

## Ṭabari's Korancommentar.

Von

O. Loth.

Ṭabari stellt in seiner Person den Gipfelpunkt der ganzen altislamischen Wissenschaft dar. Mit einem ungewöhnlich langen Leben, wie es solchen, die es würdig anzuwenden verstehen, oft zu Theil wird, begnadet (von 224 bis 310 d. H.), hat er in der ersten Hälfte desselben den ganzen theils schon schriftlich niedergelegten, theils noch lebendigen Stoff der Ueberlieferung in sich aufgenommen, hat alle grossen Centren des geistigen Lebens von Persien bis Aegypten der Reihe nach besucht und sich schliesslich in Bagdad niedergelassen, um die andre Hälfte seines Lebens der Lehrthätigkeit und dem Schreiben zu widmen. Den Koran, die Tradition und Geschichte, das Recht, die arabische Sprache und Literatur<sup>1)</sup> umfasste sein Wissen in einer nie wieder erreichten, vielleicht überhaupt nie dagewesenen Vollkommenheit. Es war aber nicht die blossе Freude an der Gelehrsamkeit oder am Ruhm, welche ihm diesen beschwerlichen Bildungsgang auferlegt hatte. Das Leben der Gelehrten seiner Richtung bewegte sich in voller Harmonie. Die höchsten Aufgaben der Wissenschaft deckten sich für sie mit den höchsten Zwecken des Daseins. Die Lebensführung nach dem Gesetz war als die einzige Bürgschaft des Heils in dieser und jener Welt das Ziel, welchem das geistige Ringen der ersten, ganz pharisäischen Jahrhunderte des Islams überhaupt galt: es fand seinen Abschluss in den sogenannten Rechtssystemen, der grossen Imāme. Ṭabari gehörte ursprünglich der Schule des Šāfi'i an; aber er war eine zu gross und tief angelegte Natur, um sich bei der Autorität zu beruhigen: die beste Zeit und Kraft seines Lebens setzte er daran, sich selbst den Charakter eines Imām muḡtaliḡ zu erwerben, sich das Recht zu verdienen, selbständig prüfend und urtheilend an die Urquellen des Gesetzes zurückzu-

1) Man erzählt von ihm, dass er Vorlesungen über schwierige alte Dichter hielt. Die zahlreichen Gedicht-Fragmente, mit welchen er seine Arbeiten verbrämte, scheinen allerdings weniger nach den Regeln des guten Geschmacks, als von dem Gesichtspunkte der literarischen Curiosität ausgewählt zu sein.

gehen. So entwarf er zunächst für sein eigenes Gewissen ein neues theologisches (fiqh-) System, welches von den Zeitgenossen als vollgültig anerkannt und denen seiner Vorgänger von Abu Hanifah bis Dâ'ud gleichgestellt wurde.

Auf äussere Erfolge legte er keinen Werth, er lehnte das ihm angetragene Richteramt ab und versäumte auch sein System für die Praxis auszuarbeiten. Von dem weitschichtigen Werke, welches diesem Zwecke gedient haben würde, *بسيط القول* oder, wie er es in den Annalen genauer bezeichnet, *بسيط القول في احكام*

kamen nur einige Theile zu Stande (Fihrist 234).

Vielmehr wendete er sich nach der Erreichung seines eigentlichen Lebenszweckes zwei grossen literarischen Aufgaben zu, deren Lösung das bei ihm angehäuften Material ihm ebenso leicht wie der Nachwelt gegenüber gewissermassen zur Pflicht machte. Der oberste Gegenstand für rein wissenschaftliche Beschäftigung blieb für ihn selbstverständlich die Offenbarung, die er aber in einer doppelten Erscheinungsform auffasste: als geschriebenes göttliches Wort im Koran und als Manifestation des göttlichen Willens in der Geschichte. So entstanden nacheinander sein Korancommentar und seine Weltchronik. Die letztere beruht ebenfalls auf rein theologischer Grundlage: ein jüngerer Zeitgenosse, der weltliche Mas'ûdi findet ihre von ihm ehrfurchtsvoll anerkannten Verdienste geradezu in der theologischen Durchbildung ihres Verfassers begründet (Murûğ el-dahab in der Anführung der Quellen). Diese beiden Arbeiten Tabari's füllten den letzten Theil seines Lebens aus. Die Sichtung und Auswahl des Stoffes kosteten ihm vielleicht ebensoviel Zeit als einst die Sammlung desselben erfordert hatte. Anfangs wollte er die weitgehenden wissenschaftlichen Anforderungen, welche er an sich selbst zu stellen gewohnt war, auch seinem Publicum zumuthen, die Vorstellungen seiner Schüler bewogen ihn aber, beide Werke auf etwa den zehnten Theil ihres ursprünglichen Umfangs zu reduciren.

Sofern aber all unser Thun und Wirken von einer äusseren Nothwendigkeit geregelt wird, ereignet es sich oft, dass der Erfolg unserer Leistungen im umgekehrten Verhältniss zu ihrem inneren Werthe steht. Tabari's theologisches System ging mit seinen nächsten Schülern zu Grabe. Unmittelbar nach ihm gewann die speculative Dogmatik auch in gläubigen Kreisen ein so unverhältnissmässiges Uebergewicht, dass die Theologie ihren ursprünglichen Schwerpunkt verlor. Unter ähnlichen verkommenen Verhältnissen, wie früher in Byzanz, hatte die Norm des Glaubens angefangen die Gemüther weit mehr zu beschäftigen als die des Handelns. Die von dem jüdischen Convertiten Ibn Abi Bisr, genannt al-A's'ari geführte neue Schule der mutakallimin setzte sich über die beschränkte Orthodoxie der fuqahâ hinweg, wie diese früher die

Traditionarier überholt hatte: aber sie war nicht entfernt im Stande sich das Wissen ihrer Vorgänger anzueignen, und so hatte es mit der Einheit der muslimischen Wissenschaft ein Ende. Kein Wunder aber, dass, als sich nun einzelne Fächer verselbständigten, die beiden grossen Werke Ṭabari's, in denen die ganze Arbeit einer nunmehr rasch entwindenden Vergangenheit zusammengefasst war, die Grundlagen der Koran- und Geschichtswissenschaft wurden. Und hier wiederholt sich die vorige Beobachtung: das Geschichtswerk, welches unstreitig das schwächere von beiden ist und manche, durch das vorgerückte Alter des Verfassers entschuldigte Mängel der Composition trägt, ist rascher und voller zur Geltung gekommen, als der Commentar, weil es gar keine Concurrenz hatte und überhaupt, wenn man von den Sitten absieht, die Geschichte ein neutraler, für viele ein indifferenter Gegenstand war. Die Koranexegese dagegen behauptete sich immer im Vordergrund. Ihre principiellen Fragen waren ein Hauptfeld für die Kämpfe der dogmatischen Parteien, während die Philologen in verdienstlicherer Weise sich um den Wortsinn der Offenbarung bemühten. Gleichwohl gab es nach dem einstimmigen Urtheil aller Unparteiischen keine ältere oder jüngere Arbeit, die nur annähernd an Ṭabari's Commentar heranreichte, was Universalität der Aufgaben, positives Wissen und Selbständigkeit des Urtheils betraf. So kam es, dass wenigstens in der östlichen Hälfte der muslimischen Welt (immer einschliesslich Aegyptens) die rechtgläubige und zugleich wissenschaftliche Koranforschung sich allmählich doch seiner Autorität unterwarf, namentlich nachdem Bağawi († 510/6) das Haupthinderniss, welches noch in dem Umfange des Ṭabari'schen Werkes lag, durch ein geschicktes Excerpt beseitigt hatte. Der Werth von Bağawi's Korancommentar ist längst erkannt worden: jetzt darf man aber sagen, dass er hauptsächlich in seiner Abhängigkeit von Ṭabari beruht; und es braucht kaum hinzugefügt zu werden, dass derselbe Stoff wiederum den werthvollsten Bestandtheil der späteren wissenschaftlichen Commentare bildet, wenn auch der Urheber bei ihnen so gut wie vergessen ist. Schliesslich hat aber Sujūti für seinen Itqān noch einmal unmittelbar und ausgiebig aus dem Commentar des Ṭabari („Ibn Garir“) geschöpft. Wie dies möglich war, wird sich sogleich aus dem Folgenden ergeben. Vorher möchte ich nur noch einem Einwand begegnen, welcher möglicherweise gegen die Zweckmässigkeit der hiesigen Ausführungen erhoben werden wird.

Man könnte meinen, dass nach der Würdigung, welche Ṭabari's Arbeit schon von-einsichtigen Nachfolgern zu Theil geworden ist, ein ernestes Zurückgehen auf dieselbe überhaupt überflüssig wäre. Allein, wenn in unserer Zeit der Prioritätsfragen es schon an sich als ein genügendes Motiv erscheinen dürfte, das Verdienst des Autors, welchem die beste Weisheit der Späteren verdankt ist, zur Anerkennung zu bringen, so würde man sich selbst Unrecht

thun, wenn man der Methode eines Ibn al-Aṭīr und selbst eines Sujūṭī wirklich trauen wollte. An ersterem hat man den Versuch schon machen und urtheilen können, mit welcher Willkür und Oberflächlichkeit und mit wie geringem Verständniß diese Schriftsteller gewöhnlich ihre Excerpte gemacht haben. Auch ihre Quellencitate, wo sie solche geben, sind abgesehen von der Unredlichkeit, mit der die meisten sich auf die Quellen ihrer Quellen berufen, selten sorgsam und genau, oft geradezu irreführend. Wenn also im Folgenden manches vorkommen wird, was sich theilweise oder ähnlich schon in anderen Commentaren oder im Itqān erwähnt findet und danach für Nöldeke's massgebende Darstellung benutzt worden ist, so wird doch, hoffen wir, eine Vergleichung der Citate zeigen, dass für diejenigen wenigstens, welche das Koranstudium historisch betreiben wollen, ein Zurückgehen auf die Urquelle hier ebenso wenig verlorene Mühe ist wie anderswo.

### Die Handschrift.

جامع البيان في تاويل القرآن Tabarī des Korancommentar

galt lange Zeit für verloren. Vor einem Jahrzehnt etwa ist zwar ein ziemlich vollständiges Exemplar desselben aufgefunden worden, aber die Kunde davon hat sich sehr langsam verbreitet. Dieses Exemplar gehört der Viceköniglichen Bibliothek in Kairo und wird in dem 1289 d. H. gedruckten Cataloge aufgeführt (Tafsīr, Gīm No. 3). Es bestand ursprünglich aus 25 starken Octavbänden

(مجلد) und wurde in den Jahren 714—715 H. von einer Hand geschrieben. Der bekannte Mamlukenemir Şirgātmiş (jetzt in Kairo Şarağatmaş genannt) überwies es der von ihm i. J. 757 gegründeten grossartigen Stiftung المدرسة الصرغتمشية in der Ṭulūnstadt<sup>1)</sup>,

wo sie bis zu ihrer neulichen Ueberführung nach dem Darb al-gamāmiz geblieben ist. Die Schenkungsurkunde befand sich ursprünglich auf dem Titelblatt jedes Bandes, ist aber meistens aus-

radirt. In Band II lautet sie folgendermassen: وقف وحبس وسئل

وتصدق العبد الفقير الى الله تعالى المقر الاشرف العالى السيفى

صرغتمش راس نوبة الامراء الجمدارية الملكى الناصرى اسبغ الله

ظلاله وختم بالصالحات اعماله جميع الجزؤ المبارك من تفسير القرآن

العظيم للامام ابى جعفر محمد الطبرى من تاجريئة اثنين وعشرون (sic)

جزوا على المستعلمين بالعلم الشريف وعلى المقيمين بالمدرسة

1) Mehren, Cāhirah og Kerāfat II, 38.

الحنفية المجاورة لجامع طولون المنسوبة للمقر الأشرف المشار اليه اعلاه احسن الله اليه وغفر له ولوالديه وللمسلمين ليتنفعوا بذلك فى الاشتغال والكتابة منه ليلاً ونهاراً ولا يمنع لمن يطلعه ومن يكتب منه بحيث لا يخرج المدرسة (sic) المذكورة ولا يباع ولا يرهق ولا يوهب ولا يبدل ولا يغير وفقاً صحيحاً شرعياً قصد الواقف بهذا الوقف ابتغاء وجه الله العظيم يقبل الله منه فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم (Su. 2, 177).

Es ist möglich, dass Aegypten niemals ein anderes vollständiges Exemplar des Werkes besessen hat als dieses, und jedenfalls dürften die Citate aus Ṭabarī's Tafsir bei dortigen Schriftstellern seit dem 8. Jahrhundert, namentlich also auch die Excerpte Sujūṭī's sämtlich von ihm herzuleiten sein<sup>1)</sup>. Vermuthlich sind überhaupt sehr wenige vollständige Abschriften von dem Riesenwerk gemacht worden. Die gegenwärtige geht angeblich auf eine Vorlage zurück, welche bereits i. J. 346 gelesen wurde, also wahrscheinlich schon bei Lebzeiten des Verfassers entstand, wenn sie nicht geradezu die Urschrift selbst war! Leider sagt der Schreiber nicht, wie und wo er zu dieser seiner Vorlage gekommen ist, aber wir dürfen dessen sicher sein, dass sie längst zu Grunde gegangen ist<sup>2)</sup>.

Auch unsere Handschrift hat schon die Unbill der Zeit erfahren, indem der grösste Theil des zweiten und der ganze dritte Band verloren gegangen ist. Glücklicherweise ist dieser Schaden wieder gedeckt durch ein später hinzugekommenes Manuscript der Bibliothek Muṣṭafa Pascha<sup>3)</sup> (no. 6376 fol.), welches die drei ersten Suren enthält und sich als eine saubere Copie aus der Handschrift des Şirgatmîş erweist (dat. Gum. I 1144). Doch hat die letztere auch in den späteren Theilen noch mehrere, wenn auch nicht beträchtliche Lücken.

Die Vicekön. Bibliothek besitzt ferner eine Handschrift (Muṣṭ. P. 6375 fol.), welche den Anfang des Werkes bis Su. 2, 228

1) Deutlich z. B. Ibn Ajās in Arnold's Chrestom. 60.

2) In einem auf Veranlassung des ägyptischen Waqfministeriums angefertigten Cataloge der Bibliothek Sultān Maḥmūd in Medina, welchen Spitta-Bey mir zeigte, fand sich allerdings eine Handschrift des *تفسير الطبري*; jedoch bleibt die Bestätigung dieser Angabe abzuwarten, denn es könnte leicht der türkische Auszug sein (welcher sich z. B. in Dresden befindet) -- gerade so wie das angebliche Exemplar der Annalen in der Serailbibliothek in Constantinopel sich als der gemeine türkische Tabarī entpuppte.

3) Ueber diese Sammlung s. ZDMG. XXX, 312.

enthält. Sie ist modern und mittelmässig und weicht an einzelnen Stellen von der Širgatmiš-Handschrift ab. Es ist indessen wahrscheinlicher, dass sie von einer durchcorrigirten Abschrift aus jener copirt ist, als dass sie einen wirklich unabhängigen Text giebt <sup>1)</sup>. —

Als es mir vor einem Jahre vergönnt war, unter der Führung meines lieben Freundes Spitta die Schätze des Darb al-gamāmiz zu mustern, wählte ich mir den Korancommentar des Ṭabarī zu speciellerer Beschäftigung aus, zunächst im Interesse der Edition der Annalen, für welche er gelegentlich den Werth einer neuen Handschrift hat. Bald aber gewann ich an dem Buche ein allgemeines Interesse, welches sich schliesslich zu der Ueberzeugung steigerte, dass eine vollständige Herausgabe desselben für die Wissenschaft erforderlich sei. Die Schwierigkeiten, welche sich einem solchen Unternehmen entgegenstellen würden, sind freilich bedeutende. Eine europäische Edition wäre selbstverständlich ein Ding der Unmöglichkeit. Auch in Kairo liegen jetzt die Druckverhältnisse ziemlich ungünstig. Immerhin liesse sich hoffen, dass dort mit einiger Anstrengung der Druck eines Werkes, welches die 8 Bände der *مفاتيح الغيب* (die man in Kairo sowie in Stambul, wie es scheint, mit gar nicht schlechtem Erfolg gedruckt hat) nicht erheblich an Umfang und bedeutend an Nützlichkeit übertreffen dürfte, gleichfalls durchzusetzen wäre. Freilich bedürfte es dazu eines erfahrenen und gelehrten Copisten oder Correctors (oder besser beider), denn die Handschrift des Širgatmiš ist in einem zwar styl- und schwungvollen, aber ziemlich flüchtigen Zuge geschrieben und, da sie auch wenig diakritische Punkte hat, nicht ganz leicht zu lesen; zudem enthält der Text manche Fehler, deren Berichtigung einige Aufmerksamkeit erfordert. Vielleicht ist die Aufgabe nur durch ein Zusammenwirken einheimischer und europäischer Kräfte zu lösen. Ein solches muss man sich wohl überhaupt gewöhnen für die Zukunft ins Auge zu fassen, wenn anders nicht noch ein Jahrhundert vergehen soll ehe die wichtigsten Werke der arabischen Literatur allgemein zugänglich sind.

Im Folgenden soll, wenn auch nur in fragmentarischer Weise, versucht werden, eine Anschauung von Ṭabarī's Commentar zu geben. Vorerst wollen wir hören, was er selbst über seine Aufgabe sagt und wie er sich zu gewissen principiellen Fragen der Koranexegese stellt.

### Die Einleitung.

Wie die Annalen, so beginnt auch der Korancommentar mit einer längern Einleitung. Die Sprache derselben ist etwas weit-schweifig und geht gelegentlich in die rhetorische Prosa über,

1) Ich habe diese Handschrift nur wenig benutzt. Im Folgenden werden ihre Lesarten mit M bezeichnet werden. — C bedeutet die Copie Muṣṭ. 6376.



selbstverständlich so in dem solennen Eingange: الحمد لله الذى حجت الاباب بدائع حكمه، وخصمت العقول لطائف حاججه، وقطعت عذر الملحدين عجائب صنعه، وهتف فى اسماع العالمين السن اذنته، شاهدة انه الله الذى لا اله الا هو الخ. Nach den üblichen Huldigungen folgt (اما بعد) das Lob des Korans und die Empfehlung der Koranwissenschaft اعلموا عباد الله رحمكم الله ان احق ما صرفت الى علمه العناية ونحسن فى شرح تاويله وبيان ما فيه من معانيه منشئون ان شاء الله كتابا مستوعبا. Er soll alles Wissenswürdige enthalten und die übrigen Bücher über den Gegenstand entbehrlich machen. Er wird stets die autoritativen Belege الحجة der Auslegung bei-

bringen und, wo diese sich widersprechen, die Begründung eines jeden hinzufügen und zum Schluss entscheiden, was das Richtige ist. Ueberall wird er sich grösstmöglicher Kürze befehligen.

Die Einleitung geht von der Thatsache aus, dass der Koran in rein arabischer Sprache (Su. 26, 195) geoffenbart wurde. Diese Thatsache hatte den Anstoss zu den Zweifeln und Einwürfen gewisser Häretiker und Gegner des Islam gegeben, welche des Arabischen nicht wirklich mächtig waren. Sie behaupteten, dass der Koran, wenn er eine göttliche Offenbarung wäre, in einer heiligen Sprache (syrisch, hebräisch) hätte herabgesandt sein müssen.

Ṭabarī zeigt nun im ersten Abschnitt القول فى البيان عن اتفاق معانى آى القرآن ومعانى منطق من نزل بلسانه القرآن من وجه البيان والدلالة على ان ذلك من الله تعالى ذكره هو الحكمة البالغة مع الابانة عن فضل المعنى الذى به باين القرآن سائر الكلام, dass die Offenbarung des Koran in arabischer Sprache nicht bloss zweckmässig, sondern sogar ein nothwendiges Erforderniss war; dass in der Uebereinstimmung des koranischen Idioms mit der massgebenden Sprache der Araber und in der Thatsache des *ʿiǧāz*, d. h. der absoluten literarischen Vollendung und Unnachahmlichkeit des Korans ein Beweis seiner göttlichen Herkunft und der Sendung Muhammeds selbst liegt.

Wir gehen über diese oft geführte und wiederholte Argumentation, ein Lieblingsthema in der Zeit des muʿtazilitischen Schismas,

hinweg<sup>1)</sup>. Es ergibt sich aus ihr sofort der neue Einwurf, dass, wenn der Koran nothwendig in arabischer Sprache herabgesandt wurde, es sich nicht begreift, warum er so viele Fremdwörter enthält. Diesem Einwurf begegnet Ṭabarî durch eine kühne Wendung des Begriffs, welche sich schon in der Ueberschrift dieses

Abschnittes ausdrückt *القول في البيان عن الاحرف التي اتفقت فيها*

*الفاظ العرب والفاظ غيرها من بعض اجناس الامم*. Allerdings, muss

zugegeben werden, zieht die alte Tradition zur Deutung mancher ungewöhnlicher Ausdrücke des Korans fremde Sprachen, namentlich die abessinische heran: so in den bekannten von Abu Ishâq († 128/9) auf Abu Mûsa, Ibn 'Abbâs u. a. zurückgeführten Erklärungen von *كفّلين*, *ناشئة*, *أوبى* u. s. w.<sup>2)</sup>; vgl. die Glosse zu

*قَسْوَرَة*, welches der abessinische Name des Löwen sein soll:

*هو بالعربية الاسد وبالفارسية سار (شار M.)<sup>3)</sup> وبالنبطية اريا*

*وبالحبشية قسورة*. Jedoch wollen diese und ähnliche Traditionen

nicht besagen, dass die betreffenden Wörter Entlehnungen sind, sondern nur, dass sie im Abessinischen auch vorkommen, dass hier also ein zufälliges Zusammentreffen oder ein gleichzeitiger Gebrauch in zwei Sprachen stattfindet, ähnlich, wie sich Arabisch und Persisch begegnen in den „gemeinschaftlichen“ Wörtern

*قرطاس*, *قلم*, *دواة*, *دينار*, *درهم*. Also jene Wörter sind alle ara-

bisch und das Besondere an ihnen ist nur, dass sie im Koran zuerst angewendet sind.

Im nächsten Abschnitt *القول في اللغة التي نزل بها القرآن من*

*العرب* wird erörtert, in welchem Arabisch der Koran ge-

offenbart wurde, ob in der Sprache aller oder nur einiger Araber

*بالسن جميعها أم بالسن بعضها*. Die Antwort hierauf giebt die

bekannte Tradition vom Propheten, dass der Koran in sieben

1) Ein klassisches Werk über diesen Gegenstand, welches ein reiches literarisches Material enthält, ist in einer schönen Handschrift der Viceköniglichen Bibliothek enthalten. Nach Spitta's Vermuthung ist es das *اعجاز* des Abu Bakr al-Bâqilâni, des bekannten Schülers des A's'ari († 403).

2) Vgl. Itqân 315 ff.

3) D. i., mit Imâle, *scr.*



Lesarten *سبعة أحرف* herabgesandt wurde. Hierunter sind, wie Tabarî unter Heranziehung verschiedener Traditionen darthut, sieben Dialecte des Arabischen zu verstehen. Sechs von diesen Versionen sind durch die Redaction 'Otmân's wieder verschwunden. Aus einigen zerstreuten Angaben der Tradition lassen sich noch die Namen der sieben Stämme feststellen, deren Dialekte so hervorragend ausgezeichnet worden waren. Wenn al-Kalbî sagt, dass fünf von den Dialekten *انسى* des Koran dem „Hintertheil von Hawâzin“ *لعجز هوازن* angehören (gemeint sind Sa'd b. Bakr, Ġusam b. [Mu'awijah b.] Bakr, Naṣr b. Mu'awijah und Taqîf, — also nur vier), so muss dies die Ergänzung zu der Tradition des Qatâdah sein, dass der Koran in den beiden Dialekten von Qurais und Khuṣā'ah (oder, wie er sie nach Abu 'l-Aswad al-Du'îlî nennt, der Sprache der beiden Ka'b, nämlich Ka'b b. Lu'ayj und Ka'b b. 'Âmir) herabgesandt sei, wenn auch Qatâdah meint: in diesen beiden Dialekten ausschliesslich<sup>1)</sup>. Die fünf neben den Qurais genannten Stämme, zu denen man, um die Siebenzahl wirklich voll zu machen, vielleicht noch die Kinânah hinzufügen darf, waren nun aber die nächsten Nachbarn Mekka's und standen in engen Beziehungen zu dessen Bewohnern. Es ist also nicht falsch zu sagen, dass der Koran in der Sprache dieser Stämme geoffenbart sei, wenn man darunter den von ihnen gemeinsam gesprochenen Dialekt versteht, dessen sich Muḥammed naturgemäss bediente.

Die Ansicht, dass die „sieben Lesarten“ auf den verschiedenen Inhalt des Korans zu beziehen seien (= *سبعة أوجه*), also Befehl, Verbot, Verheissung u. s. w. bedeuten<sup>2)</sup>, wird von Tabarî mit Recht verworfen; jedoch kehrt der Gegenstand unter anderem Namen im folgenden Abschnitt wieder *القول في البيان عن معنى قول رسول الله صلعم انزل القرآن من سبعة ابواب الجنة وذكر الاخبار الواردة بذلك*. Hier liegt eine mit verschiedenen Isnâd's auf Ibn Mas'ûd zurückgeführte Tradition zu Grunde, in welcher die „sieben Thore des Paradieses“, durch welche der Koran herabkommt, allegorisch auf sieben den obigen ähnliche Arten des Inhalts *معنى* gedeutet werden<sup>3)</sup>: Verbot, Befehl, Erlaubtes, Unerlaubtes, Sicheres, Zweideutiges, Gleichnisse. Diese Tradition ist natürlich nur die Bemäntelung jener verfehlten Interpretation.

1) Vgl. Itqân 109 f., wo Tabarî nicht genannt wird; Nöldeke G. d. Q. 40.

2) Itqân 113, 13.

3) Eb. 113, 8.

Den Inhalt der bisherigen Ausführungen fasst Ṭabarī, wie gewöhnlich, zu Anfang des nächsten Abschnittes kurz zusammen:

قال أبو جعفر قد قلنا في الدلالة على أن القرآن كله عربى وأنه نزل بالسن بعض العرب دون السن جميعها وأن قراءة المسلمين اليوم ومصاحفهم التى هى بين أظهرهم ببعض اللسن التى نزل بها القرآن دون جميعها وقلنا في البيان عما يحويه القرآن من النور والبرهان والحكمة والتبيان التى أودعها الله آياته من أمره ونهيه وحلاله وحرامه ووعدته ووعيده ومحكمه ومتشابهه ولطائف حكمه ما فيه الكفاية

Dieser und die folgenden Abschnitte behandeln Fragen, welche sich auf die Auslegung des Korans beziehen; im Einzelnen:

über *القول في الوجوه التى من قبلها يوصل الى معرفة تاويل القرآن* die Quellen der Koranauslegung. Der einzige berufene Interpret des Korans ist Muhammed, für einiges (z. B. das Eintreffen der „Stunde“) ist es sogar nur Gott. Doch werden, indem man den Begriff tiefer schraubt, auch vier Arten der Auslegung, die hier *تفسير* genannt wird, unterschieden: eine, welche die Araber vermöge ihrer Sprache geben können, eine zweite, welche Jedermann versteht (also die des gesunden Menschenverstandes), eine dritte, welche Sache der Gelehrten ist, und eine vierte, welche nur bei Gott steht.

*ذكر الاخبار التى رويت بالنهى عن قول في تاويل القرآن بالرأى*

Viele Traditionen, welche bezeugen, dass der, welcher den Koran nach eigener Meinung und Willkür auslegt, in die Hölle kommt.

*ذكر الاخبار التى رويت في الحصر على العلم بتفسير القرآن (M. و) من*

*كان يفسره من الصحابة*. Bemühungen der Gefährten des Propheten, das Verständniss des Korans zu verbreiten. Beispiel des Ibn Mas'ūd und Ibn 'Abbās.

*ذكر الاخبار التى غلط في تاويلها منكرو القول في تاويل القرآن*

Traditionenkritik. Widerlegung der Gegner der Exegese.

*ذكر الاخبار عن بعض السلف فيمن كان من قدماء المفسرين محمودا*

*علمه بالتفسير ومن كان فيهم مذهباً علمه به*. Urtheile über

die ältesten Koraninterpreten. Ibn 'Abbâs und sein Schüler Muġâhid († 102/4) werden empfohlen. Dagegen wird al-Daḥḥāk († 102) beanstandet, weil er nicht von Ibn 'Abbâs unmittelbar überliefert. Aber Ṣâliḥ, der Verfasser des ältesten Korancommentars *تفسير* nach Ibn 'Abbâs, welchen von ihm al-Kalbî überliefert, wird von al-Sa'bî († 103/5) perhorrescirt, weil er kein Koranleser war, ebenso ging es al-Suddî († 127/8), welchen Ṭabarî gleichwohl sehr viel benutzt, u. s. w.

Der nächste Hauptabschnitt bildet den Uebergang von der Einleitung zum Commentar, er handelt über die Bedeutung der Namen des Korans und seiner Bestandtheile *القول في تاويل اسماء القرآن وسوره وآيه*.

Der Koran nennt sich selbst mit 4 Namen<sup>1)</sup> *الفرقان — القرآن — الذكر — الكتاب*. Die richtige Erklärung des Wortes Koran ist die dem Ibn 'Abbâs zugeschriebene, nämlich: Recitation (*من التلاوة*), ein Infinitiv derselben Bildung wie *خُسران*. Qatādah giebt wegen Su. 75, 17 dem Stamme die Bedeutung des Sammeln und Zusammenfassens und citirt als Beleg 'Amr's Mu'allaqah v. 14 (Arn.).

#### Die Suren.

Der Koran zerfällt nach einem Ausspruche des Propheten in 4 Theile:

1. *السبع الطول* die sieben längsten Suren: 2—7 und 10 (nach Sa'id b. Gubair).

2. *المئون* die Suren von ungefähr 100 Versen.

3. *المثنائى* nach der annehmbarsten Erklärung: die Suren, welche den Hundertsuren als „zweite“ folgen; nach andern (Ibn 'Abbâs): die „Wiederholungen“, mit Bezug auf ihren Inhalt. Der Name *matânî* wird aber auch ganz anders gedeutet: einige verstehen darunter den ganzen Koran, andere dagegen nur die erste Sure (so 'Alî und nach einigen auch Ibn Mas'ûd); endlich wird er nach Su. 15, 87 *السبع المثنائى* auch auf die 7 längsten Suren (No. 1) bezogen (von Ibn Mas'ûd, Ibn 'Omar, Ibn 'Abbâs u. A.).

4. *المفصل* der letzte Theil des Korans, welche aus lauter kleinen Suren besteht.

1) Vgl. damit Itq. 117 ff.

Der erste Theil entspricht nach der Anschauung Muḥammeds der Thora, der zweite dem Psalter, der dritte dem Evangelium, mit dem vierten ist er speciell bevorzugt.

Das Wort *sūrah* bedeutet eine hohe Stelle, wie bei Nābigah (3, 9 Ahlw.); einige sprechen es jedoch mit Hamzah aus und geben ihm dann die Bedeutung: übrig gelassenes Stück.

#### Die Verse.

Der Name *ājah* ist entweder ganz äusserlich zu fassen als „Zeichen“, dass das Vorhergehende zu Ende ist *يُعرف بها تمام* oder es bedeutet „Erzählung“ *قصة (?)*.

#### Der Commentar zur 1. Sure.

beginnt mit der Erklärung ihrer Namen *الفاتحة*. Nach Abu Hurairah nannte sie der Prophet auch *السبع المثاني* (s. o.) weil sie sieben Verse hat (die Basmalah wird von den meisten Koranlesern nicht mitgezählt; Tabarī verweist hierzu auf seine Schrift <sup>1)</sup> *كتابنا اللطيف في احكام شرائع الاسلام*), und weil sie in jedem Gebet wiederholt wird (so al-Ḥasan al-Basrī zu Su. 15, 87).

Es folgen die Abschnitte

*القول في تاويل الاستعاذه*.

*القول في بسم الله الرحمن الرحيم*, theologisch.

*الله ذو* ‘Abbās: *القول في تاويل قوله الله*, lexikalisch. Die gewöhnliche Erklärung: *الالهوية والعبودية على خلقه اجمعين*. *تعبّد* bei Ru’bah = *تآله* — *المعبود* = *الاله* — *عبادة* = *الاهة* = *الوقية*.

*القول في تاويل قوله الرحمن الرحيم*. Erst sprachliche Erklärung, dann traditionelle *والخيم والاثم*. Ueber den Unterschied von *rahmān* und *rahīm* ist die Tradition nicht einig. Wir geben eine der angeführten Erklärungen hier wieder: *القول الثالث في تاويل ذلك ما حدثني به عمران بن بكر الكلاعي قال سما يحيى بن صالح قال سما ابو الازهر نصر بن عمرو اللخمي من*

1) Fihrist 234, 20.

اهل فلسطين قال سمعت عطاء الخراساني يقول كان الرحمن فلما اختزل الرحمن من اسمه كان الرحمن الرحيم، والذي اراد عطاء بقوله هذا ان الرحمن كان من اسماء الله التي لا يتسمى بها احد من خلقه فلما تسمى به الكذاب مسيلمة وهو اختزاله اياه يعنى اقتطاعه من اسمائه لنفسه اخبر الله تعالى ذكره ان اسمه الرحمن الرحيم ليفضل بذلك لعباده اسمه الخ *Imrân b. Bakkâr al-Kalâ'i* von *Jahja b. Šâlih* von *Abu 'l-Azhar Naşr b. 'Amr al-Lakhmî* aus Palästina von *'Aṭâ al-Khurâsânî* († 135): „es hiess *al-raḥmân*; als aber dieser Name angemast wurde, hiess es *al-raḥmân al-raḥîm*“. *'Aṭâ* meint damit, dass *al-raḥmân* einer von den Namen Allahs war, die keines seiner Geschöpfe führte; als aber der falsche Prophet *Musailimah* sich diesen Namen beilegte (das ist unter dem Anmassen — eigentlich für sich Abschneiden — zu verstehen), verkündete Allah, dass sein Name *al-raḥmân al-raḥîm* sei, um dadurch seinen Namen für seine Diener auszuzeichnen.“ Als Beleg, dass *al-raḥmân* schon den vorislamischen Arabern bekannt war, wird ein Vers des *Salamah b. Gandal al-Zihri* angeführt.

القول في تاويل فاتحة الكتاب الحمد لله

القول في تاويل قوله ربّ. Das Wort *rabb* hat im Arabischen drei Bedeutungen: 1. Der Herr السيد المطاع; so kommt es bei *Labid* und *Nâbigah* vor. 2. Der welcher etwas gut macht, herstellt الرجل المصلح للشيء; belegt durch *مربوب* bei *al-Farazdaq* und durch den Infinitiv رباة bei *'Alqamah*. 3. Der Besitzer المالك للشيء. In der Anwendung des Wortes auf Gott vereinigen sich alle drei Bedeutungen.

Unter القول في تاويل قوله ولا الضالين werden eine Menge Traditionen angeführt zum Beweise, dass unter den „Irrenden“ die Christen zu verstehen sind.

Zum Schluss beantwortet der umsichtige Verfasser noch eine Frage, welche voraussichtlich von den dem Koran feindlichen Ketzern aufgeworfen werden wird إلحاد اهل القرآن, nämlich warum, wenn der Koran wirklich das klare und verständliche Buch ist, als welches er am Anfang hin-

gestellt wurde, dann so viel Commentar für eine einzige Sure von 7 Versen nöthig gewesen sei (wir stehen auf Blatt 62 der Handschrift).

### Charakter des Commentars.

Die allgemeine Form des Commentars ist bereits aus der Behandlung der 1. Sure ersichtlich. Er besteht aus einer endlosen Reihe selbständiger kleiner Untersuchungen, deren Gegenstand anfänglich einzelne Verstheile, allmählich ganze Verse und zusammengehörige Versgruppen bilden. Der Text dieser Verse wird stets vollständig und eingeleitet mit *القول في تاويل قوله* an die Spitze gestellt <sup>1)</sup> (und in unserer Handschrift noch durch Einrücken von beiden Seiten und durch rothe Dinte besonders hervorgehoben). Zuerst wird überall der Wortsinn *معنى* der Stelle nach den Regeln der arabischen Grammatik erläutert, eingeleitet mit *يقول تعالى ذكره*. Darauf werden die in der Regel sich widersprechenden traditionellen Auslegungen aufgeführt *اختلف اهل* *اختلف* *اهل* und zwar, wie schon in der Einleitung bemerkt ist, mit ihrer Begründung in urkundlicher Form. Dann werden sie einzeln kritisiert, worauf Tabarî schliesslich mit einem *واولى هذه الاقوال عندى بالصواب* oder *والصواب عندى* oder *واولى هذه الاقوال* u. ä. sein eigenes Urtheil über die richtige oder wenigstens wahrscheinlichste Auslegung abgibt. Dieses Verfahren schliesst Wiederholungen nicht aus, wie es überhaupt eine gewisse Umständlichkeit und Breite der Darstellung mit sich bringt. — Es muss noch bemerkt werden, dass die jetzt gebräuchlichen, aber rein conventionellen Namen der Suren von Tabarî noch nicht anerkannt sind. Indem er sagt *السورة التى تذكر فيها* *البقرة*, zeigt er uns jene Namen gleichsam in ihrer Entwicklung begriffen.

Man wird also nicht umhin können, den Commentar Tabarî's einen dialektischen zu nennen und die mit diesem Worte ausgedrückte neue Wendung der Koranexegeze von ihm herzuleiten. Zwischen ihm und seinen Vorgängern vom Schlage des 'Abd al-razzâq, deren Commentare eigentlich nur aus Glossen hauptsächlich einer berühmten Autorität bestehen, ist ein himmelweiter Unter-

1) Die Lesarten *القراءات* werden in dem Commentar nicht behandelt. Tabarî schrieb darüber ein eigenes Buch, welches wohl unwiederbringlich verloren gegangen ist.



schied, sowohl was die Methode als auch was die Universalität der Auffassung anbelangt. Gleichwohl hat Ṭabarī's strenge Orthodoxie seiner Exegese ganz bestimmte, theils schützende, theils freilich auch beengende Schranken gezogen.

Sofern der Koran für ihn die erste und letzte Quelle alles theologischen Wissens ist, geht er ohne jede weitere Voraussetzung und mit wahrer Andacht an die Erklärung jedes Verses heran. Seine Dialektik bewegt sich nur auf dem Boden des Gegebenen, sein freies Urtheil besteht eigentlich nur in der Anwendung des untrüglichen Kriteriums der arabischen Sprachgesetze auf das vielfältige und oft widerspruchsvolle Material der traditionellen Auslegung. Der sprachliche Gesichtspunkt tritt daher bei ihm überall in den Vordergrund, und Ṭabarī ist kein verächtlicher Sprachkenner. Er folgt nicht blindlings einer einzelnen Schule, sondern, wie in allen Dingen, verlässt er sich auch hier nur auf das eigene Urtheil, welches durch umfassende grammatische und literarische Studien gebildet ist. Wir sehen ihn öfter über Baṣrier und Kāfīer zu Gerichte sitzen. Die aus späteren Commentaren geläufigen Belegverse *شواهد* zum Koran haben wir sämmtlich ihm zu verdanken.

Die bedingte und beschränkte Anerkennung, welche Ṭabarī der Tradition zollt, seine unabhängige, um nicht zu sagen vornehme Haltung gegenüber selbst den gefeiertsten Interpreten wird nach dem anfangs über seine wissenschaftliche Bedeutung gesagten nicht überraschen. Der Charakter eines Imām muḡtabīd, den er für sich in Anspruch nahm, erhob ihn auf die theologische Rangstufe eines „Nachfolgers“ *تابعي* d. h. eines privilegierten Beurtheilers der Tradition vom Propheten. Seine Gleichgiltigkeit gegen die herkömmliche Autorität ist übrigens auch der Punkt, in welchem seine öfter zu bemerkenden Berührungen mit der traditionsfeindlichen Si'ah begründet liegen.

Andrerseits ist aber Ṭabarī völlig in den Zauberkreis des Buches, welches er erklären will, gebannt; es giebt keinen Standpunkt ausserhalb der göttlichen Offenbarung. Von einer wirklich historischen Auffassung seines Gegenstandes kann also bei ihm nicht die Rede sein. Wir werden in den nachher zur Probe mitgetheilten Stücken sehen, wie er, anstatt die Spur einer geschichtlichen Thatsache zu verfolgen, sich lieber von dem bösen Geiste der Speculation auf dürrer Haide im Kreis herumführen lässt. Und so überall. Ṭabarī ist eben nicht Historiker in unserm Sinne, sondern, wie Mas'ūdi richtig bemerkt hat, Theolog — in des Wortes höchster Bedeutung. Seine grosse Gelehrsamkeit aber und die im Verhältniss zu ihr stehende Gewissenhaftigkeit und Ehrlichkeit, welche ihn in jedem einzelnen Falle sein ganzes Material mittheilen und dessen Schwierigkeiten und Schwächen aufdecken lässt, macht seine Arbeit zur bestmöglichen Grundlage für die

historische Kritik, welche, da sie im Oriente einmal nicht existirt, uns überlassen bleibt. —

Die Isnâde des Korancommentars sind im Ganzen dieselben wie in den Annalen. Als Hauptgrundlage lassen sich die Traditionen der Schule des Ibn 'Abbâs, innerhalb welcher Muğâhid eine selbstständige Stellung einnimmt, des Qatâdah (nach 'Abd al-razzâq), des Suddî<sup>1)</sup> (nach Asbât), des Ibn Ishâq (für Legenden) u. a. bezeichnen. Doch liebt der Verfasser da, wo es sich um denselben Gegenstand handelt, in den (nach dem Commentar verfassten) Annalen möglichst abzuwechseln, theils durch Aufnahme anderer Versionen, theils durch veränderte Anordnung und Abtheilung der wiederholten Traditionen.

### Proben.

Die hier folgenden Auszüge beziehen sich auf drei oft behandelte, aber noch ungelöste Fragen der Koranexegese; eine allgemeine, die Bedeutung der sogen. Monogramme, und zwei specielle, historische.

#### I. Die Monogramme.

Einer der dunkelsten Punkte im Koran ist die Bedeutung der einzelnen Buchstaben oder Buchstabengruppen, welche zu Anfang einer Anzahl von Suren (es sind deren 29) stehen. Man hat sich, geleitet von den jüngeren Commentaren, wohl gewöhnt, sie überhaupt unbeachtet zu lassen oder mit Nöldeke (Gesch. des Qor. 215) anzunehmen, dass sie eigentlich gar nicht zu den betreffenden Suren gehören, sondern rein äusserliche Merkzeichen sind — etwa Chiffren, welche die Namen der Jünger Muhammeds enthalten, von denen die damit bezeichneten Suren aufbewahrt wurden — und dass sie nur aus Versehen in den Korantext aufgenommen worden sind. Einen solchen Grad von Nachlässigkeit, wie damit vorausgesetzt wird, bei den ersten Koranredactoren anzunehmen sind wir jedoch nicht berechtigt. Auch müssten dann alle Ueberlieferungen, welche den ältesten Jüngern Muhammeds Aussprüche über jene Buchstaben zuschreiben, gefälscht sein. Anderntheils hat die Annahme, dass Muhammed selbst solche Zeichen ersann, bei seiner Vorliebe für das Wunderbare und Dunkle nichts Befremdendes. Es sind kabbalistische Figuren, in deren Anwendung er sich die Juden zum Vorbild nahm. Alle hier in Frage kommenden Suren gehören (mit Ausnahme der 3., welche rein medinisch ist) der späteren mekkanischen Periode an, in welcher Muhammed den älteren Religionen, und namentlich dem Judenthum, sich mit Bewusstsein näherte. Betrachtet man die Anfänge dieser Suren unbefangen, so findet sich in der Mehrzahl derselben entweder ein ausdrücklicher Hinweis auf die vorgesetzten

1) Sein Korancommentar wird im Fihrist 33 genannt.

Buchstaben, welcher sie als Symbole der Offenbarung bezeichnet, oder wenigstens eine dem entsprechende Ueberschrift. Man wird also in diesen mysteriösen Buchstaben die Abbreviaturen gewisser symbolischer Wörter oder Ausdrücke suchen dürfen, welche, wenn sie nicht unmittelbar mit dem Inhalt der Suren in Zusammenhang stehen, so doch in der Zeit, wo diese entstanden, bei Muhammed eine Rolle spielten. Wenn auch Tabarī selbst in dieser Frage die resignirte Zurückhaltung beobachtet, in welcher ihn die neuere Exegetenschule nachahmt, so giebt er doch reiche Belege dafür, dass eine ähnliche Auffassung wie die obige unter den ältesten Koraninterpreten herrschend war<sup>1)</sup>. Gewiss aber haben diese Leute immer noch am ehesten gewusst, was Muhammed im Sinne hatte, und sind auch ihre mannigfachen Erklärungen selten ansprechend, so weisen sie doch den Weg, auf welchem man jene Räthsel wenigstens annähernd lösen können wird.

1. Wir beginnen mit Su. 2. *آلَم* (vgl. Su. 3, 29—32).

الْقَوْلُ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ *آلَم* قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ اخْتَلَفَتْ تَرَاجِمَةُ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ.

Es wird ungefähr ein Dutzend verschiedener Ansichten von alten Interpreten angeführt, welche sich zum Theil auf alle vorkommenden Buchstaben beziehen. Danach wird ALM aufgefasst als

- a. ein Name des Korans;
- b. eine Eröffnungsformel;
- c. der Name der Sure;
- d. der grosse Name Gottes *اسم الله الاعظم*: so Ibn 'Abbās und Murrah al-Hamdānī († 71);
- e. ein Schwur;

f. die Abbreviatur einer Formel *حروف مقطعة من أسماء وأفعال* und zwar bedeutet es nach 'Aṭā b. al-Sā'ib († 136) bezw. Ibn 'Abbās *آنا الله أعلم*;

g. Buchstaben des Alphabets; dies ist Muḡāhid's († 102/4) Ansicht in allen Fällen;

h. vieldeutige Monogramme *حروف يشتمل كل حرف منها*; jeder Buchstabe ist z. B. der „Schlüssel“ eines Gottesnamens: *آلَم* bedeutet *آلله لطيف مجيد* so al-Rabī' b. Anas († nach 136);

i. Buchstaben mit Zahlenwerth<sup>2)</sup> *حروف من حساب الجمل*; diese Deutung wird verworfen;

1) Vielfach benutzt im Itqān 485 ff. Vgl. auch Baiḍāwī, bes. zu Su. 2, 1.

2) Vgl. Morgenländ. Forschungen 297.

j. das Mysterium des Korans *فواتحه* لكل كتاب سر وسر القرآن und noch einiges Unwahrscheinlichere.

Diese verschiedenen Auffassungen werden dann einzeln kritisiert قال أبو جعفر ولكل قول من الأقوال التي قالها الذين وصفنا الصواب Tabari's eigenes Endurtheil. قولهم في ذلك وجه معروف (عندى) hält sich ziemlich allgemein: man hat es hier in allen Fällen mit isolirten Buchstaben *مقطعة حروف* zu thun, die nicht miteinander zu Worten zu verbinden sind. Gott hat in jeden derselben viele Bedeutungen *كثيرة معان* gelegt, nicht bloss eine.

## 2. Su. 7. *المص*

ist entweder das Monogramm von (so) *إنا لله افصل* (ʿAṭā b. al-Sāʿib, aus der Schule des Ibn ʿAbbās) — oder eine Abkürzung des Gottesnamens *المصور* (al-Suddi) — oder selbst ein Name

Gottes, bei welchem geschworen wird (ʿAlī b. Abu Ṭalḥah nach Ibn ʿAbbās) — oder ein Name des Korans (Qatāḍah) — u. a. Anwendungen und Wiederholungen des zu Su. 2 Angeführten.

3.<sup>1)</sup> Su. 19 *كهيعص*. welches nach Sprenger's geistreicher Vermuthung als JNRJ zu deuten sein würde, wird auf doppelte Weise erklärt:

a. entweder als Monogramm, so dass jeder Buchstabe für einen bestimmten Gottesnamen oder etwas ähnliches steht: *ك* für *كبير* oder *يمين* für *ي* — *ه* für *هاد* — *ع* für *عالم* oder *يا من يجبر ولا يجار عليه* *حكيم* oder die Worte *عزير* oder *عدل* — *ص* für *صادق* — Autorität hiefür sind die Schüler des Ibn ʿAbbās: Saʿīd b. Ḡubair († 94), al-Daḥḥāk, al-Kalbī, oder deren Schüler ʿAṭā und al-Rabīʿ;

b. oder als ein wirkliches Wort *كلمة*, welches entweder ein Name Gottes ist (nach Abu Bakr al-Hudālī von ʿĀtikah soll Fāṭimah wirklich Gott bei diesem Namen angerufen haben: *يا كهيعص* — oder ein Schwurname — oder ein Name des Korans (ʿAbd al-razzāq von Maʿmar von Qatāḍah)<sup>2)</sup>).

1) *آل* (Su. 10 ff.) und *آلمر* (Su. 13) fehlen leider in meinen Zeichnungen.

2) In dem kurzen Korancommentar des ʿAbd al-razzāq (b. Hammām al-Ṣanʿānī † 211), welcher zum grössern Theil aus Traditionen des Maʿmar († 153)

## 4. Su. 20 طه

soll „o Mann“ رجل يا bedeuten — schlechthin so nach ‘Abd al-razzāq von Ma‘mar von Qatādah und al-Ḥasan<sup>1)</sup>. Nach verschiedenen Schülern des Ibn ‘Abbās (Ikrimah († 105/7), al-Ḍaḥḥāk, Sa‘īd, Muḡāhid) hat das Wort ṭāhā diese Bedeutung (oder „o Mensch“ (يا انسان) im Nabatäischen oder „Syrischen“. Ṭabarī nimmt diese Interpretation auf, aber nur insofern das Wort für das Arabische selbst bezeugt ist. Es soll im Dialekt des Stammes ‘Akk gewöhnlich sein; ferner kommt es in einem Verse des Mālik b. Nuwairah vor:

هَتَفْتُ بِطَهٍ فِي الْقِتَالِ فَلَمْ يُجِبْ فَخِفْتُ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ مُوَائِلًا  
 „ich rief: „o Mann“ im Gefecht, aber er antwortete nicht, da fürchtete ich, dass er fliehen wollte“  
 und in einem andern:

أَنَّ السَّفَاهَةَ طَهٌ مِنْ خِلَاقِكُمْ لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الْقَوْمِ الْمَلَاعِينِ<sup>2)</sup>  
 „die Thorheit, o Mann, gehört zu eurem Charakter; Gott segne nicht die verfluchten Leute“.

Diese — freilich sehr problematischen — sprachlichen Zeugnisse erfordern nach Ṭabarī's Grundsätzen die obige Deutung sogar mit Nothwendigkeit: فاذا كان ذلك معروفا فيهم على ما ذكرنا  
 فالواجب ان يوجه تاويله الى المعروف فيهم من معناه ولا سيما  
 اذا وافق ذلك تاويل اهل العلم من الصحابة والتابعين

Ausserdem wird طه auch noch als Gottesname, oder Schwur, als zwei einfache Buchstaben, oder als Monogramm gedeutet.

Späterhin gilt Ṭāhā als ein Name des Propheten, und es ist daher auch Personennamen geworden.

## 5. Su. 26 (28) طسم. Su. 27 طس.

Aehnliche Deutungen, wie bei Früherem. Nach ‘Alī b. Abu Ṭalḥah (von Ibn ‘Abbās) ist طس Monogramm für السميع اللطيف (also verkehrt).

von Qatādah († 117/8) besteht (Handschr. der Vicekönigl. Bibliothek, Must. P., geschrieben A. H. 724) wird dieselbe Erklärung an erster Stelle gegeben. Es folgen dann die oben unter a. aufgeführten Deutungen, auf ‘Aṭā und al-Kalbī zurückgeführt

1) Ebenso in ‘Abd al-razzāq's Commentar.

2) Etwas anders bei Baiḍāwī z. St.

6.<sup>1)</sup> Su. 38 ص

wird entweder als Wort gefasst = *صَاد* Imper. von *صَدَى* III. in dem Sinne *صَادْ بِعَمَلِكَ الْقُرْآنَ* „nimm Dir in Deinem Thun den Koran zum Vorbild“ (so al-Ḥasan),

oder als ein Buchstabe und zwar schlechthin (al-Suddi) — oder als Schwur (eigentlich Name Gottes oder des Korans) — oder als Initial von *صَدَقَ اللَّهُ* (al-Dahḥāk).

Zur Aussprache *صَادِ* des Zeichens bemerkt Ṭabarī, dass fast alle Koranleser der grossen Städte es mit Sukūn des Dāl lesen, nur ‘Abdallāh b. Abu Ishāq († 127) schreibt Kesr vor, wegen der Doppelconsonanz.

## 7. Su. 40 (41, 43—46) حَم

ist entweder das Monogramm des Gottesnamens *الرحمن الرحيم* (‘Ikrimah nach Ibn ‘Abbās) oder ein Schwur u. s. w.

Einige erklären Ḥamīm für einen Personennamen, gestützt auf zwei Verse des *Suraiḥ* b. Aufa *أَوْفَى* al-‘Absī und al-Kumait<sup>2)</sup>.

## 8. Su. 42 حَمَّ عَسَفَ.

Aus den ersten Worten der Sure („Also offenbart Gott dir und denen die vor dir waren“) geht hervor, dass diese Buchstaben schon den früheren Propheten mitgeteilt worden waren; und zwar waren sie, wie Ibn ‘Abbās dem Abu Ḥudāifah, dem Gefährten Muḥammeds († 36) nacherzählt, das Signal (gleichsam das Menetekel) zu dem Untergange einer zu beiden Seiten eines östlichen Stroms gelegenen Doppelstadt, in der ein Mann Namens ‘Abd al-ilāh oder ‘Abdallāh (wahrscheinlich der „Warner“) wohnte. Die Legende ist ziemlich dunkel. Als Gott den Untergang dieser beiden Städte wollte, liess er eines Nachts die eine durch Feuer verbrennen und die andere, nachdem sie einen Tag lang die schwarzen Ruinen bestaunt und sich im Gefühl ihrer eigenen Sicherheit gewiegt hatte, mit allen Uebelthätern, welche sich zu ihr geflüchtet, von der Erde verschlingen. Das Menetekel bedeutet: „es ist beschlossen worden — aus Gerechtigkeit — es wird sein — eintretend“ *فَذَلِكَ قَوْلُهُ حَمَّ عَسَفَ يَعْنِي عَزِيمَةً مِنَ اللَّهِ وَفِتْنَةً وَقَضَاءً*

1) Der Anfang von Su. 36 (يَسْ) fehlt in der Handschrift. Das Monogramm wird ähnlich wie *طَه* gedeutet.

2) Der letztere Vers steht bei Hariri. Durrah ed. Thorbecke 16 und der erstere in den Anmerkungen dazu 22 u. Den Namen des Dichters hat Ṭabarī allein. Die obige Interpretation der Verse ist natürlich unhaltbar.



هُمَّ [حَمَّ] عَيْنٌ يَعْنِي عَدَلًا مِنْهُ سَيْنٌ يَعْنِي سَيِّكُونَ و [قَاف] 1].  
 يَعْنِي وَاقِعٌ بَيْنَهُمَا بَهَاتَيْنِ الْمَدِينَتَيْنِ. Damit steht freilich nicht in Einklang, dass Ibn 'Abbās die Chiffre ohne das 'Ain gelesen haben soll 1). Auch in dem Koranexemplar des Ibn Mas'ūd soll dieser Buchstabe gefehlt haben.

9. Su. 50 قَاف.

Die Sure beginnt mit einem Schwur, daher wird auch das Q wieder als ein Schwurname Gottes erklärt (Ibn Abū Ṭalḥah).

Ueber den „Nachsatz“ des Schwures جواب القسم sind die Sprachgelehrten verschiedener Meinung. Einige Baṣrier suchen ihn in Vers 4 قَدْ عَلِمْنَا الْخَ، wogegen Tabarî geltend macht, dass ein solcher Nachsatz nicht mit قَدْ beginnen dürfe, sondern nur mit einer der 4 Partikeln مَا لَا إِنْ لَ. Deswegen giebt er auch den Kûfiern den Vorzug, welche in dem Q selbst den Gegenstand des Schwures erblicken. Dann ist also dieser Buchstabe eine mystische Anspielung auf ein bestimmtes Wort und kann z. B. قَضَى وَاللَّهِ bedeuten.

Nach einigen Erklärern handelt es sich hier aber um den Berg Qāf, welcher die Welt umgiebt, wonach قَاف = الله wäre. Dann aber müsste der Name eigentlich auch ausgeschrieben sein. Es lässt sich indess denken, dass hier der erste Buchstabe für das ganze Wort steht, wie in dem Verse 2) قُلْتُ لَهَا قَفَى الدَّوَابِّ zu erklären. (Qatādah und Ṭābit al-Tumālī von Ibn 'Abbās).  
 Dagegen fassen es andere der Aussprache nach als das Wort „Fisch“ الْفِشُّ und zwar als den Fisch, welcher nach der Legende

10. Su. 68 نَاف.

Auch diese Sure beginnt mit einem Schwur, und das N wird deshalb ebenfalls als ein Schwur Gottes erklärt. Die Verbindung mit der Rohrfeder hat andererseits Anlass gegeben, N für eine mystische Bezeichnung des Schreibzeugs الدَّوَابِّ zu erklären. (Qatādah und Ṭābit al-Tumālī von Ibn 'Abbās).

Dagegen fassen es andere der Aussprache nach als das Wort „Fisch“ الْفِشُّ und zwar als den Fisch, welcher nach der Legende

1) Vgl. Baid. z. St.

2) Auch von Baid. I, 12 verwendet.

die sieben Erden trägt. Abu Zabjān († 90) und Muḡāhid beschreiben diese Konstruktion nach Ibn 'Abbās ausführlich.

Andere endlich nehmen es als Buchstaben, und zwar einige als einen Buchstaben des Namens *al-rahmān*. Es wird die bekannte und ansprechende Erklärung des 'Ikrimah [und anderer Schüler] nach Ibn 'Abbās<sup>1)</sup> angeführt, nach welcher die Monogramme

آلر حم ن zusammen dieses Wort darstellen.

Sind die hier zusammengestellten Erklärungen auch meistens unbefriedigend, oft phantastisch, um nicht zu sagen absurd, so geben sie doch die Direktive — oder versetzen wenigstens in die Stimmung, in welcher man sich versucht fühlt, diese Buchstabenmysterien zu enthüllen. Ich glaube dann festhalten zu sollen, dass dieselben gewisse Schlagworte des Korans andeuten und lege die zuletzt angeführte Erklärung als die plausibelste von allen zu Grunde. Sind also آلر حم ن einzelne Bestandtheile des Namens

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ, so stellen آلم und آلم wahrscheinlich

vor. Dass die Buchstaben auch in theilweis umgekehrter Reihenfolge, ungefähr wie auf den Siegeln, zu lesen sind, ist eine Vermuthung Sprenger's, und sie erweist sich als fruchtbar. Wenden

wir sie weiter an, so scheint sich آمص als Abkürzung von صِرَاطُ الْمُسْتَقِيمِ zu ergeben, und auch ص wäre dann wohl

— Ein anderes koranisches Symbol ist das bekannte لَا يَمَسُّهُ

آلَا الْمُطَهَّرُونَ, welches, wie es in neuerer Zeit gewöhnlich auf die

Korane gesetzt wird, in mystischer Abbeviatur auch von Muhammed selbst angewendet werden konnte, um einzelne Suren zu

zieren: an dieses erinnern طه, und in umgekehrter Stellung

سمس bzw. سس, vielleicht auch يسس. Danach könnte wohl auch

ق den Koran bedeuten. — Was endlich Su. 42 das dem all-

gemeinen عسق zugesetzte حم betrifft, so weist es möglicher-

weise auf die Kraftstelle v. 16 derselben Sure لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ

hin — eine Vermuthung, welcher die von Tabarī angeführte legendarische Erklärung nicht widerspricht.

Auf diese oder ähnliche Weise, meine ich, finden die jeden-

1) Auch nach al-Ša'bi († 103/5) Catal. Codd. Mus. Brit. 68, LXXXII.

falls nicht tiefen Mysterien des Korans ihre Lösung. Der mathematische Beweis für deren Richtigkeit wird freilich niemals geführt werden.

## II. Die „Leute der Grube“ اصحاب الاخدود:

Die 85. Sure wird bekanntlich als das älteste arabische Zeugnis für das sog. Martyrium der Homeriten und als Ausgangspunkt der ganzen muhammedanischen Ueberlieferung von diesem Ereigniss betrachtet. In seiner kürzlichen in dieser Zeitschrift erschienenen Untersuchung über „die Christenverfolgung in Süd-arabien“ lässt es aber Herr Dr. Fell mit Recht dahingestellt, ob Muḥammed wirklich die Märtyrer von Naḡrān im Sinne gehabt habe (oben S. 8), nur fühlt er sich durch die einstimmige Versicherung der arabischen Commentatoren, dass dies der Fall sei, gebunden. Ich möchte aber den verehrten Herrn Verfasser bloss unter Hinweis auf den ihm so nahe stehenden Baiḏāwī fragen, ob denn diese „Einstimmigkeit“ wirklich vorhanden, oder ob sie nicht vielmehr auf die arabische Geschichtsschreibung zu beschränken ist? Für die letztere ist allerdings die Autorität des Ibn Ishāq, welcher wohl zuerst die 85. Sure mit der Geschichte des Du Nuwās in Verbindung brachte, massgebend gewesen, und es ist bemerkenswerth, dass Tabarī in den Annalen blindlings diesem Autor folgt<sup>1)</sup>, während er in dem Korancommentar nicht nur drei bis vier ganz verschiedene Interpretationen der Stelle angiebt, sondern sich auch hütet, der Deutung auf die Märtyrer von Naḡrān den Vorzug zu geben. Wir lassen den Commentar, soweit er die geschichtliche Frage berührt, hier folgen.

Tafsīr zu Su. 85, 4 (Vol. XXIV).

وقوله قتل اصحاب الاخدود يقول لعن اصحاب الاخدود وكان بعضهم يقول معنى قوله قتل اصحاب الاخدود خبى من الله عن النار انها قتلتهم وقد اختلف اهل العلم في اصحاب الاخدود من هم فقال بعضهم قوم كانوا اهل كتاب من بقايا المجوس ذكر من قال ذلك حدثنا ابن حميد قال حدثنا يعقوب القمي عن جعفر عن ابن ابيزى قال لما رجع المهاجرون من بعض غزواتهم بلغهم نعى عمر بن الخطاب رحمه فقال بعضهم لبعض اى الاحكام يجرى في المجوس وانهم ليسوا باهل كتاب وليسوا من مشركى العرب فقال على بن ابي طالب رضوان الله عليه قد كانوا اهل كتاب وقد

1) S. Nöldeke's Uebersetzung 177 ff. = I, 919 ff. des arab. Textes.

كانت الخمرة احلّت لهم فشربها ملك من ملوكهم حتى ثمل منها  
فتناول اخته فوقع عليها فلما ذهب منه السكر قال لها ويحك ما  
الماخرج مما ابتليت به فقالت اخطبت الناس فقل يايها الناس ان  
الله قد احل نكاح الاخوات فقام خطيبا فقال يايها الناس ان الله  
قد احل نكاح الاخوات فقال الناس نبأ الى الله من هذا القول ما  
اتانا به نبى ولا وجدناه في كتاب الله فرجع اليها نادما فقال لها  
ويحك ان الناس قد ابوا على ان يقرّوا بذلك فقالت ابسط عليهم  
السياط ففعل فبسط فيهم السياط فابوا ان يقرّوا له فرجع اليها  
نادما فقال انهم قد ابوا ان يقرّوا فقالت اخطبهم فان ابوا جرّد  
فيهم السيف ففعل فابى عليه الناس فقال لها قد ابى على الناس  
فقالت خذ لهم الاخدود ثم اعرض عليها (sic) اهل مملكتك فمن اقر  
والّا فاخذ في النار ففعل ثم عرض عليها اهل مملكته فمن لم يقر  
منهم قذف في النار فانزل الله فيهم قتل اصحاب الاخدود النار ذات  
الوقود الى ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد ان الذين فتنوا المؤمنين  
والمؤمنات حرفوهم ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب  
الحريق فلم يزالوا منذ ذلك يستحلّون نكاح الاخوات والبنات  
والامهات، حدثنا بشر قال حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن  
قتادة قوله قتل اصحاب الاخدود قال حدثنا ان على بن ابي طالب  
رضوان الله عليه كان يقول هم ناس بمذارع اليمين اقتتل مومنها  
وكفارها فظهر مومنها على كفارها ثم اقتتلوا الثانية فظهر مومنها  
على كفارها ثم اخذ بعضهم على بعض عهدا ومواثيق الا يغدر  
بعضهم ببعض فغدرهم الكفار فاخذوهم اخذا ثم ان رجلا من  
المؤمنين قال لهم هل لكم الى خير<sup>a)</sup> توقدون نارا ثم تعرضونا  
عليه (sic) فمن تابعكم على دينكم فذاك الذى تشتبهون ومن لا  
اقتحم النار فاسترحتم منه قال فاجابوا نارا وعرضوا عليها فاجعلوا

a) In der Hdschr. ohne Punkte.

يقتحمونها صناديدهم (sic) حتى بقيت منهم عجوز كأنها قلقت<sup>a)</sup>  
فقال لها طفل في حجرها يأمه أمضى ولا تنافق قص الله عليكم  
نباهم وحديثهم، حدثنا ابن عبد الأعلى قال حدثنا ابن ثور عن  
معمر عن قتادة في قوله قتل أصحاب الأخدود قال يعني القتالين  
الذين قتلوهم يوم قتلوا، حدثني محمد بن سعد قال حدثني أبي  
قال حدثني عمي قال حدثني أبي عن أبيه عن ابن عباس قتل  
أصحاب الأخدود النار ذات الوقود قال هم ناس من بني إسرائيل  
خذوا أخدوداً في الأرض ثم أوقدوا فيه نارا ثم أقاموا على ذلك  
الأخدود رجالا ونساء فعرضوا عليها وزعموا انه دانيال وأصحابه،  
حدثني محمد بن عمرو قال حدثنا أبو عاصم قال حدثنا عيسى  
وحدثني الحارث قال حدثنا الحسن قال حدثنا ورقاء جميعا عن  
ابن أبي نجيح عن مجاهد قوله قتل أصحاب الأخدود قال كان  
شقوق<sup>b)</sup> في الأرض بنجران كانوا يعدّون فيها الناس، حدثت عن  
الحسين قال سمعت أبا معاذ يقول حدثنا عبيد قال سمعت الضحاك  
يقول في قوله قتل أصحاب الأخدود يزعمون أن أصحاب الأخدود  
من بني إسرائيل أخذوا رجالا ونساء فخذوا لهم أخدودا ثم أوقدوا  
فيها النيران فأقاموا المؤمنين عليها فقالوا اتكفروا أو نقدفكم في  
النار\* وأصحابه، حدثني محمد بن معمر قال حدثني حرمي (sic)  
ابن عمارة قال حدثنا حماد بن سلمة قال حدثنا ثابت البناني عن  
عبد الرحمن بن أبي ليلى عن صهيب قال قال رسول الله صلعم كان  
فيمن كان قبلكم ملك وكان له ساحر فأتى الساحر الملك فقال  
قد كبرت سني ودنا أجل فادفع لي غلاما أعلمه السحر قال فدفع  
إليه غلاما يعلمه السحر قال<sup>c)</sup> فكان الغلام يختلف إلى الساحر وكان  
بين الساحر وبين الملك راهب قال فكان الغلام إذا مرّ بالراهب قعد

a) Hdsehr. قلقنت.

b) Hdsehr. ohne Punkte.

c) Hdsehr. فقال.

اليه فسمع من كلامه فاعجب بكلامه فكان الغلام اذا اتى الساحر  
ضربه وقال ما حبسك واذا اتى اهله قعد عند الراهب فسمع كلامه  
فاذا رجع الى اهله ضربه وقالوا ما حبسك فشكا ذلك الى الراهب  
فقال له الراهب اذا قال لك الساحر ما حبسك فقل حبسنى اهلى  
واذا قال اهلك ما حبسك فقل حبسنى الساحر فبينما هو كذلك  
اذ مر في طريق واذا دابة عظيمة في الطريق قد حبست الناس لا  
تدعهم يتجوزون فقال الغلام الان اعلم امر الساحر مرضى<sup>a)</sup> عند  
الله ام امر الراهب قال فاخذ حجرة قال فقال اللهم ان كان امر  
الراهب احب اليك من امر الساحر فاني ارمى به بحجرى هذا  
فتقتله (sic) ويهر الناس قال فرماها فتقتلها وجاز الناس فبلغ ذلك  
الراهب قال واتاه الغلام فقال الراهب للغلام انك خير منى وانى  
اتنليت<sup>b)</sup> فلا تدلنى على قال وكان الغلام يبصرى الاكمة والابرس  
وسائر الادواء وكان للملك جليس قال فعمرى قال فقيل له ان هاهنا  
غلاما يبصرى الاكمة والابرس وسائر الادواء فلو اتيتته قال فاتخذ له  
هدايا قال ثم اتاه فقال يا غلام ان ابرأتنى<sup>c)</sup> فبذه الهدايا كلها لك  
فقال ما انا بشافيك<sup>d)</sup> ولكن الله يشفى فان امنت دعوت الله ان  
يشفيك قال فان الاعمى فدعا الله فشفاه ففقد الاعمى الى الملك  
كما كان يقعد فقال له الملك اليس كنت اعمى قال نعم قال فمن  
شفاك قال ربى قال ولك رب غيرى قال نعم ربى وربك الله قال  
فاخذه بالعذاب فقال لتدلنى على من علمك هذا قال فدل على  
الغلام فدعا الغلام فقال ارجع عن دينك قال فابى الغلام قال فاخذه  
بالعذاب قال فدل على الراهب فاخذ الراهب فقال له ارجع عن  
دينك فابى قال فوضع المنشار على عامته فشقه حتى بلغ الارض  
قال واخذ الاعمى فقال لترجعن او لاقتلنك قال فابى الاعمى قال

a) Hdschr. رضى.

b) Hdschr. ohne Punkte.

c) Hdschr. ابرأتنى.

d) Hdschr. يشفيك.



فوضع المنشار على هامته فشقه حتى بلغ الأرض ثم قال للغلام  
لترجعن أو لاقتلنك قال فابى قال فقال اذهبوا به حتى تبلغوا به  
نروة الجبل قال فان رجع عن دينه والا فدهدوه فلما بلغوا به  
نروة الجبل \* فوقعوا فماتوا كلهم وجاء الغلام يتملس حتى دخل  
على الملك فقال ايبن اصحابك قال كفانيهم الله قال فاذهبوا به  
فاحملوه في قرقر فتوسطوا به البحر فان رجع عن دينه والا فغرقوه  
قال فذهبوا به فلما توسطوا به البحر قال الغلام اللهم اكفنيهم  
فانكفات بهم السفينة وجاء الغلام يتملس حتى دخل على الملك  
فقال الملك ايبن اصحابك قال قد دعوت الله فكفانيهم قال لاقتلنك  
قال ما انت بقاتلى حتى تصنع ما امرك قال فقال الغلام للملك  
اجمع الناس في صعيد واحد ثم اصلبني ثم خذ سهما من كنانتي  
فارمنى وقل باسم رب الغلام فانك ستقتلنى قال فجمع الناس في  
صعيد واحد قال وصلبه واخذ سهما من كنانته فوضعه في كبـد  
القوس ثم رمى فقال باسم رب الغلام فوقع السهم في صدغ الغلام  
فوضع يده هكذا على صدغه ومات الغلام فقال الناس امنا يرب الغلام  
امنا يرب الغلام فقالوا للملك ما صنعت الذى كنت تحذر قد  
وقع قد امن الناس فامر بافواه السكك فاخذت وخذ الاخدود وضرم  
فيه النيران واخذهم وقال ان رجعوا والا فالقوهم في النار قال فكانوا  
يلقونهم في النار قال فجاءت امرأة معها صبي لها قال فلما ذهبت  
تقتحم وجدت حر النار فنكصت قال فقال لها صبيها يامه امضى  
فانك على الحق فاقتحمت في النار وقال اخرون بل الذين  
احرقتهم النار هم الكفار الذين فتنوا المؤمنين ذكر من قال ذلك  
حدثت عن عمار عن عبد الله بن ابي جعفر عن ابيه عن الربيع  
بن انس قال كان اصحاب الاخدود قوما مومنين اعتزلوا الناس في  
الفترة وان جبارا من عبدة الاوثان ارسل اليهم فعرض عليهم الدخول  
في دينه فابوا فخذ اخدودا واوقد فيه نارا ثم خيرهم بين الدخول

في دينه وبين القائهم في النار فاختاروا القاءهم في النار على الرجوع  
عن دينهم فالقوا في النار فنجى الله المؤمنين الذين القوا في النار  
من الحريق بان قبض ارواحهم قبل ان تمسهم النار وخرجت  
النار الى من على شفير الاخدود من الكفار فاحرقتهم فذلك قول  
الله فلهم عذاب جهنم في الآخرة ولهم عذاب الحريق في الدنيا،

„(V. 4): *Getödtet die Leute der Grube* bedeutet: verflucht waren sie <sup>1)</sup>. Einige Erklärer fassen diese Worte allerdings als Erzählung der Thatsache, dass das Feuer sie [d. h. die Märtyrer] getödtet habe. —

Ueber *die Leute der Grube* sind die Gelehrten verschiedener Meinung:

1. Einige behaupten, sie seien Schriftbesitzer und zwar Ueberreste der Magier gewesen, auf Grund der folgenden Tradition (Tabari von Ibn Humaid von Ja'qûb al-Qummi von Ga'far von Ibn Abza): Als die „Auswanderer“ von einem ihrer Feldzüge zurückkehrten, erhielten sie die Nachricht von Omar's Tode <sup>2)</sup>. Da fragten sie sich gegenseitig: welche gesetzlichen Bestimmungen gelten für die Magier? denn sie sind weder Schriftbesitzer noch gehören sie zu den heidnischen Arabern. Da sagte 'Alî: sie waren wohl Schriftbesitzer, und zwar war ihnen das Weintrinken erlaubt. Nun trank einmal einer ihrer Könige, bis er berauscht war, da nahm er seine Schwester und wohnte ihr bei. Als aber sein Rausch vorüber war, sagte er zu ihr: Wehe, was giebt es für einen Ausweg aus diesem Unglück? Da sagte sie: Halte eine Rede an das Volk und sprich: Gott hat die Ehe mit den Schwestern erlaubt. Dies that er, aber das Volk rief: wir wollen nichts von dieser Rede wissen, kein Prophet hat uns das verkündigt, und es steht nichts davon im Buche Gottes. Da kam er betrübt zu ihr zurück und sagte: das Volk will sich nicht dazu bekennen. Da rieth sie ihm, das Volk peitschen zu lassen; er folgte ihr, aber auch das bestimmte die Leute nicht. Darauf rieth sie ihm, nochmals eine Rede zu halten und, wenn die Leute nicht folgten, mit dem Schwerte einhauen zu lassen. Dies geschah, aber umsonst. Da sagte sie ihm endlich: Lass ihnen eine (Feuer-)Grube graben und führe deine Unterthanen an dieselbe heran, und wer sich nicht zu deiner Rede bekennt, den wirf ins Feuer. Dies that er und darauf bezieht sich die Stelle: *Verflucht die Leute der Grube, des Brennstoff verzehrenden Feuers*, bis zu den Worten: *dass sie glaubten an Gott den Mächtigen, den Preiswürdigen. Diejenigen, welche die*

1) Dies ist die Erklärung, welcher Tabari selbst den Vorzug giebt.

2) Nämlich seine Ermordung durch einen Perser.

*gläubigen Männer und Frauen geprüft*, d. h. sie abspenstig zu machen gesucht und dann keine Busse gethan haben, für sie ist die Strafe der Hölle und die Strafe des Feuers. — Seitdem haben sie [die Magier] die Ehe mit ihren Schwestern, Töchtern und Müttern immer für erlaubt gehalten.

2 a. Qatadah (Tradition des Bišr von Jazid von Sa'id) sagt zu der Stelle *Verflucht die Leute der Grube*: Mir wurde erzählt, dass 'Alī zu sagen pflegte: Das sind Leute in den Oasen<sup>1)</sup> von Jaman, deren gläubige Partei sich mit der ungläubigen bekämpfte. In zwei Kämpfen waren die Gläubigen siegreich, darauf banden sie sich gegenseitig durch Verträge, dass sie einander nicht verrätherisch überfallen wollten. Aber die Ungläubigen überfielen jene hernach und quälten sie. Da sagte einer von den Gläubigen: Soll ich euch etwas Gutes (?) rathen? Zündet ein Feuer an und führt uns an dasselbe heran: wenn sich dann welche zu eurer Religion bekehren, so entspricht dies eurem Wunsche; wer dies aber nicht thut, der muss ins Feuer springen und ihr seid ihn dann los. Da zündeten sie ein Feuer an und (die Gläubigen) wurden hinzugeführt, und ihre Häuptlinge begannen (?) ins Feuer zu springen, bis schliesslich eine Matrone übrig war, welche zu schwanken schien; da sagte ihr das Kind, welches sie im Arme hielt: vorwärts, Mutter, sei nicht zweideutig! — Gott hat euch ihre Geschichte im Koran erzählt.

b. Nach einer andern Tradition (Ibn 'Abd al-a'la von Ibn Taur von Ma'mar) bemerkte Qatadah noch zu der Stelle: *Verflucht die Leute der Grube*: D. h. diejenigen, welche die Gläubigen damals getödtet haben<sup>2)</sup>.

3. Tab. von Muḥammed b. Sa'd von seinem Vater u. s. w.<sup>3)</sup>: Ibn 'Abbās erklärt die Stelle *Verflucht die Leute der Grube* u. s. w.: Das sind Leute von den Kindern Israels, welche eine Grube in der Erde gruben, darin ein Feuer anzündeten und dann eine Anzahl von Männern und Weibern an diese Grube stellten: und sie wurden dem Feuer preisgegeben. Man glaubt, dass dies Daniel und seine Genossen gewesen sind.

4. Tab. von 

4. Tab. von	Muḥammed b. 'Amr von Abu 'Āṣim	} von Ibn Abu Nağīḥ:
	von 'Īsa	
	al-Hārīt von al-Hasan von Warqā	

Muğāhid zur Stelle *Verflucht die Leute der Grube*: es waren Spalten in der Erde zu Nağrān, in welchen sie die Menschen zu martern pflegten.

1) Eigentlich: den an der Grenze des Kultur- und Wüsten-Landes gelegenen Städten.

2) Im Widerspruch damit wird dann zum nächsten Vers: *als sie an ihm sassen* eine Tradition des Qatadah (nach Bišr u. s. w. wie unter 2 a) angeführt, wonach mit diesen Worten die Gläubigen gemeint seien.

3) Dies ist die von Tabari so oft benutzte Familientradition der Nachkommen des 'Abd al-raḥmān b. 'Auf. Die gelehrte Autorität unter ihnen ist Ibrāhīm b. Sa'd al-Zuhri († 183).

5. Tab. von al-Husain von Abu Mu'âd von 'Uбайд: al-Dahhâk bemerkt zu derselben Stelle: Man glaubt, dass *die Leute der Grube* Israeliten waren, welche Männer und Frauen quälten, ihnen eine Grube gruben, dann in ihr Feuer anzündeten und die Gläubigen daran stellten und zu ihnen sagten: wollt ihr verleugnen? sonst werfen wir euch ins Feuer<sup>1)</sup>.

6. Tab. von Muḥammad b. Ma'mar von Muḥammad(?) b. 'Umārah von Hammād b. Salamah von Tābit al-Bunānī von 'Abd al-raḥmān b. Abu Laila von Ṣuḥaib, welcher erzählt: der Gottgesandte sagte: Es gab unter den Menschen, welche vor euch lebten, einen König, der hatte einen Zauberer, und der Zauberer kam zum König und sagte: ich bin sehr alt und mein Ende ist nahe, gieb mir einen Knaben, welchen ich die Zauberei lehre. Da gab er ihm einen Knaben, damit er ihn die Zauberei lehrte. Der Knabe pflegte nun bei dem Zauberer ab- und zuzugehen; zwischen dem Zauberer und dem König wohnte aber ein Mönch, und wenn der Knabe bei diesem vorüberkam, setzte er sich zu ihm und hörte ihm zu, und seine Rede gefiel ihm. Wenn aber der Knabe zu dem Zauberer kam, schlug der ihn und sagte: Was hat dich aufgehalten? Und wenn er nach Hause ging, blieb er wieder bei dem Mönche sitzen und hörte ihm zu, und wenn er dann nach Hause kam, schlug man ihn und sagte: Was hat dich aufgehalten? Da klagte er dem Mönche seine Noth, da sagte der zu ihm: Wenn dich der Zauberer fragt, was dich aufgehalten hat, so sprich: die Leute zu Hause haben mich aufgehalten, und wenn deine Leute dich ebenso fragen, so sprich: der Zauberer hat mich aufgehalten. Während er es nun so machte, da kam er einmal an einem Wege vorbei, und siehe, da war ein grosses Thier auf dem Wege, das hielt die Leute auf und liess sie nicht vorüber. Da dachte der Knabe: jetzt werde ich erfahren, ob das Wesen des Zauberers oder das des Mönches Gott wohlgefälliger ist. Er nahm einen Stein und sprach: Gott, wenn dir das Wesen des Mönches lieber ist als das des Zauberers, so werde ich diesen Stein werfen und du wirst ihn [so!] tödten, und die Menschen können vorüber. Darauf warf er (das Thier) und tödtete es, und die Leute gingen vorbei.

Der Mönch erfuhr dies, und als der Knabe zu ihm kam, sagte er zu dem Knaben: Du bist besser als ich und ich bleibe (hinter dir) zurück; gieb mich also nicht an. — Der Knabe aber pflegte Blinde, Aussätzige und die übrigen Krankheiten zu heilen. Nun hatte der König einen Höfling, der erblindete. Da sagte man zu ihm: Hier lebt ein Knabe, welcher Blinde, Aussätzige u. s. w. heilt, willst du nicht zu ihm gehen? Da wählte er für ihn Geschenke aus, ging zu ihm und sagte: O Knabe, wenn du mich heilst, so sollen alle diese Geschenke dir gehören. Der antwortete: Nicht

1) Hier ist eine Lücke im Text. Das letzte Wort „und seine Genossen“ lässt darauf schliessen, dass die Auslegung 3. wiederholt wird.

ich heile dich, sondern Gott heilt: wenn du nun glaubst, so will ich Gott anrufen, dass er dich heile. Da glaubte der Blinde, und jener rief Gott an und er heilte ihn. Darauf setzte sich der Blinde wieder zum König wie vordem. Da fragte ihn der König: Warst du nicht blind? Er antwortete: Ja. Der König: Wer hat dich also geheilt? Der Höfling: Das hat mein Herr gethan. Kön.: Hast du einen andern Herrn als mich? Höfl.: Ja, mein und dein Herr ist Gott. Da liess er ihn foltern und sagte zu ihm: Du sollst mir den angeben, der dich das gelehrt hat. Da gab er den Knaben an. Da liess der König diesen rufen und sprach: Entsage deiner Religion. Der Knabe aber weigerte sich; da liess er ihn foltern, und da gab er den Mönch an. Da liess (der König) den Mönch foltern und forderte ihn auf, seiner Religion zu entsagen, und als er sich weigerte, liess er ihm eine Säge aufs Haupt setzen und ihn bis auf den Boden spalten. Darauf liess er den Blinden foltern und drohte ihm mit dem Tode, wenn er nicht entsage. Der Blinde aber blieb standhaft, da liess er ihn gleichfalls zersägen. Darauf drohte er dem Knaben ebenso, und als der standhaft blieb, befahl er (seinen Leuten): führt ihn hinaus bis auf die Spitze des Berges, und wenn er dann nicht seiner Religion entsagt, so rollt ihn hinunter. Als sie nun auf die Spitze des Berges kamen . . .<sup>1)</sup> und sie fielen herab und starben alle. Der Knabe aber kam davon und erschien vor dem König. Der fragte ihn: Wo sind deine Begleiter? Er antwortete: Gott hat mich vor ihnen geschützt. Da befahl der König: Führt ihn hinweg und setzt ihn auf ein Schiff und fahrt ihn mitten ins Meer [oder: in den Strom], und wenn er dann nicht entsagt, so ertränkt ihn. Da führten sie ihn hinweg; als sie aber auf die hohe See gekommen waren, rief der Knabe: Gott, schütze mich vor ihnen! Da kenterte das Schiff und sie ertranken, der Knabe aber entkam und erschien vor dem König. Der fragte: Wo sind deine Begleiter? Er antwortete: Ich rief zu Gott, und er schützte mich vor ihnen. Der König sprach: Wahrhaftig, ich werde dich tödten. Da antwortete er: Du wirst mich nicht tödten, so lange du nicht thust, was ich dir rathe. Dann sagte er zu ihm: Versammele das ganze Volk auf einem Felde, dann lass mich ans Kreuz heften, nimm einen Pfeil aus meinem Köcher und schiesse nach mir und sprich dazu: im Namen des Herrn des Knaben; dann wirst du mich tödten. Da versammelte er das ganze Volk auf einem Felde, liess jenen ans Kreuz heften, nahm einen Pfeil aus seinem Köcher und legte ihn auf den Griff des Bogens, dann schoss er und sprach: im Namen des Herrn des Knaben. Da traf der Pfeil auf die Schläfe des Knaben, der legte seine Hand so [mit einer Geberde] auf seine Schläfe und starb. Da rief das Volk wiederholt: Wir glauben an den Herrn des Knaben. Da sagte man zum König: Was hast du gethan? gerade

1) Hier fehlt etwas wie: „da gab der Berg nach.“

das, was du verhüten wolltest, ist eingetreten, jetzt glaubt das Volk. Da befahl er die Ausgänge der Strassen zu besetzen, liess eine Grube graben und Feuer darin anzünden, und liess sie foltern und sprach: Wenn sie ihrem Glauben nicht wieder entsagen, so werft sie ins Feuer. Während sie nun ins Feuer warfen, kam auch eine Frau mit ihrem Kinde. Als sie sich aber anschickte hineinzuspringen, empfand sie die Hitze des Feuers und wich zurück, da sprach zu ihr das Kind: Vorwärts, Mutter! dein Glaube ist ja der rechte. Da sprang sie ins Feuer.

Andere aber sagen, dass diejenigen, welche das Feuer wirklich verbrannte, die Ungläubigen waren, von welchen die Gläubigen gemartert wurden.

So al-Rabī' b. Anas (nach 'Ammār von 'Abdallah b. Abu Ġa'far von seinem Vater): *Die Leute der Grube* waren Gläubige, welche in der Zeit zwischen Jesus und Muḥammed sich von den übrigen Menschen absonderten. Ein götzendienerischer Tyrann schickte zu ihnen und forderte sie auf, seiner Religion beizutreten. Als sie sich weigerten, liess er ihnen eine Grube graben und Feuer darin anzünden. Dann liess er ihnen die Wahl, ob sie seiner Religion beitreten oder ins Feuer geworfen sein wollten. Da zogen sie den Feuertod dem Abfall von ihrer Religion vor und wurden ins Feuer geworfen. Gott aber rettete die Gläubigen, welche ins Feuer geworfen wurden, vor dem Brande, indem er ihre Seelen zu sich nahm, noch ehe das Feuer sie berührt hatte, und das Feuer drang heraus zu den Ungläubigen, die am Rande der Grube sassen, und verzehrte sie. Dies meinen die Worte (v. 10): *und für sie (ist) die Strafe der Hölle im künftigen Leben und für sie (war) die Strafe des Feuers in diesem Leben.*"

Wir können aus diesem Widerstreit der Interpreten ohne Mühe drei verschiedene Versuche, die Koranstelle „historisch“ zu erklären, herauserkennen: es schwebt ihnen entweder das Martyrium der Homeriten oder das des heil. Georg oder endlich die Geschichte der Männer im feurigen Ofen vor. Das Uebrige sind Wucherbildungen.

I. Das Martyrium der Homeriten erzählt Qatādah (2.) in der Version, welche die Historiker des 3. Jahrhunderts angenommen haben, und deren rührendster Zug, die Scene zwischen Mutter und Kind (welche sich vorthellhaft von der griechisch-syrischen Darstellung unterscheidet)<sup>1)</sup>, wie wir jetzt wissen, auch in die äthiopische Redaction der Legende übergegangen ist (Fell oben S. 63 f.). Qatādah (60—117/8) war zwar ein grosser Theolog, aber er hatte mit dem Kreise der alten Jünger Muḥammeds keine Fühlung. Baṣrah war seine Heimath und al-Ḥasan sein Lehrer. Ich vermute, dass seine Erzählung nicht von 'Alī, sondern aus christ-

1) Bekanntlich hat sie noch Ġelāleddin Rūmī im Mesnewi als Motiv benutzt.



licher Quelle stammt. Erwägt man, dass zu der Zeit, wo man solche Nachrichten sammelte, in Naḡrān keine Spur mehr von seiner alten christlichen Bevölkerung zu finden war, dass diese bereits unter 'Omar nach Babylonien auswandern musste und sich in al-Naḡrānījah bei Kūfah eine neue Heimath gründete, dass ferner die arabische Nationalsage, welche von den Banu al-Hārīt b. Ka'b und ihrer leitenden Familie 'Abd al-madān, von 'Abd al-masīḥ u. A. zu erzählen weiss<sup>1)</sup>, über die Kämpfe der Christen mit Du-Nuwās schweigt, so wird der Schluss nicht zu kühn erscheinen, dass das Martyrium von Naḡrān den Muslims überhaupt erst im 'Irāq bekannt wurde, und zwar eben durch jene ausgewanderten Naḡrānier bei Kūfah. Auf dieselbe Quelle muss auch Ibn Ishāq's zweiter Bericht (S. 32 ff.) zurückgeführt werden. Dann aber ist es sehr unwahrscheinlich, dass der Qoran das Martyrium erwähnt, abgesehen von den Gründen, die sich aus dem Wortlaute der Stelle dagegen geltend machen lassen. Gegen unsere Auffassung spricht die bündige Erklärung des Mekkaners Muḡāhid (4.) nur scheinbar; sie kann gerade als eine Ergänzung der 'irāqischen Tradition, welche den Ort der Handlung so unbestimmt angiebt, aufgefasst werden<sup>2)</sup>.

II. Der vorher erwähnte zweite Bericht des Ibn Ishāq enthält neben anderen Absonderlichkeiten unleugbar auch einige, wenn auch stark verwischte Züge des Martyriums des heil. Georg. Ich glaube, dass dieses den eigentlichen Inhalt der Tradition des Ṣuḥaib (6.) bildete. Diese Tradition ist schon von Sprenger (Mohd. I 465 ff.) nach Muslim und Baḡawī (welcher natürlich den Ṭabarī ausschreibt) mitgetheilt worden. Sie ist die einzige von allen hier angeführten Erklärungen, welche sich 'auf den Propheten beruft, und dieser Umstand giebt den Schlüssel zu ihrem Verständniss. Die Erzählung, welche von der Herzenseinfalt ihres Urhebers Zeugniss ablegt, giebt, wenn auch auf ganz anderem Hintergrunde, wesentliche Züge der Legende des heil. Georg wieder, welche Ṭabarī in den Annalen I 795 ff. nach einem ebenfalls von Ibn Ishāq bearbeiteten syrischen Martyrologium mittheilt. Ṣuḥaib († 38) war ein Grieche aus der Gegend von Mosul, dem Schauplatz der St. Georgs-Legende, er gehörte in Mekka zu den ältesten Gläubigen, und es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass zwar nicht

1) Vgl. Agāni X 145 ff. — Mit Ruhaimah رهيمة, der Tochter des 'Abd al-masīḥ, welche den Jazid b. 'Abd al-madān heirathete und ihm den 'Abdallah gebar, muss man wohl die **صومع** des syrischen Martyrologiums zusammenstellen. Ich gestehe, dass mir der Name des Protomartyrs **صومع** **سبا** **ح** welcher nur aus der Verwechslung mit dem Stammmamen zu erklären ist (Fell S. 31. 55), ein Stein des Anstosses bleibt.

2) Bei Bukhārī, welcher im **كتاب تفسير القرآن** zur Stelle (III 373 ed. Krehl) gleichfalls den Muḡāhid citirt, fehlt übrigens der Zusatz: „in Naḡrān“.

der Prophet ihm, aber er dem Propheten die fromme Geschichte erzählte. Die hohe Autorität, welche diese dadurch besass, bestimmte also einen späteren Koranerklärer, vermuthlich Ibn Abu Laila selbst<sup>1)</sup>, ihr den Schlusstheil anzuhängen, welcher die Hauptzüge des Martyriums von Nağrān enthält, und so für das letztere ein autoritatives Zeugniß zu schaffen. Vielleicht gab er auch erst der Legende jene eigenthümliche Gesamtwendung, welche sie dem Martyrium von Nağrān annäherte. Ibn Ishāq verschmolz dann die beiden Legenden bis zur Unkenntlichkeit und bereicherte sie mit den in ihrem Ursprung vorläufig noch dunkelen Zuthaten. — Der Rückschluss, dass Su. 85 sich auf den Tod des heil. Georg beziehen könnte, ist keinesfalls berechtigt.

III. Die wahrscheinlichste Auslegung ist die von Ibn 'Abbās und seiner Schule (3. 5.) vertretene, wonach sich die Stelle auf die Genossen Daniels, d. h. die drei Männer im Ofen bezieht. Schon Geiger hat diese Ansicht ausgesprochen, und in der That erinnern die Worte *ذات الوقود* lebhaft an das typische *נורא* (אֶתֶּן) Dan. 3; das dunkle *أخدود*, dessen arabische Etymologie nur künstlich ist, würde danach „Ofen“ bedeuten. Vielleicht ist auch *قُتِلَ* noch ein Wiederhall von *קָטַל דָּמֶיךָ* v. 22. — Zu voller

Sicherheit wird man bei der fragmentarischen und überarbeiteten Gestalt der Sure wohl nie gelangen. Gewiss ist nur, dass für sie keine persönliche Auslegung des Propheten vorhanden war. Ibn 'Abbās oder seine Schüler fragten die Juden und erhielten, da diese hier zufällig die Quelle Muhammeds gewesen waren, eine in der Hauptsache zutreffende Auskunft. Im Einzelnen ist diese freilich ungenau, und es ist möglich, dass missverständlich auch noch Dan. 6. (die Löwengrube und die Bestrafung der Anstifter mit Weib und Kind) zu ihr beigetragen hat.

Alle drei Legenden sind nun zu einer neuen, einfachen Erzählung zusammengeschweisst in der merkwürdigen Tradition von al-Rabī' b. Anas. Dass diese Tradition nicht zu der des Şuhaib gehört, wie Sprenger, vermuthlich verleitet durch Bağawī, annahm, ist wohl aus Ṭabarī klar. Al-Rabī' war aus Başrah, floh aber vor al-Ḥağğāğ nach Khorāsān, wo er erst unter al-Manşūr starb. Er giebt keine Autorität für seine Erzählung an, sie war also wohl seine eigene Erfindung zu dem Zwecke, die Tautologie in Su. 85, 10 zu beseitigen und zu bezeugen, dass die Verfolger auch schon in dieser Welt gestraft wurden. Von einem solchen Ausgange weiss unter den bis jetzt genannten nur die ursprüngliche St. Georgs-Legende (in den Annalen) und Dan. 6 etwas. Eine auffällige Analogie dazu bietet aber noch Ibn Ishāq 17 in der Erzählung von

1) Er war ein Anşāri aus Kūfah, verehrte 'Alī und fiel 83 gogen al-Ḥağğāğ

der Feuerprobe, welche die zwei für die Einführung des Judenthums in Jaman thätigen Rabbinen bestehen, und die ebenfalls zum Verderben der (heidnischen) Anstifter ausschlägt. Die Geschichte erweist sich in ihrer Fassung (vgl. besonders Z. 10 حتى قعدوا لها) als ein vierter, aber nicht zur Anerkennung gekommener Versuch, die 85. Sure zu erklären, und sie steht nur wenige Seiten vor der Legende von Naḡrān. Ibn Ishāq ist nicht frei von dem Verdachte, ein Schalk zu sein.

Es erübrigt noch die von Ṭabarī an erster Stelle angeführte (auch von Baiḍāwī u. a. kurz erwähnte) Erklärung. Sie ist eine Sī'ah-Tradition, und damit ist eigentlich genug über sie gesagt. Ihr Gewährsmann ('Abd al-rahmān) Ibn Abza war der erste Steuereinnnehmer 'Alī's in Khorāsān (Belad. 409) und hatte früher unter 'Omar gedient. Die Person ist geschickt gewählt, aber die Einführung der Geschichte ist erzwungen, und der Isnād ist lückenhaft. Die Tendenz dieser Tradition liegt auf der Hand: sie ist auf persischem Boden entstanden und soll beweisen, dass auch die „Magier“ Schriftbesitzer waren und dass es unter ihnen richtige Gläubige gab; daneben soll sie die Geschwisterei entschuldigen. Als Substrat scheint ihr die naḡrānische Legende gedient zu haben. Nur der Umstand, dass Ṭabarī überhaupt den Sī'ah zuneigte, konnte einem so unwürdigen Machwerk hier einen Platz verschaffen.

### III. Das Volk 'Ād.

Der Korancommentar Ṭabarī's hat für den Text der Annalen nicht selten den Werth einer selbständigen Handschrift, indem er zur Erläuterung einer geschichtlichen Thatsache sich derselben Traditionen bedient, wie jene. Auch giebt uns die Vergleichung solcher Parallelstellen gelegentlich einen tieferen Einblick in die Werkstätte des Verfassers. Selbstverständlich kommt hier in erster Linie das Leben Muḥammeds in Betracht; aber auch Episoden der älteren „Geschichte“ werden im Commentar gelegentlich mit einer ausführlicheren quellenmässigen Darstellung bedacht, so z. B. der Untergang des räthselhaften Volkes 'Ād. Jeder, der über dieses von der muslimischen Legende zwar arg verdunkelte, aber doch zweifellos einst wirklich gewesene Volk von Ṭabarī ernsthaftere Belehrung erwartet hat, wird sich durch den ihm gewidmeten Abschnitt der Annalen (I 231—244) enttäuscht gefühlt haben: dem Verfasser scheint seine Orthodoxie nicht gestattet zu haben, nur einen Schritt über die durch den Koran gezogenen Grenzen hinauszugehen. Wir finden im Korancommentar bei der ersten Erwähnung von 'Ād (Su. 7, 63) den grösseren Theil dieses Abschnittes wieder, nur in veränderter Anordnung und vermehrt um positive Angaben über die Wohnsitze der 'Ād, Angaben, welche man in den Annalen geradezu vermisst. Sie gehören demselben

Berichte des Ibn Ishāq an, welcher dort benutzt, aber nur unvollständig wiedergegeben ist. Ich setze den Anfang des Commentars bis zu dem Punkte, wo er sich an die Annalen anschliesst, hierher.

Tafsir zu Su. 7, 63—67, nach der Einzelerklärung. (Vol. X.)

قال أبو جعفر وعاد هؤلاء القوم الذين وصف الله صفتهم وبعث اليهم هودا يدعوهم الى توحيد الله واتباع ما اتاهم به من عنده هم فيما حدثنا به ابن حميد قال حدثنا سلمة عن ابن اسحق ولد عاد بن ارم بن عوض بن سام بن نوح وكانت مساكنهم الشحر من ارض اليمن وما والى بلاد حضرموت الى عمان كما حدثني محمد بن الحسين قال حدثنا احمد بن المفضل قال حدثنا اسباط عن السدي ان عادا قوم كانوا باليمن بالاحقاف، حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال حدثني ابن اسحق عن محمد بن عبد الله بن ابي سعيد الخزاعي عن ابي الطفيل عامر بن واثلة قال سمعت علي بن ابي طالب عم يقول لرجل من حضرموت هل رايت كتيبيا احمر يخالطه مدرة حمراء ذا اراك وسدر كثير ناحية كذا وكذا من ارض حضرموت فقال هل رايتاه قال نعم يا امير المؤمنين والله انك لتنعته نعت رجل قد رآه قال لا ولكني قد حدثت عنه فقال الحضرمي وما شأنه يا امير المؤمنين قال فيه قبر هود صلوات الله عليه، حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة عن ابن اسحق قال كانت منازل عاد وجماعتهم حين بعث الله فيهم هودا الاحقاف قال والاحقاف الرمل فيما بين عمان الى حضرموت فاليمن كله وكانوا مع ذلك قد نشوا في الارض كلها وقهروا اهلها بفضل قوتهم التي اتاهم الله وكانوا اصحاب اوثان يعبدونها من دون الله صنم يقال له صدا وصنم يقال له صمود وصنم يقال له الهنا<sup>a)</sup> فبعث الله اليهم هودا وهو من اوسطهم نسبا وافضلهم موضعا فامرهم ان يوحدوا الله ولا يجعلوا معه الها غيره وان يكفوا عن

a) So haben auch mehrere Codd. zu Annal. I, 231, 15.

ظلم الناس لم يامرهم فيما يذكر والله اعلم بغير ذلك فابوا عليه  
وكذبوه وقالوا من اشد منا قوة واتبعه منهم ناس وهم يسير  
مكتنمون بايمانهم وكان ممن امن به وصدقته رجل من عاد يقال له  
مرثد بن سعد بن عفير وكان يكتنم ايمانه كلما عتوا على الله  
تبارك وتعالى وكذبوا نبيهم واكثروا في الارض الفساد وكبروا وبنوا  
بكل ريع اية عبثا بغير نفع كلمهم هود فقال اتبنون بكل ريع  
... واطيعون قالوا يا هود ما جئتنا ببينة ... بعض الهتنا بسوء  
اي ما هذا الذى جئتنا به الا جنون اصابك به بعض الهتنا هذه  
التى تعيب قال انى اشهد الله ... ثم لا تنظرون الى قوله صراط  
مستقيم فلما فعلوا ذلك<sup>a)</sup> امسك الله عنهم المطر من السماء ثلاث  
سنين فيما يزعمون حتى جهدهم ذلك وكان الناس في ذلك الزمان  
اذا نزل بهم بلاء او جهد طلبوا<sup>b)</sup> الى الله الفرج منه كانت طلبتهم  
الى الله عند بيته الحرام بمكة مسلمهم ومشرکهم فيجتمع بمكة  
ناس كثير شتى مختلفة اديانهم وكلهم معظم لمكة يعرف حرمتها  
ومكانها من الله، قال ابن اسحق وكان البيت في زمان معروف  
مكانه والحرم قائم فيما يذكرون واهل مكة يومئذ العماليق وانما  
سموا العماليق ان اتاهم عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح وكان  
سيد العماليق اذ ذاك بمكة فيما يزعمون رجلا يقال له معاوية بن  
بكر وكان ابوه حيا في ذلك الزمان ولكنه كان قد كبر وكان ابنه  
يراس قومه وكان السود والشرف من العماليق فيما يزعمون في اهل  
ذلك البيت وكانت معه ام معاوية بن بكر كلهمة ابنة الجيرى رجل  
من عاد فلما قحط المطر من عاد وجهدوا قالوا جهزوا منكم وفدا  
الى مكة فيستسقوا لكم فانكم قد هلكتم فبعثوا قَيْل بن عتر الخ،

S. das Weitere in der Ausgabe 235, 3 — 239, 17, wozu der  
Comm. folgende Lesarten bietet:

a) Vgl. zum Folgenden Baiḍ. zu Su. 7, 70.

b) Hdschr. يطلبوا.

S. 235, Z. 3 عتيل بن صُد (wie T). — (Das Stück von Z. 10 bis الأولى Z. 15 fehlt.) وكانت

S. 236, Z. 3 يتعذون — Z. 7 له mit C — Z. 12 يصبحنا wie die Codd., nämlich يَصْبَحُنَا — Z. 14 يرجو.

S. 237, Z. 10 اتبع — Z. 15 قالوا.

S. 238, Z. 2 فلما انتهى قام يدعو الله بمكة — Z. 6 nach قام فقال — Z. 7 حين دعا und Z. 7 fügt der Comm. hinzu وفد عاد — Z. 10 تخرج — Z. 15 هزيمة ابنه — Z. 19 الد لهم — Z. 19 تخرج.

S. 239, Z. 5 مهد und تيقنت (ohne Punkte) — Z. 10 منها fehlt — Z. 14 مى.

Hierauf folgt das in den Annalen unmittelbar Vorhergehende von S. 232, Z. 7 ab.

S. 232, Z. 14 فاستاذنت — Z. 20 حمفا o. P. und وحملتكم.

S. 233, Z. 1 zweimal وافد für وفد — Z. 5 nach كلما جاءت — Z. 11 فنودى منها — Z. 6 سحابة eingeschoben — Z. 6 فسادت — Z. 11 und 12 اذهبى الى بنى فلان — Z. 17 الحباب.

S. 234, Z. 11 قال wie Codd. und حنفا — Z. 17 فاسق.

Den Schluss bilden die Erklärungen des Suddî zu verschiedenen Koranstellen = Ann. 242, 19 — 244, 6. Hier lies S. 243, Z. 11 يوم نحس und Z. 12 الشوم (Hdschr. السوم) — Z. 14 من البيوت.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass diese Legende von dem Untergange 'Ād's gar keinen geschichtlichen Kern hat. Sie ist zu deutlich auf Muḥammed's eigene Verhältnisse und Umgebung, wenn nicht geradezu auf bestimmte Personen gemünzt. Deswegen ist sie aber gewiss alt. Wir begegnen Aehnlichem in der Geschichte von Tamūd, welche Ṭabarî im Commentar zu Su. 7, 71 viel vollständiger als in den Annalen giebt<sup>1)</sup>. Die Annahme, dass die 'Āditen in Südostarabien gehaust haben, ist die orthodoxe, bedingt durch Su. 46, 20. Man könnte sie damit zu rechtfertigen

1) Hauptsächlich nach al-Suddî und Ibn Ishâq. Ziemlich wörtlich folgt ihm Ṭa'labî in den 'Arâ'is (bei Sprenger Mohd. I, 518 ff.). Vgl. den Auszug bei Baidâwî zu 7, 76 und Mas'ûdî Murûğ cap. 38.



suchen, dass man die jetzt so in Aufnahme gekommenen alten Weihrauchhändler zu 'Âd in Beziehung setzte. Dem widerspricht jedoch die einzige halbwegs geschichtliche Angabe, welche der Koran in diesem Punkte noch an die Hand giebt, ich meine die Stelle 89, 5, die älteste, wie mir scheint, in welcher 'Âd und seine Schicksalsgenossen überhaupt erwähnt werden. An dieser Stelle musste die historische Forschung, wenn es eine solche gegeben hätte, einsetzen. Der Geschichtsschreiber Tabarî macht von ihr gar keinen Gebrauch. Wir wollen daher kurz untersuchen, was sein Commentar zu der Stelle bietet. Tafsîr zu Su. 89, 5—7 (Vol. XXV): *Hast du gesehen, wie dein Herr mit 'Âd verfahren ist, — Iram, den säulenhaften, — deren Gleichen im Lande nicht geschaffen worden.*

1. Worterklärung: das „Sehen“ ist als geistiges zu verstehen

الم تنظر يا محمد بعين قلبك فترى كيف فعل ربك الخ

2. Iram إرم wird auf fünffache Weise interpretirt: Es ist entweder

a. eine Stadt بلدة, und zwar entweder Alexandria (Ibn Ka'b al-Qurazî) oder Damaskus (Ibn Abu Dî'b von al-Maqburî [† 100])<sup>1)</sup>; oder

b. ein Volk أمة (Isrâ'îl von Abu Jahja von Muğâhid) — oder es bedeutet: „das alte“ القديمة (Ibn Abu Nagîh nach Muğâhid<sup>2)</sup>); oder

c. ein Stamm قبيلة von 'Âd (Qatâdah); oder

d. der Ahnherr von 'Âd (Ibn Ishâq, mit dem gewöhnlichen Stammbaum); oder

e. es bedeutet: der zu Grunde gegangene الهالك nach Analogie von إرم بنو فلان (Schule des Ibn 'Abbâs: Ibrâhîm b. Sa'd und al-Dahhâk).

In der Kritik dieser Ansichten stellt sich Tabarî auf den rein sprachlichen Standpunkt. Zunächst ist zu bemerken, dass alle Koranleser عاد إرم ohne Annexion lesen, die beiden Worte stehen also im appositiven Verhältniss zu einander und die Interpretationen d und (wie sich zuletzt ergibt, auch) a werden dadurch unmöglich. Die zweite Erklärung Muğâhid's ferner (b) würde bei إرم die Nunation erfordern. Als richtige Interpretation bleibt somit die

1) Vgl. Bakri 259 f., auch 388. Jâqût I 212.

2) Vgl. Bukhârî III 374.

des Qatādah übrig, wonach Iram als specieller Stammname dem allgemeinen Volksnamen in Apposition folgt: والصواب من القول في ذلك أن يقال إن أرم إما بلدة كانت عاد تسكنها فلذلك ردت على عاد على الاتباع لها ولم تُجَرَّ من أجل ذلك وإما اسم قبيلة فلم يجز أيضا كما لا تجزى أسماء القبائل فلم يجز إذا كان أسما أعجميا، فأما ما ذكر عن مجاهد أنه قال عني بذلك القديمة فقول لا معنى له لأن ذلك لو كان معناه لكان محفوضا بالتنوين وفي ترك الاجراء الدليل على أنه ليس بنعت ولا صفة، واشبه الأقوال فيه بالصواب عندى أنها اسم قبيلة من عاد ولذلك جاءت القراءة بترك إضافة عاد إليها وترك اجرائها كما يقال ألم تر ما فعل ربك بتميم نَهَشَلْ فترك [اجراء؟] نهشل وهي قبيلة فترك اجرائها لذلك وهي في موضع خفض بالرد على تميم، ولو كان أرم اسم بلدة أو اسم جد لعاد لجاءت القراءة بإضافة عاد إليها كما يقال هذا (?) عمرو زبيد وحاتم طي<sup>١</sup> وأعشى همدان ولكنها اسم قبيلة منها. فيما أرى كما قال قتادة والله أعلم فلذلك أجمعت القراءة فيها على ترك الإضافة وترك الاجراء.

3. die säulenhaften العِمَاد. Dieser Ausdruck wird auf vierfache Weise ausgelegt:

a. als „baumlang“ ذات الطول mit Rücksicht auf den arabischen Ausdruck رجل مُعَدَّ „ein langer Mann“. Die 'Ād waren Riesen. Aehnlich sagt Ibrāhīm b. Sa'd nach Ibn 'Abbās يعنى طولهم مثل كان لهم جسم في Isrā'il (wie oben) nach Muḡāhid (السماء);

b. als „Leute mit Zeltstangen“ أهل عَمَد d. h. Nomaden; so Muḡāhid (nach Ibn Abu Naḡih) أهل عمود لا يقيمون und Qatādah, welcher hinzusetzt سيارَة;

1) Vgl. Bakrī a. a. O.

c. oder die 'Ād wurden so genannt wegen eines hohen, auf Säulen عَمَد ruhenden Gebäudes, das einer von ihnen aufführte. So in einer Tradition des (Ḥammād) Ibn Zaid († 179), welcher das Gebäude nach al-Aḥqāf versetzt:

d. oder عَمَاد bedeutet die Körperstärke والشدة والقوة — al-Daḥḥāk.

Ṭabari hält die zweite Erklärung (b) für die wahrscheinlichste, weil sie dem arabischen Sprachgebrauch entspricht لأن المعروف في كلام العرب من العمد ما عمد به الخيام من الخشب أو السواري التي يحمل عليها البناء; zwar könnte عَمَاد (es ist masc. sing.) ebensogut eine Säule (c) bedeuten, aber diese Auslegung ermangelt der Autorität. —

Dass *Iram* nichts weiter ist als אִרָם, liegt so auf der Hand, dass eben nur deshalb wohl keiner unserer Gelehrten sich dabei hat beruhigen wollen. Ich sehe aber nichts der Annahme entgegenstehen, dass Muḥammeds Gewährsmänner sich dieses Ausdrucks bedienten, um damit, sei es Mittelsyrien, sei es speciell Damaskus (auf welches die Gairūn-Sage hinweist) zu bezeichnen. Die Ruinenstädte Mittelsyriens mit ihren Colonnaden haben wohl mehr als einen Reisenden an unsere Koranstelle erinnert<sup>1)</sup>. Dass dieselbe sich aber wirklich auf Bauten bezieht, scheint mir, abgesehen von Stellen wie Su. 26, 128 f., auch aus dem ganzen Zusammenhang der 89. Sure hervorzugehen. Nach den 'Ād wird den Tamūd nachgesagt, dass sie si h die Felsen zu Wohnungen aushöhlten, und Pharao wird *der Herr der Pflöcke* (d. h. „Fundamente“? الأوتاد ist das Gegenstück zu العِمَاد, beide zusammen bilden die bauliche Grundlage des Zeltes) genannt. In den Augen der Asketen der Wüste bestand eben die Sünde jener von Gott vernichteten Völker in der Vermessenheit, sich steinerne, anscheinend auf die Ewigkeit berechnete Wohnungen gründen zu wollen. Wer aber waren die 'Ād? Ich glaube dass sie nichts weiter als die — dialektisch umgelauteten — Doppelgänger der إِيَاد, des untergegangenen alten Culturvolkes der arabischen Sage sind, welche Blau schon in den ٦ *Iad* — der palmyrenischen Inschriften wieder gefunden hat<sup>2)</sup>. Sie waren die Führer des Karawanenverkehrs durch die syrische Wüste, sie besaßen wahrscheinlich auch den Ḥaurān. Ich könnte für diese Vermuthung mancherlei Beweisgründe bringen, wenn der Rahmen eines Referats über Ṭabari's Commentar dies gestattete.

1) „Die Säulenstadt Gerasā, dieses wahrhafte *Iram* aūt el-*imād*“ Wetzstein zu Delitzsch's Hiob S. 538 (1. Aufl.).

2) Diese Zeitschrift XXVII. 340 ff.

## Ueber das Vaterland und das Zeitalter des Awestâ.

Von

**F. Spiegel.**

Das Interesse an dem Inhalte des Awestâ ist der Kenntniss des Buches selbst um ein halbes Jahrhundert vorangeeilt. Bereits ehe man über den Inhalt desselben irgend etwas wusste, hat man sich über den Werth oder Unwerth seiner Lehren gestritten, später hat man sich viele Jahre hindurch an eine Uebersetzung des Awestâ gehalten, ohne sich zu fragen, ob sie auch mit dem Sinne des Textes übereinstimme. Bei dieser Lage der Dinge ist es nicht zu verwundern, dass neben mancher werthvollen Beobachtung auch falsche Ansichten und Vorurtheile sich geltend machen konnten, Lehrmeinungen, in welchen auch diejenigen befangen waren, welche sich vorsetzten ihre Zeit zur Erforschung des Awestâtectes zu verwenden, Ueberzeugungen, die nur langsam und ungern einer besseren Erkenntniss weichen wollen. Eine solche falsche Lehre scheint mir nun auch die Ansicht von dem hohen Alter des Awestâ zu sein. Es ist dies eine Meinung, die ich selbst viele Jahre lang getheilt und vertreten habe, ehe ich mich genöthigt sah, dem Gewichte der Thatsachen gegenüber die frühere Ansicht mit einer andern zu vertauschen; anderen Forschern auf diesem Gebiete ist es, wie ich sehe, ähnlich ergangen und es dürfte daher nicht überflüssig sein, einmal zusammenzustellen, was sich für die neue Ansicht sagen lässt und welche Gründe gegen die alte sprechen.

Wir dürfen es als eine feststehende historische Thatsache betrachten, dass unter der Herrschaft der Sâsâniden der Oberste der Magier zu den Fürsten des Reiches zählte und als solcher ein bestimmtes Gebiet besass. Unser Gewährsmann ist Albêrûnî, der uns in seiner so schätzbaren Chronologie der orientalischen Völker (I, 101 ed. Sachau) ein Verzeichniss der ihm bekannten Fürsten des éranischen Reiches sammt ihren Titeln mittheilt und unter ihnen auch die Fürsten von Dembâvend (ملوك ديباوند) mit dem Titel Maçmaghân (مصمغان) erwähnt. Dembâvend oder Demâvend ist nach Yâqût der Name eines Berges und eines Districtes