

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 Literatur¹⁾ umfasste sein Wissen in einer nie wieder erreichten, vielleicht überhaupt nie dagewesenen Vollkommenheit. Es war aber nicht die blosser 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'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 muğtahid 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 verbrämt hat, 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 Ḥanifah bis Dā'ūd 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, *البيسط* oder, wie er es in den Annalen genauer bezeichnet, *بسيط القول في احكام*,

كامل 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'ūdī findet ihre von ihm ehrfurchtsvoll anerkannten Verdienste geradezu in der theologischen Durchbildung ihres Verfassers begründet (Murūğ el-dahab in der Anführung der Quellen). Diese beiden Arbeiten Ṭabari'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. Ṭabari'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 Bišr, genannt al-Aš'ari geführte neue Schule der mutakallimīn setzte sich über die beschränkte Orthodoxie der fuqahā 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 Tabarî's, in denen die ganze Arbeit einer nunmehr rasch entschwindenden 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 Sîiten 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 Tabarî'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 Bagawî († 510/6) das Haupthinderniss, welches noch in dem Umfange des Tabarî'schen Werkes lag, durch ein geschicktes Excerpt beseitigt hatte. Der Werth von Bagawî's Korancommentar ist längst erkannt worden: jetzt darf man aber sagen, dass er hauptsächlich in seiner Abhängigkeit von Tabarî 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 Sujûtî für seinen Itqân noch einmal unmittelbar und ausgiebig aus dem Commentar des Tabarî („Ibn Garîr“) 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 Tabarî's Arbeit schon von einsichtigen Nachfolgern zu Theil geworden ist, ein erneutes 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-Atîr und selbst eines Sujûtî 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 Citate, 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 Itqân 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

Der Korancommentar des Tabarî 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 (Tafsîr, Gîm 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 Sirgatmîs (jetzt in Kairo Şaragatmas genannt) überwies es der von ihm i. J. 757 gegründeten grossartigen Stiftung *المدرسة الصرغتمشية* in der Tâlnstadt¹⁾, wo sie bis zu ihrer neulichen Ueberführung nach dem Darb al-gamâmîz geblieben ist. Die Schenkungsurkunde befand sich ursprünglich auf dem Titelblatt jedes Bandes, ist aber meistens ausgeradirt. In Band II lautet sie folgendermassen: وقف وحبس وسبيل

وتصدق العبد الفقير الى الله تعالى المقر الاشراف العالى السيفى صرغتمش راس نوبية الامراء الجمدارية الملكى الناصرى اسبغ الله ظلاله وختم بالصالحات اعماله جميع الجزؤ المبارك من تفسير القرآن العظيم للامام أبى جعفر محمد الطبرى من تاجزبة اثنين وعشرون (sic) جزواً على المستعلمين بالعلم الشريفة وعلى المقيمين بالمدرسة

1) Mehren, Cāhîrah og Kerâfat II, 38.

الحنفية المجاورة لجامع طولون المنسوبة للمقر الأشرف المشار
اليه اعلاه احسن الله اليه وغفر له ولوالديه وللمسلمين لينتفعوا
بذلك في الاشتغال والكتابة منه ليلاً ونهاراً ولا يمنع لمن يطالعها
ومن يكتب منه بحيث لا يخرج المدرسة (sic) المذكورة ولا يبيع
ولا يرهن 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 Tabarî's Tafsîr bei dortigen Schriftstellern seit dem 8. Jahrhundert, namentlich also auch die Excerpte Sujûti's sämmtlich von ihm herzuleiten sein¹⁾. 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 ist²⁾.

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 Muşafa Pascha³⁾ (no. 6376 fol.), welches die drei ersten Suren enthält und sich als eine saubere Copie aus der Handschrift des Şîrgatmîs 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 (Muş. P. 6375 fol.), welche den Anfang des Werkes bis Su. 2, 228

enthält. Sie ist modern und mittelmässig und weicht an einzelnen Stellen von der Şîrgatmîs-Handschrift ab. Es ist indessen wahrscheinlicher, dass sie von einer durchcorrigirten Abschrift aus jener copirt ist, als dass sie einen wirklich unabhängigen Text giebt¹⁾. —

Als es mir vor einem Jahre vergönnt war, unter der Führung meines lieben Freundes Spitta die Schätze des Darb al-gamâmîz zu mustern, wählte ich mir den Korancommentar des Tabarî 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 Şîrgatmîs 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 Tabarî'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) Deutlich z. B. Ibn Ajâs in Arnold's Chrestom. 60.

2) In einem auf Veranlassung des ägyptischen Waqfministeriums angefertigten Cataloge der Bibliothek Sulţân Mahmûd in Medina, welchen Spitta-Bey mir zeigte, fand sich allerdings eine Handschrift des *تفسير الطبرى*; 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 Tabarî entpuppte.

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

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

selbstverständlich so in dem solennen Eingange: الحمد لله الذى حجت الاباب بدائع حكمه، وخصمت العقول لطائف حاجته، وقطعت عذر الملحدين عجائب صنعته، وهتف في اسماع العالمين. Nach den üblichen Huldigungen folgt (اما بعد) das Lob des Korans und die Empfehlung der Koranwissenschaft اعلموا عباد الله رحمكم die Empfehlung der Koranwissenschaft اعلموا عباد الله رحمكم; darauf werden die Aufgaben, welcher dieser Commentar sich gestellt hat, präcisirt ونحن في 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 الحجج der Auslegung beibringen und, wo diese sich widersprechen, die Begründung eines jeden hinzufügen und zum Schluss entscheiden, was das Richtige ist. Ueberall wird er sich grösstmöglicher Kürze befeissigen.

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.

Tabarî zeigt nun im ersten Abschnitt القول في البيان عن اتقاف المعاني أي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه القرآن من وجه البيان والدلالة على ان ذلك من الله تعالى ذكره هو الحكمة، البالغة مع الابانة عن فضل المعنى الذي 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 *v'gân*, 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 mu'tazilitischen Schismas,

hinweg¹⁾. Es ergiebt 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 Tabarî 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 *أبى*, ناشئة, *كفيلين* u. s. w.²⁾; vgl. die Glosse zu قسورة, welches der abessinische Name des Löwen sein soll: هو بالعربية الاسد وبالفارسية سار (شار M.)³⁾ وبالنبطية اريبا. 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 Also jene Wörter sind alle arabisch und das Besondere an ihnen ist nur, dass sie im Koran zuerst angewendet sind.

Im nächsten Abschnitt القول في اللغة التي نزل بها القرآن wird erörtert, in welchem Arabisch der Koran geoffenbart wurde, ob in der Sprache aller oder nur einiger Araber. 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 *عجاز* des Abu Bakr al-Bâqilânî, des bekannten Schülers des As'arî († 403).

2) Vgl. Itqân 315 ff.

3) D. i., mit Imâle, *sér*.

Lesarten *على سبعة احرف* 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 Dialecte so hervorragend ausgezeichnet worden waren. Wenn al-Kalbî sagt, dass fünf von den Dialecten *انس* des Koran dem „Hintertheil von Hawâzin“ *لعجز هوازن* angehören (gemeint sind Sa'd b. Bakr, Ġusâm b. [Mu'âwîjah b.] Bakr, Naşr b. Mu'âwîjah und Taqîf, — also nur vier), so muss dies die Ergänzung zu der Tradition des Qatâdah sein, dass der Koran in den beiden Dialecten von Qurais und Khuzâ'ah (oder, wie er sie nach Abu 'l-Aswad al-Du'îli nennt, der Sprache der beiden Ka'b, nämlich Ka'b b. Lu'âij und Ka'b b. 'Âmir) herabgesandt sei, wenn auch Qatâdah meint: in diesen beiden Dialecten ausschliesslich¹⁾. 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 Dialect versteht, dessen sich Muhammed naturgemäss bediente.

Die Ansicht, dass die „sieben Lesarten“ auf den verschiedenen Inhalt des Korans zu beziehen seien (= *سبعة اوجه*), also Befehl, Verbot, Verheissung u. s. w. bedeuten²⁾, wird von Tabarî mit Recht verworfen; jedoch kehrt der Gegenstand unter anderem Namen im folgenden Abschnitt wieder *عن معنى القول في البيان* *من سبعة ابواب الجنة وذكر الاخبار* *قول رسول الله صلعم انزل القرآن من سبعة ابواب الجنة وذكر الاخبار*. 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 *معانى* gedeutet werden³⁾: 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 Tabarî, wie gewöhnlich, zu Anfang des nächsten Abschnittes kurz zusammen:

قال ابو جعفر قد قلنا في الدلالة على ان القرآن كله عربى وانه نزل بالسن بعض العرب دون السن جميعها وان قراءة المسلمين اليوم ومصاحفهم التى هى بين اظههم ببعض الالسن التى نزل بها القرآن دون جميعها وقلنا في البيان عما يحويه القرآن من النور والبرهان والحكمة والتبيين التى اودعها الله اياه من امره ونهيه وحلاله وحرامه ووعدته ووعيدته 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 *بما لا يعلم* auslegt, in die Hölle kommt.

ذكر الاخبار التى رويت في الحص على العلم بتفسير القرآن (M. و) من
Bemühungen der Gefährten des Propheten, das Verständniss des Korans zu verbreiten. Beispiel des Ibn Mas'ûd und Ibn 'Abbâs.

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
Urtheile über *علمه بالتفسير ومن كان فيهم مذموما علمه به*

die ältesten Koraninterpreten. Ibn 'Abbâs und sein Schüler Muġāhid († 102/4) werden empfohlen. Dagegen wird al-Daġhāk († 102) beanstandet, weil er nicht von Ibn 'Abbâs unmittelbar überliefert. Aber Šāliġ, der Verfasser des ältesten Korancommentars تفسیر 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 Tabarî 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 القَوْل في تاويل اسماء القرآن وسورة وآية.

Der Koran nennt sich selbst mit 4 Namen¹⁾ الفرقان — القرآن — الذكر — الكتاب. Die richtige Erklärung des Wortes Koran ist die dem Ibn 'Abbâs zugeschriebene, nämlich: Recitation (من التلاوة) والقراءة, ein Infinitiv derselben Bildung wie خسران. 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'īd b. Ġubair).

2. المئون die Suren von ungefähr 100 Versen.

3. المثاني 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 *matānī* wird aber auch ganz anders gedeutet: einige verstehen darunter den ganzen Koran, andere dagegen nur die erste Sure (so 'Alī und nach einigen auch Ibn Mas'ūd); endlich wird er nach Su. 15, 87 السبع المثاني auch auf die 7 längsten Suren (No. 1) bezogen (von Ibn Mas'ūd, 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 Muġammeds 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 *āyah* ist entweder ganz äusserlich zu fassen als „Zeichen“, dass das Vorhergehende zu Ende ist يعرف بها تمام oder es bedeutet „Erzählung“ قصة (?). ما قبلها وابتدائها

Der Commentar zur 1. Sure.

القَوْل في تاويل اسماء الفاتحة beginnt mit der Erklärung ihrer Namen السبع المثاني. 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; Tabarî verweist hierzu auf seine Schrift¹⁾ كتابنا اللطيف في احكام شرائع الاسلام), und weil sie in jedem Gebet wiederholt wird (so al-Ĥasan al-Basrî zu Su. 15, 87).

Es folgen die Abschnitte

القَوْل في تاويل الاستعاذة

القَوْل في بسم الله الرحمن الرحيم, theologisch.

الله ذو القَوْل في تاويل قوله الله, lexikalisch. Ibn 'Abbâs: الله

Die gewöhnliche Erklärung: تعبد = تَعَبَّد bei Ru'bah = تَالَهُ — المعبود = الآلهة — عبادة = الإلهة = الوهية

القَوْل في تاويل قوله الرحمن الرحيم. Erst sprachliche Er-

klärung, dann traditionelle المن والخبر والخبر. Ueber den Unterschied von rahmān und rahīm ist die Tradition nicht enig.

Wir geben eine der angeführten Erklärungen hier wieder: القَوْل

الثالث في تاويل ذلك ما حدثني به عمران بن بكر الكلاعي قال

نما يحيى بن صالح قال ما 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 Imrân b. Bakkâr al-rahîm ليفضل بذلك لعباده اسمه الخ Kalâ'i von Jahja b. Šâlih von Abu 'l-Azhar Našr b. 'Amr al-Lakhmî aus Palästina von 'Aṭā al-Khurāsânî († 135): „es hiess al-rahmân; als aber dieser Name angemast wurde, hiess es al-rahmân al-rahîm“. 'Aṭā meint damit, dass al-rahmân 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-rahmân al-rahîm sei, um dadurch seinen Namen für seine Diener auszuzeichnen.“ Als Beleg, dass al-rahmân 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 Labîd und Nâbigah vor. 2. Der welcher etwas gut macht, herstellt; belegt durch الرجل المصلح للشيء bei al-Farazdaq und durch den Infinitiv ربابة 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 الصالحين 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 هل الاحكام الطاعنون في القرآن مسئلة يستل عنها اهل الاحكام، 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 Vertheile, allmählich ganze Verse und zusammengehörige Versgruppen bilden. Der Text dieser Verse wird stets vollständig und eingeleitet mit قوله في تاويل قوله an die Spitze gestellt¹⁾ (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 اختلاف اهل تاويل قوله und zwar, wie schon in der Einleitung bemerkt ist, mit ihrer Begründung in urkundlicher Form. Dann werden sie einzeln kritisirt, worauf Tabarî schliesslich mit einem oder واولى هذه الاقوال عندى بالصواب oder والصواب عندى 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 فيها تذكروا فيها، 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 Koranexegese 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 Tabarî'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 Tabarî ist kein verächtlicher Sprachkennner. 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 Başrier und Küfîer zu Gerichte sitzen. Die aus späteren Commentaren geläufigen Belegverse *شواهد* zum Koran haben wir sämmtlich ihm zu verdanken.

Die bedingte und beschränkte Anerkennung, welche Tabarî 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 Imâm muğtahid, den er für sich in Anspruch nahm, erhob ihn auf die theologische Rangstufe eines „Nachfolgers“ *تابعى* 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.

Andererseits ist aber Tabarî 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. Tabarî ist eben nicht Historiker in unserm Sinne, sondern, wie Mas'ûdi 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 selbständige Stellung einnimmt, des Qatâdah (nach 'Abd al-razzâq), des Suddî¹⁾ (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 alle Ansprüche über jene Buchstaben zuschreiben, gefälscht sein. Anderentheils 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 Muḥammed eine Rolle spielten. Wenn auch Tabarî 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 war¹⁾. Gewiss aber haben diese Leute immer noch am ehesten gewusst, was Muḥammed 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. **آلم** (vgl. Su. 3, 29—32).

الْقَوْلُ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ آلم قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ اِخْتَلَفَتْ تَرَاجِمَةُ الْقُرْآنِ الْخِ

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 Abbréviation einer Formel **حروف مقطعة من اسماء وافعال** und zwar bedeutet es nach 'Aṭā b. al-Sā'ib († 136) bezw. Ibn 'Abbās **آنا الله اعلم**; g. Buchstaben des Alphabets; dies ist Muḡāhid's († 102/4) Ansicht in allen Fällen;
- h. vieldeutige Monogramme **حروف يشتمل كل حرف منها على معان شتى مختلفة**; jeder Buchstabe ist z. B. der „Schlüssel“ eines Gottesnamens: **آلم** bedeutet **لطيف مجيد**, so al-Rabī' b. Anas († nach 136);
- i. Buchstaben mit Zahlenwerth²⁾ **حروف من حساب الجمل**; diese Deutung wird verworfen;

1) Vielfach benutzt im Itqān 485 ff. Vgl. auch Baiḏāwī, bes. zu Su. 2, 1.
2) Vgl. Morgenländ. Forschungen 297.

j. das Mysterium des Korans **لکل کتاب سر و سر القرآن فوائده** und noch einiges Unwahrscheinlichere.

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

2. Su. 7. **آلمص**

ist entweder das Monogramm von (so) **انا الله افصل** ('Aṭā b. al-Sā'ib, aus der Schule des Ibn 'Abbās) — oder eine Abkürzung des Gottesnamens **المصور** (al-Suddī) — oder selbst ein Name

Gottes, bei welchem geschworen wird ('Alī b. Abu Talḡah nach Ibn 'Abbās) — oder ein Name des Korans (Qatāḏah) — u. a. Anwendungen und Wiederholungen des zu Su. 2 Angeführten.

3. 1) 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 **يمين** oder **ي** für **ع** — **ه** für **كاف** oder **كريم** oder **كبير** oder **ع** für **يا من يجير ولا يجار عليه** oder die Worte **حكيم** oder **عزير** oder **عادل** oder **ص** für **صادق** hiefür sind die Schüler des Ibn 'Abbās: Sa'īd b. ḡubair († 94), al-Dahḡāk, al-Kalbī, oder deren Schüler 'Aṭā und al-Rabī';
- b. oder als ein wirkliches Wort **كلمة**, welches entweder ein Name Gottes ist (nach Abu Bakr al-Hudālī von 'Ātikah soll Fāṭimah wirklich Gott bei diesem Namen angerufen haben: **يا كهيعص** — oder ein Schwurname — oder ein Name des Korans ('Abd al-razzāq von Ma'mar von Qatāḏah)²⁾).

1) **آلمص** (Su. 10 ff.) und **آلمس** (Su. 18) fehlen leider in meinen Aufzeichnungen.

2) In dem kurzen Korancommentar des 'Abd al-razzāq (b. Hammām al-Ṣan'ānī † 211), welcher zum grössern Theil aus Traditionen des Ma'mar († 153)

4. Su. 20 طه

soll „o Mann“ يا رجل bedeuten — schlechthin so nach 'Abd al-razzâq von Ma'mar von Qatâdah und al-Ḥasan¹⁾). Nach verschiedenen Schülern des Ibn 'Abbâs ('Ikrimah († 105/7), al-Dahhâk, Sa'îd, Muġâhid) hat das Wort tâhâ diese Bedeutung (oder „o Mensch“ يا انسان im Nabatäischen oder „Syrischen“. Tabarî 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 Mâlik b. Nuwairah vor:

فَتَفَتُّ بِطَهٍ فِي الْقِتَالِ فَلَمْ يُجِبْ فَخَفْتُ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ مُوَاتِلًا
 „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 خِلَاتِكُمْ لَا بَارِكَ اللَّهُ فِي الْقَوْمِ الْمَلَاعِينِ²⁾
 „die Thorheit, o Mann, gehört zu eurem Charakter; Gott segne nicht die verfluchten Leute“.

Diese — freilich sehr problematischen — sprachlichen Zeugnisse erfordern nach Tabarî'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 Tâhâ 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 'Alî b. Abu Talḥah (von Ibn 'Abbâs) ist طسم Monogramm für السميع اللطيف (also verkehrt).

von Qatâdah († 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 'Aṭâ und al-Kalbî zurückgeführt

1) Ebenso in 'Abd al-razzâq's Commentar.

2) Etwas anders bei Baiḍâwî z. St.

6. 1) Su. 38 ص

wird entweder als Wort gefasst = صاد Imper. von صدى III. in dem Sinne صاد بعملك القرآن „nimm Dir in Deinem Thun den Koran zum Vorbild“ (so al-Ḥasan),
 oder als ein Buchstabe und zwar schlechthin (al-Suddî) — oder als Schwur (eigentlich Name Gottes oder des Korans) — oder als Initial von صدق الله (al-Dahhâk).

Zur Aussprache صاء des Zeichens bemerkt Tabarî, dass fast alle Koranleser der grossen Städte es mit Sukûn des Dâl lesen, nur 'Abdallah b. Abu Ishâq († 127) schreibt Kesr vor, wegen der Doppelconsonanz.

7. Su. 40 (41, 43—46) حم

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

Einige erklären Hâmîm für einen Personennamen, gestützt auf zwei Verse des Suraih b. Aufa أوفى al-'Absî und al-Kumait²⁾.

8. Su. 42 حم عسق.

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 mitgetheilt worden waren; und zwar waren sie, wie Ibn 'Abbâs dem Abu Hudaifah, dem Gefährten Muhammeds († 36) nacherzählt, das Signal (gleichsam das Mene-tekkel) zu dem Untergange einer zu beiden Seiten eines östlichen Stroms gelegenen Doppelstadt, in der ein Mann Namens 'Abd al-ilâh oder 'Abdallah (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 ge- wiegt 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 — ein- tretend“ فذلك قوله حم عسق يعنى عزيمة من الله وقتنة وقضاء

1) Der Anfang von Su. 36 (يس) fehlt in der Handschrift. Das Mono-

gramm wird ähnlich wie طه gedeutet.

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

هُمَّ [حَمَّ 1.] عَيْنٌ يَعْنِي عَدْلًا مِنْهُ سَيْنٌ يَعْنِي سَيِّكُونَ و [قَاف 1.]
 يعنى واقع بهما بهاتين المدينتين
 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 Talḥah).

Ueber den „Nachsatz“ des Schwures جواب القسم sind die
 Sprachgelehrten verschiedener Meinung. Einige Baṣrier suchen ihn
 in Vers 4 قد علمنا الخ, wogegen Ṭabarī geltend macht, dass ein
 solcher Nachsatz nicht mit قد beginnen dürfe, sondern nur mit
 einer der 4 Partikeln لَ مَا لَا إِنَّ لَ. Deswegen giebt er auch den
 Kūfiern 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. قَصِي وَاللَّهَ
 bedeuten.

Nach einigen Erklärern handelt es sich hier aber um den
 Berg Qāf, welcher die Welt umgiebt, wonach قَاف = قَافِ اللَّهِ
 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 Verse²⁾ قَلْتُ لَهَا قَفِي
 „ich sagte zu ihr: „bleib stehen“. Da sagte sie: „Q“,
 d. h. „ich bleibe stehen“ اَنَا وَأَقْفَةُ.

10. Su. 68 نَ.

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 الدواة zu erklären. (Qatā-
 dah und Ṭābit al-Tumālī von Ibn 'Abbās).

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

1) Vgl. Baiḍ. z. St.

2) Auch von Baiḍ. I, 12 verwendet.

die sieben Erden trägt. Abu Zabjān († 90) und Muḡāhid be-
 schreiben 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 be-
 kannte und ansprechende Erklärung des 'Ikrimah [und anderer
 Schüler] nach Ibn 'Abbās¹⁾ angeführt, nach welcher die Monogramme

نَ حَمَّ نَ 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 Buchstaben-
 mysterien 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 نَ حَمَّ نَ einzelne Bestandtheile des Namens
 al-rahmān, so stellen الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ und الرَّحْمَنُ

vor. Dass die Buchstaben auch in theilweis umgekehrter Reihen-
 folge, ungefähr wie auf den Siegeln, zu lesen sind, ist eine Ver-
 muthung Sprenger's, und sie erweist sich als fruchtbar. Wenden
 wir sie weiter an, so scheint sich الْمَصَّ als Abkürzung von
 صِرَاطَ الْمُسْتَقِيمِ zu ergeben, und auch مَّصَّ wäre dann wohl

لا يَمْسَهُ — Ein anderes koranisches Symbol ist das bekannte

الْمُطَهَّرُونَ, welches, wie es in neuerer Zeit gewöhnlich auf die
 Korane gesetzt wird, in mystischer Abbeviatur auch von Mu-
 ḥammed selbst angewendet werden konnte, um einzelne Suren zu
 zieren: an dieses erinnern طَهَّ, und in umgekehrter Stellung

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. Danach könnte wohl auch

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

gemeinen حَمَّ zugesetzte عَسَفَ betrifft, so weist es möglicher-

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

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

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

1) Auch nach al-Suḡbī († 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 الآخدود.

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 kürzlich in dieser Zeitschrift erschienenen Untersuchung über „die Christenverfolgung in Süd-arabien“ lässt es aber Herr Dr. Fell mit Recht dahingestellt, ob Muhammed wirklich die Märtyrer von Nağrān 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 folgt¹⁾, 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 Nağrān den Vorzug zu geben. Wir lassen den Commentar, soweit er die geschichtliche Frage berührt, hier folgen.

Tafsir zu Su. 85, 4 (Vol. XXIV).

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

كانت الخمر احلت لهم فشربها ملك من ملوكهم حتى ثمل منها فتناول اخنه 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 نبرا 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 يقرؤا بذلك فقالت ابسط عليهم السياط ففعل فبسط فيهم السياط فابوا ان يقرؤا له فرجع اليها نادما فقال انهم قد ابوا ان يقرؤا فقالت اخطبتهم فان ابوا جرد فيهم السيف ففعل فابى عليه الناس فقال لها قد ابى على الناس فقالت خذ لهم الآخدود ثم اعرض عليها (sic) اهل مملكتك فمن اقر وآلا فاخذته في النار ففعل ثم اعرض عليها اهل مملكته فمن لم يقر منهم فخذته في النار فانزل الله فيهم قتل اصحاب الآخدود النار ذات الوقود الى ان يومنوا بالله العزيز الحميد ان الذين فتنوا المومنين والمومنات حرسوهم ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق فلم يزالوا منذ ذلك يستحلون نكاح الاخوات والبنات والامهات، حدثنا بشر قال حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة قوله قتل اصحاب الآخدود قال حدثنا ان على بن ابي طالب رضوان الله عليه كان يقول هم ناس بمذارع اليمن اقتتل مومنها وكفارها فظهر مومنها على كفارها ثم اقتتلوا الثانية فتظهر مومنها على كفارها ثم اخذ بعضهم على بعض عهدا ومواثيق ألا يغدر بعضهم ببعض فغدرهم الكفار فاخذوهم اخذا ثم ان رجلا من المومنين قال لهم هل لكم الى خبير^{a)} توقدون نارا ثم تعرضونا عليه (sic) فمن تابعكم على دينكم فذاك الذى تشتبهون ومن لا اقتحم النار فاسترحتم منه قال فاججوا نارا وعرضوا عليها فجعلوا

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

a) In der Hdschr. ohne Punkte.

اليه فسمع من كلامه فاعجب بكلامه فكان الغلام اذا اتى الساحر صريره وقال ما حبسك واذا اتى اهله قعد عند الراهب فسمع كلامه فاذا رجع الى اهله صريره 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 ان مر في طريقه واذا دابة عظيمة في الطريق قد حبست الناس لا تدعهم يجوزون فقال الغلام الان اعلم امر الساحر مرضى ^{a)} عند الله ام امر الراهب قال فاخذ حجرا قال فقال اللهم ان كان امر الراهب احب اليك من امر الساحر فانى ارمى بالحجرى هذا فتقتله (sic) ويمر الناس قال فرماها فقتلها وجاز الناس فبلغ ذلك الراهب قال واتاه الغلام فقال الراهب للغلام انك خير منى وانى اتتليت ^{b)} فلا تدلن على قال وكان الغلام يبصرى الاكمه والابصر وسائر الادواء وكان للملك جليس قال فعمرى قال فقيل له ان هاهنا غلاما يبصرى الاكمه والابصر وسائر الادواء فلو اتيتته قال فاتخذ له هدايا قال ثم اتاه فقال يا غلام ان ابرأتنى ^{c)} فهذه الهدايا كلها لك فقال ما انا بشافيك ^{d)} ولكن الله يشفى فان امننت دعوت الله ان يشفيك قال فامن الاعمى فدعا الله فشفاه فقعد الاعمى الى الملك كما كان يقعد فقال له الملك اليس كنت اعمرى قال نعم قال فمن شفاك قال ربي قال ولك رب غيرى قال نعم ربي وربك الله قال فاخذه بالعذاب فقال لتدلتنى على من علمك هذا قال فدبل على الغلام فدعا الغلام فقال ارجع عن دينك قال فابى الغلام قال فاخذه بالعذاب قال فدبل على الراهب فاخذ الراهب فقال له ارجع عن دينك فابى قال فوضع المنشار على هامته فشق حتى بلغ الارض قال واخذ الاعمى فقال لترجعن او لاقتلنك قال فابى الاعمى قال

a) Hd Schr. قلت .

b) Hd Schr. ohne Punkte.

c) Hd Schr. فقال .

يقنحونها صنديدهم (sic) حتى بقيت منهم عاجوز كانها قلت ^{e)} فقال لها طفعل في حجرها يامه امضى ولا تناقنى قص الله عليكم نباهم وحديثهم، حدثنا ابن عبد الاعلى قال حدثنا ابن ثور عن معمر عن قتادة في قوله قتل اصحاب الاخدود قال يعنى القاتلين الذين قتلوهم يوم قتلوا، حدثنى محمد بن سعد قال حدثنى ابي قال حدثنى عمى قال حدثنى ابي عن ابيته عن ابن عباس قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود قال هم ناس من بنى اسرائيل خدوا اخدودا في الارض ثم اوقدوا فيها نارا ثم اقاموا على ذلك الاخدود رجلا ونساء فعرضوا عليها وزعموا انه دانيال واصحابه، حدثنى محمد بن عمرو قال حدثنا ابو عاصم قال حدثنا عيسى وحدثنى الحرث قال حدثنا الحسن قال حدثنا ورقاء جميعا عن ابن ابي نجيب عن مجاهد قوله قتل اصحاب الاخدود قال كان شقوق ^{b)} في الارض بنجران كانوا يعدون فيها الناس، حدثت عن الحسين قال سمعت ابا معاذ يقول حدثنا عبيد قال سمعت الصحاك يقول في قوله قتل اصحاب الاخدود يزعمون ان اصحاب الاخدود من بنى اسرائيل اخدوا رجلا ونساء فخدوا لهم اخدودا ثم اوقدوا فيها النيران فاقاموا المومنين عليها فقالوا اتكفرون او نقدكم في النار* واصحابه، حدثنى محمد بن معمر قال حدثنى حرمى (sic) ابن عمارة قال حدثنا حماد بن سلمة قال حدثنا ثابت البناني عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن صهيب قال قال رسول الله صلعم كان فيمن كان قبلكم ملك وكان له ساحر فأتى الساحر الملك فقال قد كبرت سننى ودنا اجلى فادفع لى غلاما اعلمه السحر قال فدفع اليه غلاما يعلمه السحر قال ^{c)} فكان الغلام يختلف الى الساحر وكان بين الساحر وبين الملك راهب قال فكان الغلام اذا مر بالراهب قعد

a) Hd Schr. رضى .

b) Hd Schr. ohne Punkte.

c) Hd Schr. ادرى .

d) Hd Schr. يشفيك .

فوضع المنشار على هامته فشقه حتى بلغ الارض ثم قال للغلام لترجعن او لاقتلنك قال فابى قال فقال اذهبوا به حتى تبلغوا به ذروة الجبل قال فان رجع عن دينه والا فدهوه فلما بلغوا به ذروة الجبل * فوقعوا فماتوا كلهم وجاء الغلام يتملس حتى دخل على الملك فقال ايبن اصحابك قال كفانيهم الله قال فذهبوا به فاحملوه في قرقور 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 بقاتلي 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 ستقتلني قال فاجمع الناس في صعيد واحد قال وصلبه واخذ سهما من كنانته فوضعه في كبد القوس ثم رمى فقال باسم رب الغلام فوقع السهم في صدغ الغلام فوضع يده هكذا على صدغه ومات الغلام فقال الناس امنا برب الغلام امنا برب الغلام فقالوا للملك ما صنعت الذي كنت تحذر قد وقع قد امن الناس فامر بافواه السكك فاخذت وخذ الاخدود وضمم فيه النيران واخذهم وقال ان رجعوا والا فالقوهم في النار قال فكانوا يلقونهم في النار قال فجاءت امرأة معها صبي لها قال فلما ذهبتم نقتلهم وجدتم حمر النار فنكصت قال فقال لها صبيها يمامه امصى فانك على الحقف فاقتكصت في النار وقال اخرون بل السدين احرقتهم النار هم الكفار الذين قتلوا 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 مؤمنين 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 القاتهم في النار فاختراروا 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 ¹⁾. 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 ²⁾. 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.

2a. Qatādah (Tradition des Biśr von Jazīd von Sa'īd) sagt zu der Stelle *Verflucht die Leute der Grube*: Mir wurde erzählt, dass 'Alī zu sagen pflegte: Das sind Leute in den Oasen¹⁾ 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 Qatādah noch zu der Stelle: *Verflucht die Leute der Grube*: D. h. diejenigen, welche die Gläubigen damals getödtet haben²⁾.

3. Tab. von Muhammed b. Sa'd von seinem Vater u. s. w.³⁾: 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

| | | | |
|---|--------------------------------|---|---------|
| { | Muhammed b. 'Amr von Abu 'Aṣim | } | von Ibn |
| | von 'Isa | | |

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 sass* eine Tradition des Qatādah (nach Biśr u. s. w. wie unter 2a) 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'ād von 'Ubaid: al-Daḥḥāk 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 Feuer¹⁾.

6. Tab. von Muhammad b. Ma'mar von Muhammad(?) b. 'Umārah von Ḥammād b. Salamah von Tābit al-Bunānī von 'Abd al-raḥmān b. Abu Laila von Ṣuhaib, 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, gib 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; gib 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 . . .¹⁾ 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 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-Rabi' b. Anas (nach 'Ammâr von 'Abdallah b. Abu 'Afar von seinem Vater): *Die Leute der Grube* waren Gläubige, welche in der Zeit zwischen Jesus und Muhammed 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 Qatâdah (2.) in der Version, welche die Historiker des 3. Jahrhunderts angenommen haben, und deren rührendster Zug, die Scene zwischen Mutter und Kind (welche sich vortheilhaft von der griechisch-syrischen Darstellung unterscheidet)¹⁾, wie wir jetzt wissen, auch in die äthiopische Redaction der Legende übergegangen ist (Fell oben S. 63 f.). Qatâdah (60—117/8) war zwar ein grosser Theolog, aber er hatte mit dem Kreise der alten Jünger Muhammeds keine Fühlung. Basrah war seine Heimath und al-Hasan sein Lehrer. Ich vermuthe, dass seine Erzählung nicht von 'Alî, sondern aus christ-

1) Bekanntlich hat sie noch Gelâleddin Rûmi 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-Ḥārīt b. Ka'b und ihrer leitenden Familie 'Abd al-madān, von 'Abd al-masīḥ u. A. zu erzählen weiss¹⁾, 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 werden²⁾.

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. Aḡāni X 145 ff. — Mit Ruhaimah رهيمة, der Tochter des 'Abd al-masīḥ, welche den Jazīd b. 'Abd al-madān heirathete und ihm den 'Abdallah gobar, muss man wohl die **مذاهب** des syrischen Martyrologiums zusammenstellen. Ich gestehe, dass mir der Name des Protomartyrs **سبأ بن حذاف**, welcher nur aus der Verwechslung mit dem Stammnamen 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 selbst¹⁾, ihr den Schlusstheil anzuhängen, welcher die Hauptzüge des Martyriums von Naḡrān 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 Naḡrān 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 (S. 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 **נרות** (ארות) Dan. 3; das dunkle **أخدود**, dessen arabische Etymologie nur künstlich ist, würde danach „Ofen“ bedeuten. Vielleicht ist auch **قنبل** noch ein Wiederhall von **קנבל המון** 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 Ṣuḥaib gehört, wie Sprenger, vermuthlich verleitet durch Baḡawī, annahm, ist wohl aus Ṭabarī klar. Al-Rabī' war aus Baṣrah, floh aber vor al-Ḥaḡḡāḡ nach Khorāsān, wo er erst unter al-Manṣūr 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 Anṣārī aus Kūfah, verehrte 'Alī und fiel 83 gegen al-Ḥaḡḡāḡ

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 Nağrân. Ibn Ishâq ist nicht frei von dem Verdachte, ein Schalk zu sein.

Es erübrigt noch die von Tabarî an erster Stelle angeführte (auch von Baiđâwî u. a. kurz erwähnte) Erklärung. Sie ist eine Si'ah-Tradition, und damit ist eigentlich genug über sie gesagt. Ihr Gewährsmann ('Abd al-rahmân) Ibn Abza war der erste Steuer-einnehmer 'Alî's in Khorâsân (Belad. 409) und hatte früher unter 'Omar gedient. Die Person ist geschickt gewählt, aber die Einführung der Geschichte ist erzwungen, und der Isnâd 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 Geschwisterehe entschuldigen. Als Substrat scheint ihr die nağrânische Legende gedient zu haben. Nur der Umstand, dass Tabarî überhaupt den Si'ah zuneigte, konnte einem so unwürdigen Machwerk hier einen Platz verschaffen.

III. Das Volk 'Âd.

Der Korancommentar Tabarî'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 Werkstatt 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 'Âd. Jeder, der über dieses von der muslimischen Legende zwar arg verdunkelte, aber doch zweifellos einst wirklich gewesene Volk von Tabarî 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 'Âd (Su. 7, 63) den grösseren Theil dieses Abschnittes wieder, nur in veränderter Anordnung und vermehrt um positive Angaben über die Wohnsitze der 'Âd, Angaben, welche man in den Annalen geradezu vermisst. Sie gehören demselben

Berichte des Ibn Ishâq 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.

Tafsîr 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 عاد قوم كانوا باليمن بالاحقاف، حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال حدثني ابن اسحق عن محمد بن عبد الله بن ابي سعيد الخزازي 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 رايتك قال نعم يا امير المؤمنين والله انك لتتبعته نعت رجل قد رآه قال لا ولكنني قد حدثت عنه فقال الحضرمي وما شانك يا امير المؤمنين قال فيه قيس 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 فثشوا في الارض كلها وقهروا اهلها بغضل قوتهم التي اتاهم الله وكانوا اصحاب اوشان يعبدونها من دون الله صنم يقال له صننا وصنم يقال له صنمود وصنم يقال له الهنا^{a)} 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
مكنتهم بآيمانهم وكان ممن امن به وصدقه رجل من عاد يقال له
مرثد بن سعد بن عقيس وكان يكتنم آيمانه كلما عتوا على الله
تبارك وتعالى وكذبوا نبيهم واكثروا في الارض الفساد وكبروا وبنوا
بكل ربيع اية عبثا بغير نفع كلمهم هود فقال اتبنون بكل ربيع
... واطيعون قالوا يا هود ما جئتنا ببينة... بعض الهتنا بسوء،
اي ما هذا الذي جئتنا به الا جنون اصابك به بعض الهتنا هذه
التي تعيب قال انى اشهد الله... ثم لا تنظرون الى قوله صراط
مستقيم فلما فعلوا ذلك^{a)} امسك الله عنهم المطر من السماء ثلاث
سنيين فيما يزعمون حتى جهدهم ذلك وكان الناس في ذلك الزمان
اذا نزل بهم بلاء او جهد طلبوا^{b)} 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 اسحاق وكان السبيت في زمان معروفنا
مكانه والحرم قائم فيما يذكرون واهل مكة يومئذ العماليق وانما
سموا العماليق ان اتاهم عمليق بن لاؤف 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 كلهم ابنة الجبيري رجل
من عاد فلما قحط المطر من عاد وجهدوا قالوا جهزوا منكم وفدا
الى مكة فيستسقوا لكم فانكم قد هلكتم فبعثوا قبايل بن عتر الخ،

S. das Weitere in der Ausgabe 235, 8 — 239, 17, wozu der
Comm. folgende Lesarten bietet:

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

b) Hdsehr. دطلبوا.

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

S. 236, Z. 3 يتعوزون — Z. 7 له mit C — Z. 12 يصيبكنا
wie die Codd., nämlich يَصْبِكُنَا — 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 وقد عاد
Z. 10 تخرج — Z. 19 هزيمة ابنه — Z. 15 الله لهم — Z. 10

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

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

S. 232, Z. 14 فاستاذنت — Z. 20 حمدا o. P. und وحملتك.

S. 233, Z. 1 وafd für وفد — Z. 5 nach حاءت
Z. 11 فنودي منها — Z. 6 سحابة eingeschoben — Z. 6
und 12 الكباب — Z. 17 اذهبى الى بنى فلان

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

Den Schluss bilden die Erklärungen des Suddi zu ver-
schiedenen Koranstellen = Ann. 242, 19 — 244, 6. Hier lies
S. 243, Z. 11 يوع نحس and Z. 12 الشسوم (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 Ge-
schichte von Tamūd, welche Tabarī im Commentar zu Su. 7, 71
schlichte von Tamūd, welche Tabarī im Commentar zu Su. 7, 71
viel vollständiger als in den Annalen giebt¹⁾. 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-Suddī und Ibn Ishāq. Ziemlich wörtlich folgt
ihm Ta'labī in den 'Arā'is (bei Sprenger Mohd. I, 518 ff.). Vgl. den Auszug
bei Baiḍāwī zu 7, 76 und Mas'ūdi Murūğ cap. 38.

suchen, dass man die jetzt so in Aufnahme gekommenen alten Weihrauchhändler zu 'Ād 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 'Ād und seine Schicksalsgenossen überhaupt erwähnt werden. An dieser Stelle musste die historische Forschung, wenn es eine solche gegeben hätte, einsetzen. Der Geschichtsschreiber Ṭabarī macht von ihr gar keinen Gebrauch. Wir wollen daher kurz untersuchen, was sein Commentar zu der Stelle bietet. Tafsīr zu Su. 89, 5—7 (Vol. XXV): *Hast du gesehen, wie dein Herr mit 'Ād 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 فتري كيف فعل ربك الخ

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

a. eine Stadt بلدة, und zwar entweder Alexandria (Ibn Ka'b al-Qurāzī) oder Damaskus (Ibn Abu Di'b von al-Maqbūrī [† 100])¹⁾; oder

b. ein Volk امّة (Isrā'īl von Abu Jahja von Muḡāhid) — oder es bedeutet: „das alte“ معنى ذلك القديمة (Ibn Abu Naḡīh nach Muḡāhid²⁾); oder

c. ein Stamm قبيلة von 'Ād (Qatādah); oder

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

e. es bedeutet: der zu Grunde gegangene الهالك nach Analogie von اِرام بنو فلان (Schule des Ibn 'Abbās: Ibrāhīm b. Sa'd und al-Dahhāk).

In der Kritik dieser Ansichten stellt sich Ṭabarī auf den rein sprachlichen Standpunkt. Zunächst ist zu bemerken, dass alle Koranleser اِرام 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 Muḡāhid's ferner (b) würde bei اِرام die Nunation erfordern. Als richtige Interpretation bleibt somit die

1) Vgl. Bakrī 259 f., auch 88. Jaqūt I 212.

2) Vgl. Bukhārī III 374.

des Qatādah übrig, wonach Iram als specieller Stammmname dem allgemeinen Volksnamen in Apposition folgt: والصواب من القول في ذلك ان يقال ان ارام إما بلدة كانت عاد تسكنها فلذلك ردت على عاد على الاتباع لها ولم تُجر من اجل ذلك وإما اسم قبيلة فلم يجر ايضاً كما لا تجرى أسماء القبائل فلم يجر ان كان اسماً اعجمياً، فأما ما ذكر عن مجاهد انه قال عنى بذلك القديمة فقول لا معنى له لان ذلك لو كان معناه لكان محفوظاً بالتنوين وفي ترك الاجراء الدليل على انه ليس بنعت ولا صفة، واشبهه الاقوال فيه بالصواب عندي انها اسم قبيلة من عاد ولذلك جاءت القراءة بترك اضافة عاد اليها وترك اجرائها كما يقال الم تر ما فعل ربك بتميم نهشل فتترك [اجراء؟] نهشل وهي قبيلة فتترك اجرائها لذلك وهي في موضع خفض بالرد على تميم، ولو كان ارام اسم بلدة او اسم جد لعاد لجاءت القراءة باضافة عاد اليها كما يقال هذا (?) عمرو زبيد وحاتم طي واعشى همدان ولكنها اسم قبيلة منها فيما ارى كما قال قتادة والله اعلم فلذلك اجمعت القراءة فيها على ترك الاضافة وترك الاجراء.

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

a. als „baumlang“ ذات الطول mit Rücksicht auf den arabischen Ausdruck رجل مُعَدّ „ein langer Mann“. Die 'Ād waren Riesen. Aehnlich sagt Ibrāhīm b. Sa'd nach Ibn 'Abbās مثل طولهم مثل كان لهم جسم في اسماء العماد und Isrā'īl (wie oben) nach Muḡāhid في اسماء العماد¹⁾;

b. als „Leute mit Zeltstangen“ اهل عمد d. h. Nomaden; so Muḡāhid (nach Ibn Abu Naḡīh) اهل عمود لا يقيمون und Qatādah, welcher hinzusetzt سيطرة;

1) Vgl. Bakrī a. a. O.

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

d. oder عماد bedeutet die Körperstärke والقوة والشدة — al-Dahḥâk.

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

Dass Iram nichts weiter ist als إرام, 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 Muhammeds Gewährsmänner sich dieses Ausdruckes bedienten, um damit sei es Mittelsyrien, sei es speciell Damaskus (auf welches die Gairûn-Sage hinweist) zu bezeichnen. Die Ruinenstädte Mittelsyriens mit ihren Colonnaden haben wohl mehr als einen Reisenden an unsere Koranstelle erinnert¹⁾. Dass dieselbe sich aber wirklich auf Bauten bezieht, scheint mir, abgesehen von Stellen wie Su. 26, 128 f., auch aus dem ganzen Zusammenhange der 89. Sure hervorzugehen. Nach den 'Âd wird den Tamûd nachgesagt, dass sie sich die Felsen zu Wohnungen aushöhlten, und Pharao wird der Herr der Pflöcke (d. h. „Fundamente“? الأوتاد ist das Gegenstück zu العماد, 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 'Âd? Ich glaube dass sie nichts weiter als die — dialektisch umgelauteten — Doppelgänger der Ijâd إياد, des untergegangenen alten Culturvolkes der arabischen Sage sind, welche Blau schon in den إيد — der palmyrenischen Inschriften wieder gefunden hat²⁾. Sie waren die Führer des Karawanenverkehrs durch die syrische Wüste, sie besaßen wahrscheinlich auch den Haurân. Ich könnte für diese Vermuthung mancherlei Beweisgründe bringen, wenn der Rahmen eines Referats über Ṭabari's Commentar dies gestattete.

1) „Die Säulenstadt Geraš, dieses wahrhafte Iram uât 'el-'imâd“ 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 Awestâtextes zu verwenden, Uebersetzungen, 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 (1, 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