen darauf hin oder berühren ihn mit dem Fusse. In der Nähe befindet sich auch der „Felsen des Fluches der Mutter“, eine enge Spalte, welche senkrecht in eine unergründliche Tiefe mündet. Wer durch diese Spalte durchkommt, wird mit besonderen Gnaden bedacht, vor dem Ruchlosen aber schliesst sich der Felsen und er bleibt in demselben gefangen, bis er durch Gebet und mystische Formeln befreit wird; die magersten Ungläubigen können nicht durchziehen, während die Frommen ihre Fettleibigkeit daran nicht hindert.² In Nordarabien glaubt das Volk daran, dass in die Höhle, welche die bei *Badr* gefallenen Genossen *Muhammeds* birgt und zu welcher bis zum heutigen Tage die Bewohner der Gegend alljährlich einmal pilgern, nur denjenigen Menschen der Zutritt möglich ist, welche frei sind von Sünden und Missethaten, vor Sündern verengt sich der Eingang der Höhle, so dass sie stecken blieben, wenn sie den Eintritt trotz ihres bösen Gewissens wagen würden.³ An einigen heiligen Stellen bezieht sich das Gottesurtheil auf die eheliche Geburt. Ein solcher Volksaberglaube besteht auch mit Bezug auf den Eingang zur Höhle, in welcher sich *Muhammed* und *Abû Bekr* vor den verfolgenden Heiden verbargen (*Sure* 9: 40); nur Leuten von ehelicher Abstammung ist derselbe zugänglich, er verengt sich von selbst, sobald ihm ein unehelich Geborener naht.⁴ Derselbe Glaube knüpft sich an die Höhle der Siebenschläfer bei *Başrâ*, von welcher auch sonst viele Fabeln erzählt werden;⁵ auch dort ist eine Spalte, durch welche *Aulâd al-zinâ* nicht durchschlüpfen können.⁶

1) vgl. hierüber und über die in der Nähe des *Minbar* befindliche Marmorsäule, auf welche das Volk beim Verlassen der Moschee mit Stöcken und Schuhen zu schlagen pflegt, 'Alî Bâshâ Mubâarak, *Al-chiṭaṭ al-ġadîda* IV, p. 9.

2) *Drummond-Hay, Marokko und seine Nomadenstämme* (Stuttg. 1846) p. 217. 219.

3) *Doughty, Travels in Arabia deserta* II, p. 160.

4) *Ibn Baṭûṭa* I, p. 399.

5) *Jâḳût* II, p. 805 ff.

6) *Ousâma ibn Munḳid, Autobiographie* ed. *Derenbourg* p. 5.

I n d e x.

- Abbân b. 'Abd al-Ḥamîd 101.
Al-'Abbâs 108.
'Abbâsiden 41 ff. 53. 100. 127.
'Abd al-'Azîz b. 'Abdallâh b. Abî Salma
al-Mâgashûn 219.
'Abd al-Bâsiṭ 187.
'Abdallâh b. 'Amr b. al-'Âṣî 10.
'Abdallâh al-Dârimî 71. 147. 258.
'Abdallâh b. Lahî'a s. Ibn Lahî'a.
'Abdallâh b. Maś'ûd 4. 24.
'Abdallâh b. al-Mu'tazz 55.
'Abdallâh b. Mubâarak 141.
'Abdallâh b. Muḥammed al-Ġufî 227.
'Abdallâh b. 'Omar 18.
'Abdallâh b. Wahb al-Fihri 220.
'Abdallâh b. Zubejr 35.
'Abd al-Ġanî al-Ġammâ'îli 263.
'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî 193. 318. 365.
'Abd al-Ḳâdir al-Ġîli 289.
'Abd al-Karîm al-Sam'ânî 185.
'Abdalmalik 35. 92.
'Abdalmalik b. Ġurejġ 211.
'Abdalmalik b. Ḥabîb al-Sulamî 190.
'Abd al-Muġîth b. Zuhejr al-Ḥarrî 97, A.
'Abd al-Ra'ûf al-Munâwî 378.
'Abd al-Raḥmân al-Achḍarî 355.
'Abd al-Raḥmân b. Châlid 44.
'Abd al-Raḥmân b. Harmala al-Aslamî 196.
'Abd al-Raḥmân b. Idrîs al-Râzî 272.
'Abd al-Raḥmân b. Mahdî 143. 180.
'Abda bint Bishr 405.
Aberglaube 337. 356.
'Abîd b. Sharija 203.
'Âbida al-Medenijja 405.
Al-ablahu 386, A.
Ablasshandel 169.
Abrogation 148.
Abû-l-'Abbâs Aḥmed b. Ġa'far al-Chazragî
325.
Abû-l-'Abbâs Aḥmed b. Ma'add al-Tuġîbî
265.
Abû-l-'Abbâs al-Nîsâbûrî 261.
Abû 'Abdallâh Muḥammed b. Mâga 249. 263.
Abû 'Abdallâh b. Manda 180.
Abû 'Abd al-Raḥmân al-Nasâ'î 249. 252.
Abû Aḥmed al-Ṭabarî 162.
Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî 314. 370. 403.
Abû 'Alî al-Baṣri 200.
Abû 'Ammâr aus Merw 155.
Abû 'Amr Lâḥiḳ b. al-Ḥusejn al-Ṣudarî 145.
Abû 'Amr 'Othmân b. al-Ṣalâḥ 264.
Abû-l-Baḳâ' 268.
Abû Bakra 96.
Abû-l-barakât Hibet Allâh 376.
Abû-l-barakât al-Nasafî 376. .
Abû Bekr 9. 99. 116.
Abû Bekr b. Abî Sabra 189.
Abû Bekr Aḥmed Chaṭîb Baġdâdî 154.
183. 191. 273.
Abû Bekr al-Chârezmî 60.
Abû Bekr al-Ḥazmî 210. 211.
Abû Bekr b. Muḳsim. 240.
Abû Bekr Muhammed b. 'Omar al-Tamîmî
200.
Abû Bekr al-Shâshî al-Ḳaffâl 65.
Abû Bekr al-Tartûshî 191.
Abû-l-chejr al-Iṣfahânî 202.
Abû-l-Chatṭâb b. Dihja 187.

- Abû-l-Dardâ' 37. 176.
 Abû Dulaf al-Chazragî 165.
 Abû Dâwûd aus Segestân 249. 251.
 Abû Darr al-Harawî 190.
 Abû-l-faḍl al-Makdisî 262.
 Abû-l-faraġ al-Iṣfahânî 190.
 Abû Gôsh 322.
 Abû Hurejra 3. 4. 49. 126. 182. 195.
 Abû-l-hûl (Sphynx) 337.
 Abû Ḥajjân 339.
 Abû Ḥanîfa 76. 77f. 89. 149. 167. 207. 254.
 Abû-l-Ḥasan al-Râî 174.
 Abû-l-Ḥasan 'Alî al-Dâraḳuṭnî 257.
 Abû-l-Ḥasan b. Sa'îd 268.
 Abû-l-Ḥusejn Muḥammed al-Ġassânî 229.
 Abû Îsâ Muḥammed al-Tirmidî 249. 252.
 253. 263.
 Abû Ishâḳ al-Iṣfahânî 261.
 Abû Ishâḳ al-Isfarâ'inî 374. 378.
 Abû Ishâḳ al-Kâzrûnî 311.
 Abû Ja'ḳûb 22.
 Abû Ja'ḳûb al-ashḳar 313.
 Abû Ja'li b. al-Habbârijja 60.
 Abû Jûsuf 12. 67. 77. 207.
 Abû Jûsuf Ja'ḳûb 265.
 Abû-l-Kâsim b. 'Abd al-Wârith al-Shî-
 râzî 182.
 Abû-l-Kâsim b. 'Asâkir 200.
 Abû Kulâba 24.
 Abû-l-Lejth al-Samarḳandî 154. 201.
 Abû-l-Maḥâsin 323.
 Abû-l-Mu'ajjad Muḥammed b. Maḥmûd
 230.
 Abû Muḥammed al-Ṣarîfînî 182.
 Abû Muṣ'ab al-Zuhrî 222.
 Abû Muslim 56.
 Abû-l-nadâ' 335.
 Abû Nu'ejm al-Iṣfahânî 152.
 Abû Nuṣejr-stamm 322.
 Abû 'Omar b. 'Ât 202.
 Abû Sa'd 'Abd al-Raḥmân b. Dost 200.
 Abû Turâb-moschee 354.
 Abû Ṭâhir al-Sîlafî 191.
 Abû Ṭâlib 107.
 Abû 'Ubejda 402.
 Abû Zejd al-Marwazî 254.
 achbâr 4, A.
 aḍân 71.
 Agada der Juden 137.
 aḥḍatha 16.
 Aḥmed al-Bedawî 289. 310. 338.
 Aḥmed b. Ḥanbal 45. 160. 211. 228. 397.
 Aḥmed b. Mûsâ al-Ġawâlikî 176.
 Aḥmed b. Ṣâliḥ 9.
 Al-Aḥnaf b. Ḳejis 96.
 Al-Aḥwaṣ 7.
 'Â'isha 16. 32. 103.
 'Â'isha bint Muḥammed 407.
 âja 8.
 'ajn 7. 8, A.
 Al-'Ajâshî 193.
 'Ajn al-baḳar 330.
 'Akka 353.
 'Akk 353.
 'Alâ' al-dîn al-Shejchî 270.
 Aleppo 330.
 Algier 310.
 'Alî 15. 107. 112 ff. 115. 118. 131.
 'Alî b. Ġâ'd 182.
 'Alî b. Sulejmân al-Baġama'wî 150. 193.
 'Alîden 14. 29. 33. 35. 46. 91. 92. 100.
 118. 303. 330.
 'alîdische Legende 331.
 'Alîanhänger 14. 35. 356.
 Almohaden 22.
 Altes Testament 158.
 Altägyptisches im Islam 336 f.
 Amîn Allâh (als Titel) 55.
 Amîna 300.
 'Âmir b. Shuraḥîl al-Sha'bi 40. 207.
 'Amr b. 'Abdalmalik al-'Itrî 93.
 'Amr b. al-'Âṣî 93.
 'Amr b. Ḳâ'id al-Uswârî 162.
 'Amr b. Shu'ejb 10.
 'Amr-moschee 408.
 Anachronistische Traditionen 129. 149.
 Anas b. Mâlik 20. 32.
 Anṣâr 31.
 Anthropomorphismen 240.
 Apostaten, Gesetze über 215.
 Aquae calidae 345.
 Al-'Arâ'ish 294.
 Al-arba'a 264.
 'arḳ 221, A.
 Armuth, muhammedanische Ansichten
 darüber 384.

- Ārslān 292.
 Asad Efendī 112.
 Asad b. Kurz 46.
 Aṣḥāb 240 f.
 Aṣḥāb al-ḥadīth 77.
 Aṣḥāb al-raʿj 74 ff.
 Ashʿariten 373 f.
 Al-Aʿshā 283.
 Askese 395.
 Asmāʾ bint Abī Bekr 298.
 Asmāʾ bint Umejs 9. 10.
 Al-Aṣmāʾī 171.
 Al-ʿAssāl 261.
 athar 8, A.
 āthār 356.
 ʿAtāʾ 215.
 ʿAun b. ʿAbdallāh b. ʿUtba b. Masʿūd 90.
 aurea media 398.
 Al-Auzāʾī 12.
 Azharmoschee 178.

 Bāb al-Jahūd 330.
 Bachtijār 63.
 Baġdād 312.
 Al-Baġawī 263. 270.
 Bahāʾ al-dīn al-ʿĀmilī 268.
 bajād 237.
 Bakī b. Machlad al-Ḳurṭubī 190. 260 f.
 Banū ʿAbd al-Ashhal 30.
 Banū ʿAbd Shams 100.
 Banū Hāshim 100.
 Banū Merwān 99.
 Banū-l-Muṭṭalib 100.
 Banū Sāsān 165. 362.
 Basshār b. Burd 160. 401.
 Baṣra 129. 175.
 Baum, der verfluchte 114.
 Baumcultus 349 f.
 Baummoschee 306 f.
 Becher 360.
 Becher der Umm Ḥakīm 359.
 Beduinenheilige 320 f.
 Al-Bejhaḳī 271.
 Al-Bekrī 344.
 Bende Nuwāz 315.
 Berber 305. 310. ihre Heiligenverehrung
 324. Heidnisches in ihrem Islam 344.
 Bergspalter 332.

 Bêth Gubhrîn 353.
 Biblische Geschichte bei den Ḳuṣṣās 167.
 bidʿa 13, A. 14. 16. 22. 26. 131.
 Birk al-ġumād 177.
 Birket al-ḥabl 346.
 Al-Buchārī 45. 78, A. 180. 234 f. 239.
 254. 313.
 Bû Selham 294.
 Büchertragendes Lastthier 137.

 Ceuta 130.
 Al-chabītha (Medīna) 37.
 Chalifen, ihr theokratisches Ansehen 55 ff.
 die Erbllichkeit ihrer Würde 98.
 Chalīfat Allāh 61.
 Chalīl al-Ṣafadī 173.
 Al-Chaṣṣāf 20. 68.
 chattām al-rahḥālīn 181.
 Al-Chaṭṭābī 256.
 Chaṭīb Baġdādī s. Abū Bekr Aḥmed Ch. B.
 Chālid al-Ḳaṣrī 45. 46. 88. 381.
 Chālid b. Sinān al-ʿAbsī 355.
 Chārigīten 389.
 chidr 297, A.
 Chidr 311.
 chilāfat al-nubuwwa 31, A.
 Chorāsān 71.
 Christen 286. 329. 330.
 Christenthum 382 ff.
 Christliche Legenden in der Tradition 137.
 382.
 Chronologische Unmöglichkeiten in den
 Isnāds 144.
 chulafāʾ al-ġaur oder al-ḡalama 39.
 chulafāʾ rāshidūn 34.
 chuṭba 42 f.
 Chumm-tradition 115 f.
 Correctur der Traditionen 242.

 Daġġāl 133. 174.
 Daḳīqa bint Murshid 406.
 Damaskus 186. 188. 310.
 Darrās b. Ismāʾīl 129.
 dār al-ḥadīth 187.
 Dämonen der Quellen 346.
 Degetnūr-Datteln 317.
 Al-Demdekī 323.
 Drusen 114.

- Durejd b. al-Šimma al-Chatĥ'amî 170.
 Durga-fest 334.
 Al-Dahabî 173. 273.
 dauĥ al-muĥaddithîn 152.
 dâhib al-ĥadîth 144.
 dīkr Allâh 389.
 Dû-l-ḡarnejn 354.
 da'if 144.
- Ehelosigkeit 395.
 Eherechtliche Entscheidungen 81. 146.
 Eheschliessung 72.
 Erbe des Propheten, Tradition darüber 103.
 Erblichkeit der prophetischen Würde 104 ff.
 Erbrecht 101.
 Eulogie bei Erwähnung des Chalifen 55.
 Evangelien 158. 382. 384. 386.
 Evangelienübersetzung 23.
- Fachr al-dîn al-Râzî 23. 113 ff. 375 ff. 399.
 403.
- farrâr (Flüchtling) 122. 124.
 Fâs 129. 130.
 Fâtīma 300.
 fiĥh 219.
 Fiĥh-bücher 208. 212.
 Fiĥh-schulen 235.
 fî-llâh (in Gott) 392.
 firâr min al-fitna 95, A.
 fitna s. Revolution.
 Formulare 253.
 Fostât 315.
 Frauen, heilige 295, gelehrte 405 ff.
 Freudenfeuer beim Brautzug 329.
 Fussspuren des Propheten 367.
 fuṣûl waġâjât, von Abû-l-'Alâ' 403.
- Gebete (Du'â) 252. 255, A.
 Genossen 28. 32. 33. s. noch Aṣĥâb.
 Gesang 79.
 Geschichtsliteratur 204.
 Gewährsmänner des Isnâd 140.
 Gottesurtheile an heiligen Orten 408.
 Gräberbesuch 308. 369.
 Griechen 126.
 Al-Ġabartî 362.
- Ġa'far b. Abî Ṭalib 9.
 Ġa'far b. Nestor al-Rûmî 172.
 Ġahġâh 128.
 Al-ġanad 315.
 ġarat al-sunna alejhi 17.
 Al-ġarĥ wa-l-ta'dîl 143. 144. 272.
 Ġaushan 332.
 Al-ġawwâl 177.
 Ġâbir b. 'Abdallâh 10.
 Ġâbir al-Ġu'fî 112.
 Ġâbir b. Samura 44.
 Al-Ġâĥiṣ 43. 120. 162. 164. 206. 233.
 386. 399.
 Ġâmî'-werk des Tirmidî 249.
 Ġâmî' Zara' al-nawâ 354.
 ġihâd fî sabîl Allâh 389.
 Ġubejr b. Muṣ'im 99.
 Al-Ġunejd 289.
 Ġajâth 69.
 ġamaza 144.
 Al-Ġazâlî 106. 184. 375.
- Haare Muhammeds 364.
 Handschriften des Propheten 363.
 Harim b. Ḥajjân 161.
 Harmonistik in der Tradition 148.
 hawâ 131.
 Hârûn al-Rashîd 59. 67 f. 71. 100.
 Heiligenverehrung 276 ff. bei den Bedunen
 319 ff.
 Heilige, ihre Anrufung 285. ihre Ruhm-
 redigkeit 288 f. ihre Handschriften
 356. unbekannte 353.
 Heiligengräber 288. 299. 308.
 Heiligenlegenden 353.
 Heilige Quellen 346.
 Heiligthümer, heidnische, im Islam 308 ff.
 Al-hejba 340, A.
 Al-Hejtham b. 'Adî 43.
 Hibet Allâh b. al-Ḳaṭṭân 60.
 Hishâm 39.
 Höhle bei Badr 409.
 Hühneropfer 348.
 ĥadath 14. 22.
 ĥaddathanâ 189.
 Ḥadîth 3 ff. dessen schriftliche Aufzeich-
 nung 8—11. 194 f.

- Ḥadīthliteratur 203 ff.
 Ḥadītherdichtung 34 ff. neue Ansichten in
 der Form des Ḥadīth 131. Politisches
 Ḥadīth 88. Ḥadīth mit provinzialem
 Charakter 175. Ḥadīthe mit 'alifeind-
 licher Tendenz 35. Ḥadīth mu'an'an
 248. Ḥadīth al-ṭejr 116.
 Ḥafṣ b. al-Walīd al-Ḥaḍramī 44.
 ḥaġġ 35. 315f. nach Jerusalem 35. 43, A.
 Ḥaġġaġ b. Jūsuf 30. 32. 39. 88. 89. 94. 381.
 Ḥajḍarī 121, A.
 Al-Ḥakam 22.
 Al-Ḥallāġ 316.
 Ḥamīdijja-moschee 365.
 Ḥarīrī 170.
 Ḥasan Baṣrī 32.
 Al-Ḥasan b. 'Adī 324.
 Al-Ḥasan b. 'Alī al-Aṣmā'ī 159.
 Ḥasan al-Ḥiġāzī 285.
 Al-Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī 212, A.
 Ḥasanejn-moschee 357.
 Al-Ḥākim, der Fātimide 114.
 Al-Ḥākim aus Nīsābūr 273.
 Al-Ḥārith b. Ḥurāth 128.
 Ḥiġāz 35. 36.
 Ḥiġāzenische Schule 79.
 ḥikma 204 f.
 ḥilf 50, A.
 ḥilm 158.
 Ḥuḍejfa b. al-Jamān 127.
 Al-Ḥumejdī 245. 270.
 Ḥusejn 297. 357.
 Al-Ḥuṣrī 268.
 Ibāḥa 291.
 Ibn 'Abbās 29.
 Ibn 'Abd al-Barr 105.
 Ibn Abī Ḥatīm 144.
 Ibn A'hī Rāfi' 261.
 Ibn 'Adī 142.
 Ibn al-Athīr 166. 186.
 Ibn 'Aun 44. 45.
 Ibn Bakīr al-Baġdādī 202.
 Ibn al-Charrāṭ 262. 270.
 Ibn Challikān 191.
 Ibn Chaldūn 42. 377.
 Ibn Dihja 185.
 Ibn al-Ġauzī 97. 154. 185. 262. Streit-
 schriften gegen ihn 272.
 Ibn Ġāmī' 79.
 Ibn Ġerīr 90.
 Ibn Ḥazm 262.
 Ibn Ḥibbān 269. 284.
 Ibn Kutejba 83. 86. 136. 268.
 Ibn al-Kaṭṭān 136.
 Ibn Lahī'a 131. 176. 196.
 Ibn Maskoweji 399.
 Ibn Ma'sūd 146.
 Ibn Mālik 239.
 Ibn Mejjāda 99.
 Ibn al-Muḳaffā' 401.
 Ibn al-Mulaḳḳin 257.
 Ibn al-Naġġār 229.
 Ibn 'Oḳda 230.
 Ibn 'Omar 49. 96.
 Ibn al-Rīwandī 205.
 Ibn Shannabūd 240.
 Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrzūrī 187. Bearbei-
 tungen seines Werkes: 'Ulūm al-
 ḥadīth 187, A.
 Ibn Sīnā 372. 399.
 Ibn al-Subkī 377.
 Ibn Tejmija 271. 370.
 Ibrāhīm, Sohn des Propheten 105.
 Ibrāhīm b. Adham 293.
 Ibrāhīm al-Dasūḳī 289.
 Ibrāhīm b. Muḥammed al-Aslamī 220.
 Ibrāhīm al-Sanhūrī 185.
 Ibrāhīm al-Tejmi 14.
 Ibrāhīm b. al-Walīd 38.
 ichtilāf al-umma 74.
 iġmā' al-'umma 85. 97. 102. 139. 214.
 256. 284.
 iġāza 188 ff.
 ihjā' al-sunna 21.
 'ilal al-ḥadīth 148.
 Iljās der Prophet 273.
 'ilm 176, A.
 'Imād al-dīn ibn al-Athīr 269.
 'Imād al-dīn ibn Kathīr 229.
 Imām 54.
 imāmat al-fāsik 89, A.
 imātat al-sunna 22.
 'Imrān b. Ḥaṣīn 169.
 Indien 172. Islam in I. 333.

- Indische Heiligthümer gemeinsam den Hindu's und Muhammedanern 334.
 Indische Reliquienverehrung 366.
 Insignien der Herrschaft 54.
 Intention bei gesetzlichen Fragen 179.
 Interpolationen in der Tradition 118 ff.
 im Texte des Buchârî 245.
 Intransigente Muhammedaner 89.
 'irâd s. 'arḍ.
 'Irâḳ 79. 81 f. 164. 176.
 irġâ' 91 ff.
 Ishâḳ b. Râhweġhi 228.
 Ismâ'îl b. 'Ajâsh 140.
 isnâd 6.
 Isnâdkette der zuverlässigsten Form 247.
 Isrâ'îlijât 165. 166.
 isti'âdât 253.
 istiskâ' 312. 381, A.
 istitâba 215.
 ittiṣâl 248.
 Jacob von Vitry 329.
 Jahġâ b. Abî Ḥafṣa 41.
 Jahġâ b. al-Ḥakam al-Ġazal 402.
 Jahġâ b. Châlid 18.
 Jahġâ b. Jahġâ al-Maṣmûdî 221.
 Jahġâ b. Mu'âwija 96. 97, A.
 Jahġâ b. Mu'în 160. 218.
 Jahġâ al-Munâwî 342.
 Jahġâ b. Sa'îd 211.
 Al-Jâfi'î 377.
 Jerusalem 35. 43. 315.
 Jezîd b. 'Abd al-Malik 32.
 Jezîd b. Abî Ḥabîb 73.
 Jezîd II. 39. 103. 381.
 Jûnus b. Jûnus al-Shejbânî 288.
 Jüdisches Gesetz 69. 82.

 Kairo 187. 303. 312.
 Kalburga 315.
 Kameellast, von Büchern 180, A.
 Kanzel 41.
 Karâmât al-'aulijâ' 373 f.
 Karîma al-Marwazijja 405.
 Karrâmijja 154.
 Katzenvater 338.
 Kâhin 283. weibliche 296.
 Kefr Nebû 334.
 Ketzler 184. — im Isnâd 142, A.
 Kitâb 9. 196.
 Kitâb Banî Tamîm 205.
 Kitâb al-charâġ 67 f.
 Kloster Arba'în 320.
 Klöster 300.
 Königthum s. al-mulk.
 Al-kutub al-sitta 25S.
 Al-kutub al-sab'a al-ḥadîthijja 265.
 Kûfa 48.
 ḳadaḥa 143.
 ḳadar 212, A.
 Ḳadariten 238.
 Ḳatâda 10.
 ḳajjada al-'ilm 198.
 Ḳamûnijja 130.
 Al-Ḳaṣṭallânî 240.
 ḳaṣî, ein Kleidungsstoff 338, A.
 Ḳâdî 'Ijâd 191. 383.
 Al-Ḳâdir billâhi 65.
 Al-Ḳâhir 58.
 ḳaṣṣ 161 ff. Verfügungen gegen sie 164.
 Koran, Vorzüge seiner Suren 155. Nachahmungen des K. 401.
 Koranfälschung 111.
 Koraninterpretation 112.
 Koranleser 39.
 Koran, alleinige Autorität bei Freigeistern 135.
 ḳubbat al-ṣachra 35.
 Ḳurejšh 31.

 Lalla Gabûsha 352.
 Lebîd 7.
 lejġim al-ḥadîth 144.
 lejsa bi-ḳawî 144.
 Lejth b. Sa'd 44. 140.
 Leo Africanus 344. 347.
 Lesearten mit Tendenz 240.
 lî'ân 21.
 Literatur des Islam 267.
 Localpatriotismus in Traditionen 128.
 Loḳmân 204. 206.
 Lucas, Paul 343.

 Machâriġ al-'ilm 143.
 Madrasa Ashrafijja, Kâmilijja, Nûrijja 187.

- maḍat al-sunna 'alejhi 17.
 mağalla 204.
 mağdûb 287 f.
 Mağrib 22. 168. 265. 346.
 Mağribinische Heilige 295. s. auch Berber.
 Mağâzî - Literatur 206.
 Al-Mahdî 56. 69. 108.
 Makhûl 19. 33. 212.
 Al-Maḳrîzî 187. 269. 301. 324. 353.
 malâhim 73.
 Al-malik al-kâmil Nâsir al-Dîn 187.
 Ma'mar b. Râshid 38.
 Al-Ma'mûn 46. 58 ff. 103.
 Al-Manşûr 57. 128. 206.
 Manşûr b. Hîzâm 171.
 Mantel des Propheten 54.
 manumissio 179, A.
 ma'rifat al-rîğâl 144.
 mâshâl 3.
 mashjacha 185, A.
 Al-Mas'ûdî 164.
 matn al-ḥadîth 6 ff. 9.
 matrûk al-ḥadîth 144.
 Mauhûb al-Ġazarî 192.
 Maulâ als Vorbeter 30.
 Mâlik b. Anas 12. 67. 71. 146. 168. 189.
 213 f.
 Mâlik b. Ḥuwejrith 29.
 Mâ warâ' al-nahr 186.
 Märtyrer 89. 387 ff.
 Medîna 13. 32. 35. 37. 79. 175. 179. 214.
 243.
 Medinenser 150.
 Meğd al-dîn al-Shîrâzî 173.
 Mejmûna 36.
 Mekka 35. 36. 301.
 Merw 71.
 Merwân b. Abî-l-Ġanûb 101.
 Merwân b. Abî Ḥafsa 56.
 Mewlânâ Muajjad zâde 268.
 Midrâsh 392.
 minbar s. Kanzel.
 Mischna 209.
 Mişr 175.
 Moralische Traditionen 155 f.
 Moralphilosophie des Islam 397.
 Mose's Grab 355.
 Môlidtage der Heiligen 312.
 mu'addîn 390.
 Al-Mu'ammal 101.
 mu'ammarûn 170 ff.
 Mu'âwija 31. 35. 41. 42. 46. 90. 93, A. 149.
 mudallisûn 48.
 muğâb al-du'â' 293.
 mu'ğiza 363.
 Muğîra 32. 35.
 Al-Muhallab 44.
 Muḥaddithûn 44. 48.
 Muḥammed 46.
 Muḥammed 'Abd al-Ḥajj 222. 224.
 Muḥammed 'Abd al-Ḥaḳḳ al-Azdî s. Ibn
 al-Charrâḩ.
 Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmân b. Abî
 Dîb al-'Âmirî 220.
 Muḥammed b. Ġa'far al-Adamî 159.
 Muḥammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî 210.
 223.
 Muḥammed b. Ishâḩ 204.
 Muḥammed al-Jûnînî 239.
 Muḥammed b. Munâdir 134.
 muḥillûn 89.
 Muḥjî al-dîn ibn 'Arabî 291.
 Muḥriz 311.
 Al-Muḳaddasî 267.
 mukaddûn 165.
 mukawwiz 169.
 muḳâm 336.
 Muḳâtil b. Sulejmân 206.
 al-mulk 31 ff. 53.
 mu'minât 299.
 munâwala 189.
 Al-Muntaşir 103.
 Murgiten 89 ff. 212, A.
 mursalât 134.
 musâmaḩa 154.
 Muscheln im Heidenthum 348.
 Musejlîma, Maşhaf desselben 401, A.
 Muslim b. al-Ḥağğâğ 245. 252.
 Musnad 228.
 Musnad Abî Ḥanîfa 230.
 Musnad Muwaṩṩa' Mâlik 230.
 Musnad al-Shâffî 229.
 Al-musnid 226.
 musnid al-dunjâ 227.
 Al-musnida 227. 407.
 mustamlî 66, A.

- Al-Mustazhir 65.
muşannaf 231.
Al-muşannafât al-‘ashara 265.
Al-Mu‘taḍid 47. 99.
Mu‘taziliten 65. 363 f.
Al-Mutawakkil 57. 101. 103.
Muṭarrâf b. ‘Abdallâh 398.
Al-Muṭî‘ 63.
Muwaṭṭa’ 213 ff. Recensionen dieses
 Werkes 221 f.
Mûsâ b. ‘Oḳba 207.
Mûsâ al-Uswârî 162.
Münze und Chuṭba 63.
- Nabî Zer 335.
Nachfolger 28. 32.
Al-Nadr b. Shumejl 71. 391.
nafl 33.
Al-Nasâ‘î 44. 141.
naşş wa-ta’jîn 115.
naşif 297, A.
Al-natna (Medîna) 37.
Na‘thalî 105. 264.
Nauf b. Faḍâla 163.
Al-Nawawî 105. 154. 187. 258. 264.
nazaka 143, A.
Al-Nazzâm 87, A. 98, A.
Nâdirshâh 114.
Nâff 17. 96.
al-nâkithûn, Bezeichnung der Zubejriden
 89.
nâ‘im 95.
nâsikât 296, A.
nâşibî 166.
Nijja-tradition 178.
Normen für die Aufzeichnung der Ḥadîthe
 202.
Nôrûzfest 331.
Nuşejba 296.
nuşrat al-sunna 47, A.
Nûr al-dîn Zengî 186.
- ‘Omar 15. 42. 99. 103. 161.
‘Omar II. 17. 20. 29. 30. 34. 90. 103.
 210 f.
‘Omar b. al-Mulaḳḳin 269.
Opfer 347.
- Ortsnamen als Grund der Entstehung von
 Legenden 353.
‘Othmân 35. 90. 99. 119. 122 f.
‘Othmân b. al-Chaṭṭâb 171.
‘Othmânî, ‘Othmânijja 119 ff. Dîn al-‘Oth-
 mânijja. Ra’j al-‘Othmânijja 120. Mo-
 schee der ‘Othmânijja 120.
‘Othmân-korane 364.
- Partei-Ḥadîthe 115.
Pâdishâhi-Moschee in Lahore 361.
Perser 323.
Pîr 334.
Philosophen 135. 257.
Pococke 343.
Predigten 154.
Prophetenlehre des Islam 278.
Prophetische Ḥadîthe 125 f.
- Qualification der Gewährsmänner der Tra-
 dition 142. 151.
- Rabî‘a 79.
raffâ‘ 156.
Raġâ’ b. Ḥajwa 43.
Al-rahbânijja 394.
Al-rahḥâla 177.
Ra’j 131.
Ra’j-leute 228.
Ra’j Mâlik 217.
Rajejne 343.
Ratan b. ‘Abdallâh 172.
Rationalismus und Ḥadîth 134.
Razîn b. Mu‘âwija 262.
Rawâfiḍ 118.
Râbî‘â al-‘Adawijja 295.
Râwî 8, A.
Rebellen 89 ff.
Redensarten im Ḥadîth den Evangelien
 entlehnt 387.
Reisen 33.
Reliquienverehrung 356 f.
Reliquien des Propheten 357. 361. 362.
repudium 179, A.
reservatio mentalis 179, A.
Revolution, ihre Verurtheilung in der
 Tradition 93. 99.

- ribât al-Bagdâdijja 301.
 Ricaut 112.
 Rifâ'a al-Tahtâwî 302.
 rigâl 141. 405.
 Römische Recht 75.
 Ruḥba 320.

 Sabîl Allâh 390.
 Sa'd b. 'Ubâda 9.
 Säulen, Volksaberglaube hinsichtlich der-
 selben 408.
 Safînat al-Râgib 268.
 Sa'îd b. Abî 'Arûba 211 f.
 Sa'îd b. al-Musajjib 31. 32.
 Sa'îd b. al-Sakan 261.
 salaf 21.
 Salz in der Speise 391 f.
 Samnûn al-Muḥibb 280.
 Samura b. Ğundab 10.
 Sardinia (Sejdnâjâ) 329.
 Schejch Harîdî 343.
 Schejch Hilâl 335.
 Schejch Ma'shûk 335.
 Schejch Serâk 320.
 Schejch Shaṭâ 338.
 Shejch Zuwejd 320.
 Schlangeneultus 343.
 Schrift, ihre Vorzüge 199.
 Schriftstücke dem Propheten zugeschrieben
 50.
 Schuh des Propheten 362.
 Schuldtilgung durch Heilige 309.
 Schultraditionen 149.
 Schutzpatrone 310.
 Schwarzer Stein in Mekka 369. 370.
 Schwert des Abû Ğahl 359.
 Schwert des 'Alî 359. 364.
 Schwert Şamsâma 358.
 Schwur beim Maşḥaf 255, A.
 Al-Sejjid al-Ḥimjarî 91. 122.
 Selmân al-Fârisî 37. 353.
 Senûsî-Orden 369.
 Al-Sha'bî 32. 167. 199. 200.
 Shafî' 287.
 Shaġarat al-durr 63.
 Al-shaġara al-ma'ûna 114.
 shahîd s. Märtyrer.

 Shahr b. Ḥaushab 44.
 Shams al-dîn al-Ḥusejnu' 266.
 Al-Sha'rânî 290.
 Al-Shâfi'î 20. 83. Kūbba desselben 409.
 Shâm 175.
 Al-Shejbânî 20. 77.
 Shershel in Algier 130.
 Al-shibrijjât 165.
 Shî'a 65. 103. 110 ff. 356. 357.
 shirk 280, A.
 Shu'ba 71. 141.
 Shuhda 407.
 shurûṭ 233, A.
 Shurûṭ der Traditionssammlungen 247.
 250.
 Sîdi Bosgri 315.
 sidrat al-nabî 307, A.
 Siebenschläfer, Höhle der — 409.
 Siegelring 17.
 Siloahquelle 36.
 Sitta Nefîsa 303.
 Sittî Zejtûn 352.
 Sidî 'Abd al-Ḳâdir 317.
 Al-Silafî 69.
 Sonnenmoschee 331.
 Speisegesetze 74.
 Spott gegen die Tradition 134. 135.
 Stein des Sprunges in Tanger 409.
 Steine, Opfer- 330.
 Steuereinnahmer 389.
 Sufjân al-Thaurî 12. 48. 201.
 Sufjân b. 'Ujejna 48.
 Al-Suhrawardî 378.
 Al-Sujûṭî 267.
 Sulejm b. Ḳejs al-Hilâlî 11.
 Sulṭân 150, A.
 Sunan 249.
 sunan al-hudâ 20.
 Sunna 11 ff. — und Koran 19.
 Sunna des 'Omar 29.
 sunnî 119.
 Syrer 35. 36. 88.
 Syrien 37. — in Traditionen 128.
 Şabîġ b. 'Isl 82.
 Şafî al-dîn al-Ḥillî 55.
 şaḥîfa 9. 195. 205. s. auch Kitâb.
 Şaḥîḥ des Buchârî 234 ff. 254 f.
 Şaḥîḥ des Muslim 245 ff.

- Şahîhân 255. Autorität derselben 256.
 şalât 29.
 Şalât-zeiten 22. 30.
 şalihât 299.
 Şalihgräber 328.
 şara sunnatan 17.
 Şarîfûn 182.
 Şiddîk 107.
 Şûfî's 155.
 Şûfîfrauen 302.
 şukûk 233, A.
- Ta'arruk ('irâkisiren) 217.
 tadlîs 48.
 tafsîr 206.
 Taqî al-dîn Abû Bekr al-Ḥusrî 300.
 Tamîm al-Dârî 161.
 tarğama 234 f.
 tashajju' 110.
 taşhîfât 241.
 taşnîf al-aḥâdîth 226.
 taṭawwur 293.
 Taurât 149.
 Tâg al-dîn ibn Ḥinna 362.
 Tebessa 355.
 Textkritik der Traditionssammlungen 239.
 Textveränderungen im Koran 243.
 Textveränderungen an der Tradition 4, A.
 15. 242 ff.
 Al-Tha'âlibî 268.
 thabt 185.
 Thaḫîf-stamm 46. 109.
 thîka 140.
 Titel 60.
 Traditionen mit Tendenz 23. 24. 30. mit
 dynastischer Tendenz 107 ff.
 Traditionserklärung, mündliche 197.
 Traditionsfälschungen 44.
 Traditionskritik 138 f. ihre Gesichtspunkte
 147.
 Traditionsunterdrückung 45.
 Traditionen zur Unterhaltung 159.
 Tunis 311.
 Turâbijja 121.
 Türken 127.
 ṭa'ana 143.
 Al-Ṭabarânî 227.
- Al-Ṭabarî 168.
 ṭajj al-ard 293, A.
 ṭalab al-'ilm 176.
 ṭalab al-shahâda 388.
 Ṭauta-wallfahrt 338.
 ṭawâf 35.
 ṭawwâf al-'aḳâlîm 177.
 Al-Tirmîmah 40.
- 'Ubejd b. Ğurejĝ 18.
 'Umâra b. Zijâd 10.
 Umdeutung alter Ueberlieferungen 325.
 Umejjaden 28 ff. 37. 41. 80 ff. 99. 203. 381.
 Umejjadische Tendenztraditionen 45.
 Umm al-chejr 407.
 Umm Wahb 298.
 Umm Zejnab Fâtîma 301.
 Ummahât, Archetypen des Şahîh 239.
 al-ummahât al-chams 265.
 Al-'umrâ 80.
 Unterricht 181. 182.
 'Urwa b. Uđejna 141.
 'Urwa b. al-Zubejr 20.
 'Uzza-cultus 328.
- Vaterunser im Ḥadîth 386.
 Verträge des Propheten 50, A.
 Volkssagen und Volksaberglaube in der
 Tradition 135.
- Wahbâbismus 23. 369.
 wahj 7, A.
 walî 286.
 Walî al-dîn Abû 'Abdallâh 265.
 Walî al-dîn al-Tabrîzî 270.
 Al-Walîd 41. 109.
 Al-Walîd II. 37. 59.
 Walîd b. Bekr al-Ġamrî 190.
 waşî 118.
 wathâ'îk 233, A.
 Weltuntergang 339.
 Wettfliegen der Tauben 69.
 Wettrennen 70, A.
 Wiederbelebung der Sunna 68. s. auch
 ihjâ' al-sunna.

- Wiederverheirathung der Wittwen 333.
 Wunder 9. — des Propheten 382 f.
 Wunderlegenden 292 ff.
- za'ama 52.
 Zakarijjâ al-Sâgî 256.
 zakât al-fiṭr 29.
 Zakî al-dîn al-Mundirî 271.
 Al-Zamachsharî 191. 403.
 Zejnab bint 'Aḥmed 407.
- Zejnab bint al-Sha'irî 406.
 Zemzembrunnen 36.
 Zemzemwasser 273.
 Zijâd b. Abîhi 91.
 Zijâd al-a'ġam 41, A.
 Zijâd b. Ġârija al-Tamîmî 33.
 zijâra 314.
 Zijârâtliteratur 318.
 zill Allâhi fî-l-ard 61.
 Zuhejr b. Ġanâb 170.
 Al-Zuhrî 20. 35. 38. 195. 210.

Berichtigungen und Nachträge.

p. 8 Anm. 2. Zu beachten: mutûn al-shîr, Aġ. VIII, p. 102, 4 v. u. — p. 19, 4 v. u. deren l. dessen. — p. 21, 3 v. u. des l. dem. — p. 24, 5 l. washarru. — p. 36. Für die hier behandelten Berichte ist jetzt Gildemeister's Abhandlung „Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten“ ZDPV. 1890 Heft 1 zu vergleichen. — p. 42 ult. nach „Chuṭba“ sind die Worte „am 'Îd“ ausgefallen. — p. 43 Anm. 1 l. Faraġ. — p. 46, 4 st. Thaḡaf l. Thaḡîf. — p. 51 Anm. 4. Vgl. noch den Ausspruch: „al-za'm zâmilat al-kaḏîb“, Chiz. adab IV, p. 4, wo ein Excurs über za'ama und dessen verschiedenartige Anwendung. — p. 65, 2 st. Verhältnisse l. Zustände. — p. 66 Anm. 2 Ṣalâḥ. — p. 85 penult. konnten. — p. 91, 3 v. u. ġejru. — p. 113, 20 bezieht. — p. 127 Anm. 2 Kâbul (vgl. zu dieser Stelle auch Nâb. 21: 30). — p. 132, 17 und Anm. 5 faljatabawwa'. — p. 143 Anm. 2 muchraġ. — p. 150 Anm. 2 al-ibl. — p. 157 Anm. 8 st. bil l. lil. — p. 195, 26 bei anderer. — p. 205, 3 v. u. ḥukamâ'. — ibid. Anm. 5 Weisheitsspruch, welcher. — p. 236, 10 Tarġama. — p. 239, 1 ummahât. — p. 281, 1 Heroen. — p. 288, 18 angesuchte. — p. 297, 14 st. des l. der. — p. 300, 7 st. der- l. den-. — p. 330, 8 v. u. zu streichen: „und Ueberlieferungen“. — p. 341, 4 v. u. Ṭanta. — p. 393, 7 könnte auch übersetzt werden: „in Gott Unterredungen pflegen, i. G. einander besuchen“.

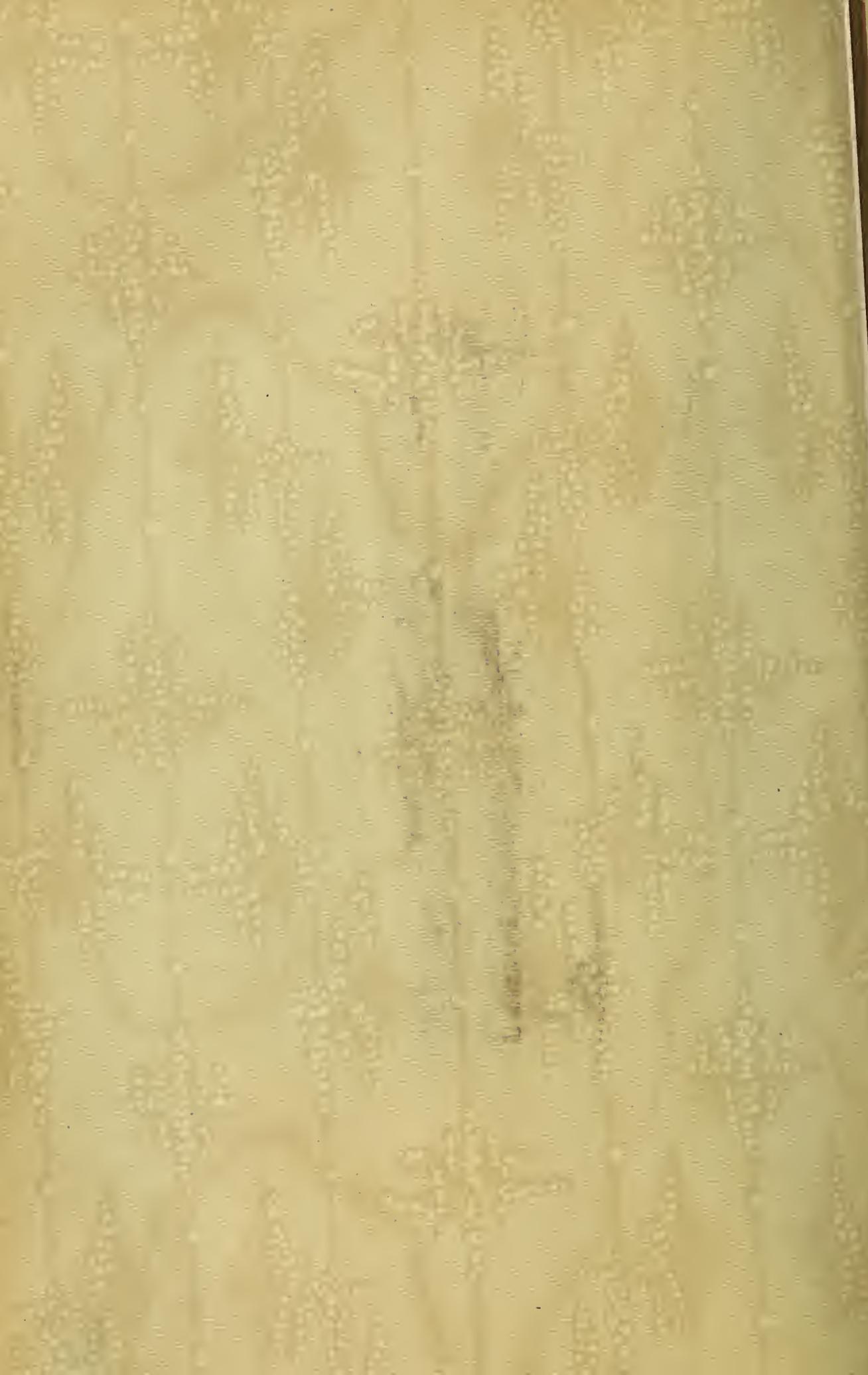
Zum I. Theil. p. 46, 17 ist die Erklärung der Zuhejr-stelle nach dem Commentare des A'lam ed. Landberg p. 132, 13 zu berichtigen. — p. 154, 20 rukûb al-numûr ist die Benutzung von Leopardenfellen als Sattel. — p. 220 Anm. 2 st. 00 l. 3. — p. 244 Anm. 1, 251 Anm. 4: Al-Muthaḡḡib (al-'Abdî). — p. 248 Anm. 1, der Vers steht Dîwân ed. Huber 21: 1—4. — p. 264 ult. l. nasîtu, nusîtu. Vgl. auch die Berichtigungen Nöldeke's WZKM. III, p. 102, 3 v. u. und ff.

GOLDZIEH

HAMMEDANI

STUDIEN

H Ar
66248m



89001

HAR
G6248m

Author Goldziher, Ignaz.

Title Muhammedanische Studien. 2, vol. in 1.

DATE.

NAME OF BORROWER.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 22 06 03 013 0