

Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṭ im Islam.

Von

Ign. Goldziher.

I.

Den Nachrichten über die Leichtfertigkeit, mit der man bereits in der ältesten Zeit des Islam im Namen des Propheten Ḥadīṭ-Sprüche mitteilte — als Typus dafür gilt Abū Hurejra¹⁾ — können aus derselben Zeit Daten an die Seite gesetzt werden, die große Ängstlichkeit und Behutsamkeit in der Tradierung eines Spruchs als Ḥadīṭ des Propheten bekunden. Die Scheu vor der sorglosen Verbreitung solcher Materialien wird von den Männern, die diese Gesinnung billigen, als Sinnesart berühmter „Genossen“ dargestellt. Die Biographien bei Ibn Sa'd bieten uns sehr markante Beispiele für diese Beobachtung.

Von 'Abdallāh b. Mas'ūd läßt man Leute, die lange in seiner Gesellschaft zubrachten, erzählen, daß sie kaum irgend ein Ḥadīṭ aus seinem Munde hörten; gab er doch einmal etwas im Namen des Propheten, so stand ihm der Angstschweiß vor der Stirn; der Stock, den er in der Hand hielt, zitterte und selbst an seinen Kleidern war das Zittern seines Körpers bemerkbar; er umgibt seine Mitteilungen mit allen möglichen Einschränkungen²⁾: „so Gott will³⁾, entweder mehr als dies, oder ungefähr so, oder weniger als dies“ (verschiedene Nachrichten bei Ibn Sa'd III, I, 110, 22 ff.). An al-Sa'bī wird die Überlieferung geknüpft, daß er ein volles Jahr in Gesellschaft des 'Abdallāh b. 'Omar zugebracht habe, ohne ein

1) ZDMG. 50, 487, vgl. auch al-Murtadā, Gurar al-fawā'id (Teheran 1272) 324.

2) Einmal leitet er seine Mitteilung mit einem Schwur ein: عن عبد الله بن عكيم قال سمعت ابن مسعود بدأ باليمين قبل للحديث
Ibn 'Abdalbarr al-Namarī, Gāmi' bajān al-'ilm wa-fadlihi (Kairo 1320 ed. Aḥmed al-Maḥmasānī) 94 paenult. (vgl. unten S. 862 Anm. 2).

3) Im Sinne des die Versicherungen einschränkenden استئناء, wie es bei Eiden und sonstigen Behauptungen empfohlen wird.

im Namen des Propheten erzähltes Ḥadīṭ von ihm zu hören (IV, I, 106, 25). 'Omar selbst läßt man einmal in einem gegebenen Fall erklären, daß er darüber Ḥadīṭ geben würde, wenn ihn nicht die Vorstellung der Möglichkeit zurückhielte, zu dem wirklichen Spruche etwas hinzuzutun oder davon etwas wegzulassen (III, I, 210, 4). 5
 Ṣuḥejb b. Sinān lehnt es entschieden ab, Prophetensprüche mitzuteilen: Kommt herbei, wir wollen euch von den Ereignissen unserer Kriegszüge (*majāzī*) erzählen; aber daß ich sagen solle „es sprach der Prophet“ — dies nimmermehr (ibid. 164, 1). Auch von Zubejr b. al-'Awwām, der zu den Intimsten des Propheten gehörte, 10 erzählt man, daß er eine wahre Scheu fühlte, Ḥadīte zu geben (ibid. 74 ult.). Die schon in einigen der obigen Daten hervortretende Besorgnis, es könnte der echte Text Veränderungen erfahren¹⁾, macht auch den Sa'd b. abī Waḳḳāṣ ängstlich: „ich befürchte, wenn ich euch eines mitteile, ihr könntet hundert dazu- 15 tun“ (ibid. 102, 9). 'Otmān b. 'Affān soll ein vollendeter Ḥadīṭ-Erzähler gewesen sein; nichtsdestoweniger soll er Scheu davor gehabt

haben: *رجلا يهاب للحدِيثِ الا اِنَّه كان* (ibid. 39, 8). Diese *hejba* vor dem Ḥadīṭ ist auch in späteren Generationen verbreitet, in denen man doch sorgloser geworden war und das Ḥadīṭsammeln 20 und -verbreiten immer mehr zu den Werken der Pietät und Frömmigkeit gehörte²⁾. Fuḍajil b. 'Ijād aus Samarkand (st. 187 in Mekka) war von großer Scheu vor dem Ḥadīṭ; es lastete schwer auf ihm:

شديد الهيبة للحدِيثِ وكان يتقل عليه جدا (bei Nawawī, Tahdīb 504, 2). 25

Solche Mitteilungen stehen natürlich in grellestem Gegensatz zu dem reichen Ḥadīṭsegen, der aus den Füllhörnern der Musnadsammlungen im Namen jener „Genossen“ ausströmt.

Nicht gleichgiltig für unsere Ḥadīṭkritik ist die Kunde davon, daß in der Scheu vor der Veröffentlichung gewisser Ḥadīte 30 nicht bloß die Furcht vor ihrer Verfälschung vorwaltet, sondern daß für jene alte Zeit auch der Gesichtspunkt der Tendenz zugegeben wird. 'Omar möchte nicht, daß ein für sein Unternehmen unbequemes Ḥadīṭ offenkundig (*ظاهراً*) werde (Ibn Sa'd IV, I, 14, 7)³⁾.

Mit der aus obigen Daten ersichtlichen Ängstlichkeit im Ver- 35 öffentlichen von Sprüchen des Propheten hängt auch die gesteigerte

1) Hingegen später Mitteilung von Traditionen *بالمعاني* (vgl. Muh. Stud. II, 201); 'Amr b. Dīnār (st. 126) Ibn Sa'd V, 353, 23.

2) Charakteristisch ist die Redensart *لله جِدَّتْ*, um Gotteswillen, aus Gründen der Frömmigkeit, Nawawī, Tahdīb 615, 3 v. u.

3) Von Ḥadīten, die man nicht veröffentlicht, ist aus späterer Omajjadenzeit die Rede bei Ibn Sa'd V, 308, 10 ff.

Vorsicht der Empfangenden zusammen. Man fordert für die Echtheit Beweise wie bei einer Gerichtsprozedur, Zeugen oder eidliche Bekräftigung. Muğīra b. Šu'ba referiert dem 'Omar ein Urteil des Propheten über das Sühnegeld für die Vernichtung eines Embryo 5 (دية الجنين); da verlangt 'Omar, daß er noch einen Zeugen vorstelle, der die Entscheidung des Propheten gehört hat ات من
 بيشهد معك; Muğīra kann dafür in der Tat den Muḥammed b. Maslama bringen (Buchārī, Dijāt Nr. 25)¹⁾. Daraus erklärt sich die feierliche Einleitung alter Hadīṭmitteilungen mit Schwur- 10 formeln und anderen Versicherungen²⁾. Abū Mūsā al-Aš'arī bekräftigt einem Zweifler gegenüber mit Handschlag die Wahrheit einer solchen Mitteilung (Tab. I, 3153, 18).

II.

Neben anderen Motiven, die bei der Mißbilligung der schrift- 15 lichen Fixierung der Hadīṭe mitwirkten³⁾, hat die Vertreter dieser Gesinnung auch der soeben erwähnte Gesichtspunkt noch in gesteigertem Maße geleitet. Wenn es ihnen schon bedenklich schien, in mündlicher Weise etwas als Prophetenwort festzustellen, um wie viel mehr mußten sie sich vor der schriftlichen Festlegung 20 solcher Mitteilungen ängstigen. Es war ja sehr wenig Material vorhanden, dessen Ursprung ein gewissenhafter Mann mit einiger Zuversicht auf den Propheten zurückführen konnte. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß die ältesten Elemente des Gesetz- hadīṭ die Regeln über die *dija* sind und es darf, in Anbetracht 25 der Unerläßlichkeit der Regelung dieser im alltäglichen Leben der arabischen Gesellschaft so häufigen und wichtigen Angelegenheit, angenommen werden, daß Muhammed selbst das Bedürfnis gefühlt hat und auch durch tatsächliche Vorkommnisse vor die aktuelle Notwendigkeit gestellt war, die karge koranische Gesetzgebung über 30 Blutrache und Sühnpreis zu ergänzen und daß die Hauptsachen der alten Hadīṭregeln über solche Verhältnisse, ihrem Inhalte nach, zu den genuinen Teilen dieser Literatur gehören. Ihre Niederschrift ist, da ihre Richtigkeit allgemein anerkannt war, auch keinem Widerspruch begebenet.

1) Vgl. auch Sprenger, Moḥammad III, LXXXI für einen andern Fall.

2) Solche feierliche Einkleidung Tab. I, 109 paenult.; jedes einzelne

Glied des Isnād eingeführt mit أشهد على in einem Hadīṭ bei Abū 'Ašim al-Nabil (st. 287), Kitāb al-dijāt (Kairo 1323) 18; die Verwahrung mit نعوذ بالله أن يقول على رسول الله ما لم يقل Ibn Hišām 340, 4; 344, 8. Vgl. die Zeitschr. 50, 487f. angeführten Stellen und oben S. 860 Anm. 2. Siehe auch die interessante Art der Ablehnung der gegen ein verdächtiges Hadīṭ vorgebrachten Bedenken Ibn Sa'd IV, I, 159, 16 ff.

3) Muh. Stud. II, 194 ff.

Hingegen hat die Niederschrift anderer Traditionen, deren Inhalt noch nicht durch ununterbrochene Praxis eingelebt war, die Bedenken der Skrupulösen erregt. Dies Gefühl kommt in manchen traditionellen Erzählungen zum Ausdruck, in denen die Absicht nicht verkennbar ist, gegen eine schriftliche Fixierung der auf den Propheten zurückgeführten gesetzlichen Verordnungen Stellung zu nehmen. Abū Mūsā al-Aṣ'arī löscht eigenhändig die Niederschrift jener Hadīṭe aus, die jemand nach seinen Mitteilungen gemacht hatte (Ibn Sa'd IV, I, 83, 18); dafür gibt es auch andere Beispiele¹⁾. Mit dem stetigen Zunehmen solcher schriftlichen Aufzeichnungen, die bald als traditionelle Quellen des in Entwicklung begriffenen Rechtes benutzt wurden²⁾, erhielten die Bedenken der Furchtsamen immer mehr Nahrung.

Dabei ist noch eine Erwägung in Betracht zu ziehen. In den Kreisen, in denen man nach dem Tode Muhammed's dem Hadīṭ als gesetzlicher Autorität lauschte, war die religiöse Bewertung dessen, was man als Sprüche des Propheten feststellte, eine viel höhere, als ihm in den späteren Fikḥ-Generationen zu teil wurde. Man hatte das Gefühl, daß mit dem Koran die Offenbarungen Gottes an Muhammed nicht erschöpft seien. Das heilige Buch, setzte man voraus, umfasse die Offenbarungen, die Gott zur Mitteilung an die große Gesamtheit bestimmte, aber nicht die Summe aller jener Eröffnungen, mit denen Gott seinen auserwählten Propheten bevorzugte. Gerade vor seinem Tode habe Gott dem Propheten eine Fülle von Offenbarungen zu teil werden lassen; mehr als je sei ihm an seinem Sterbetage offenbart worden³⁾. Natürlich könne dies im Koran nicht enthalten sein. Es bildete sich die Anschauung aus, die ihren präzisen Ausdruck in einem Spruch Muhammed's fand:

أَنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ: es ist mir das Buch gegeben worden und daneben noch etwas was ihm (an Umfang oder an Bedeutung) gleich ist⁴⁾. Damit sind nicht jene Eröffnungen gemeint, die man

in der späteren Hadīṭsystematik vom gewöhnlichen حديث نبوي als حديث قُدسي oder 'الإعجاز' unterschied; sondern alles, was

1) Vgl. Musnad Ahmed III, 12 unten und die in Muh. Stud. II, 195 Anm. 1 angeführte Nachricht.

2) Vgl. die wichtige Notiz bei Ibn Sa'd V, 216, 16.

3) Ibn Sa'd XI, 2, 7 (u. d. Presse und mir durch die Gefälligkeit Schwally's zugänglich gemacht): *أَنَّ اللَّهَ تَابَعَ الْوَحْيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ قَبْلَ وَثَانِهِ حَتَّى تَوَفَّى وَكَثُرَ مَا كَانَ الْوَحْيُ يَوْمَ تَوَفَّى رَسُولَ اللَّهِ*.

4) Leider ist es nicht möglich, die Entstehungszeit dieses Spruchs annähernd zu ermitteln.

Muhammed über Gesetz und Recht lehrhaft verkündete, ob es im Koran steht oder nicht, hat er als Offenbarung erhalten. Ḥasan b. 'Atījja (Schüler des Sufjan al-Taurī, gegen Mitte des 2. Jahrh.) stellt sich nach einem Bericht des Auzā'ī die Sache so vor, daß, sobald Gott dem Muhammed ein Korangesetz offenbarte, unmittelbar darauf der Engel Gabriel ihm die darauf bezüglichen Sunan kundgab¹⁾. Dem Mālik b. Anas wird mit einem Isnād, in dem auch der strenge Abū Muḥammed ibn Ḥazm vorkommt²⁾, die These zugeschrieben, daß der Prophet auf jede Frage, die ihm vorgelegt wurde, nur auf Grund göttlicher Offenbarung eine Antwort erteilte

فلا يجيب حتى يأتيه الوحي من السماء. Da nun solche Entscheidungen grobenteils den Inhalt des Ḥadīṭ bilden, so glaubte man in diesem in den meisten Fällen nicht nur Prophetenlogia, sondern wirkliches Gotteswort zu vernehmen. Es war also alle Ursache vorhanden, daß die Bedenklichen der Niederschrift gegenüber ihre Vorsicht verschärften. Man mußte doch der Gefahr vorbeugen, nicht über allen Zweifel verbürgte Sachen als göttliche Offenbarung in Umlauf zu bringen.

Dadurch wird die ablehnende Stellung verständlich, die nicht nur mu'tazilitische Rationalisten³⁾ und andere Freidenker⁴⁾, sowie auch manche Kreise der Chāriḡiten, die (mit Berufung auf Sure 6, 146) das Gesetz als im Koran beschlossen erachteten⁵⁾, den aus dem

1) Ibn 'Abdalbarr al-Namārī, Gāmi' bajān al-'ilm 223 unten. Im Kapitel: موضوع السنة من الكتاب وبماها له l. c. 221 ff. ist viel Material für diese Fragen gesammelt.

2) Bei Ibn Baškuwāl, Šila, ed. Codera 314, 4.

3) Die Skepsis dieser Kreise gegenüber den Ḥadīṭen s. bei Gāhiz, K. al-ḥajwān (ed. Kairo) IV, 96 ff., wo es sich aber nicht um Gesetz-Ḥadīṭe, sondern um superstitiöse Anschauungen handelt. Noch in einem langen Streitgedicht gegen die Mu'taziliten (Zamachšarī) aus dem 8. Jahrh. wird ihnen besonders zur Last gelegt:

نيدوا كتاب الله خلف ظهورهم ☆ جعلوا احاديث النبي مضغاً
dann:

جهلتم موسى كما كذبتُم ☆ خير الرسول اتت به المستخلفه
Subkī, Tabakāt al-Šāfi'ija (ed. Kairo 1324) V, 172, 4. 17.

4) Vgl. Muh. Studien II, 136.

5) Šahrastānī ed. Cureton 94, 4 من البيهسية

الخوارج) الى ان ما يحرم سوى ما في القرآن لقوله تعالى قل لا اجد في ما اوحى الى فحرماً على طاعم الخ في كتابه في كناية ال-
Karābīsī nach den Mitteilungen des Ḥusejn al-Karābīsī in K. al-ḥajwān (ed. Kairo) V, 172, 4. 17. Vgl. das Ehegesetz der chāriḡitischen Mimmuniya nach den Mitteilungen des Ḥusejn al-Karābīsī in K. al-ḥajwān (ed. Kairo) V, 172, 4. 17. Vgl. das Ehegesetz der chāriḡitischen Mimmuniya nach den Mitteilungen des Ḥusejn al-Karābīsī in K. al-ḥajwān (ed. Kairo) V, 172, 4. 17.

Ḥadīṭ gefolgerten religiösen Tatsachen gegenüber einnahmen, sondern daß auch in frommen Führern der großen Islamgemeinde ein wahrer horror gegen geschriebenes, also mit der Autorität des Koran ausgerüstetes *Ḥadīṭ* Platz griff.

III.

5

Wir lassen es dahingestellt sein, ob in der Entstehung der Vorstellung von einer neben dem Koran erfolgten ungeschriebenen Offenbarung der Einfluß der jüdischen Anschauung von einer außer der geschriebenen, dem Moses von Gott geoffenbarten mündlichen *Thōrā* anzunehmen sei. Ähnliche Erscheinungen 10 in der ältesten Entwicklungsgeschichte des Islam könnten die Zulassung dieser Annahme begründen, die man jedoch nicht mit voller Sicherheit feststellen kann. Hingegen ist es eine Tatsache, daß in der Zurückweisung der mit göttlicher Autorität auftretenden *Ḥadīṭe*, zumal gegen ihre Niederschrift, die Gesetzesentwicklung im Juden- 15 tum als warnendes Beispiel vorgehalten wird. Schon Muhammed hatte ja (Sure 3, 72) den *ahbār* den Vorwurf gemacht, daß sie „ihre Zungen winden mit *kitāb*, damit ihr es als zur (göttlichen) Schrift gehörig betrachtet, während es doch nicht dazu gehört“; sie sagen es sei von Allāh, während es doch nicht von Allāh kommt“. 20 Diese Anklage wurde nun bestimmter formuliert, um die Islamgläubigen von der Gelegenheit zu gleichem Straucheln abzuwenden. Al-Zuhrī erzählt, daß ⁹Omar I die Sunan aufschreiben wollte. Da betete er einen Monat lang zu Gott um eine heilsame Eingebung (*استخار الله*). Eines Tages war ihm die bestimmte Entschließung 25 klar geworden. Und er sagte: Ich erinnere mich eines Volkes; die schrieben eine Schrift; ihr wendetet sie sich zu und verließen das Buch Gottes (Ibn Sa'd III, I, 206, 5). Wie ein Kommentar zu diesem Bericht erscheint folgende Erzählung: 'Abdallāh b. al-'Alā wünscht von al-Ḳāsim, einem Enkel des Chalifen Abū Bekr, daß 30 dieser ihm *Ḥadīṭe* diktiere; er erhält jedoch von ihm folgenden Bescheid: Zur Zeit des 'Omar b. al-Chaṭṭāb vermehrte sich die Zahl der (niedergeschriebenen) *ahādīṭ*; da forderte 'Omar die Leute auf, daß sie ihm solche brächten; als er die Sachen bei sich hatte, befahl er sie zu verbrennen; dann sagte er: *مَتْنَةٌ كَمَتْنَةِ أَحَدِ الْكُتَابِ* 35 „(Wollt ihr denn) eine Mischna (die arab. Form entspricht dem aram. *מִשְׁנָה*), wie es die Mischna der Juden ist?“. (Der Satz kann auch affirmativ aufgefaßt werden: dies ist wohl M. wie usw.). So hielt al-Ḳāsim an jenem Tage mich (den Berichterstatter) zurück, *Ḥadīṭ* zu schreiben (Ibn Sa'd V, 140, 3). In einer Tradition des 40 'Abdallāh ibn 'Amr wird unter den Vorzeichen des jüngsten Tages (es sind gewöhnlich schlechte Dinge) u. a. erwähnt, „daß die Leute unter einander das *matnāt* lesen und daß es niemand ändert“:

- من اشراط الساعة ان يُقرأ فيما بينهم بالمتنائة¹⁾ ليس احد يغيرها
 und als man ihn fragte, was man unter متنائة zu verstehen habe,
 sagte er: „was man außer dem Buch Gottes hat niederschreiben lassen“
 ما استكتب من غير كتاب الله (Nihāja s. v. ثنى I, 136). Dies
 5 kann sich nur auf außerkoranische Gesetzesschriften beziehen, wie sie
 in den geschriebenen Hadīṭen dargeboten werden; eine Erklärung,
 die von Abū 'Ubejda freilich abgelehnt wird: „Wie sollte auch —
 sagt er — gerade Ibn 'Amr das Hadīṭ mißbilligen, da er ja selbst
 einer der eifrigsten Überlieferer unter den Genossen ist?“²⁾ Er
 10 bezieht die in jenem Spruch ausgesprochene Mißbilligung auf das
 bereitwillige Aufnehmen der von Juden herrührenden Be-
 lehrung (الاحد عن اجل الكتاب)³⁾. Aber dies wird allgemein⁴⁾
 anerkannt, daß unter متنائة zu verstehen sei ein Buch, das „nach
 Moses die *ahbār* der Juden in ihrem Kreise ganz eigenmächtig
 15 außer dem Gottesbuch verfaßten“ ان احبار بني اسرائيل بعد موسى
 عم وضعوا كتابا فيما بينهم على ما ارادوا من غير كتاب الله فهو
 المتنائة (Nihāja l. c.)⁵⁾ und, wie im Kāmūs „noch hinzugefügt wird,
 „in welchem sie erlaubten und verboten, was sie wollten“ احلوا
 وفيه وحرّموا ما شاءوا (= TA. s. v. IX, 61 unten).
- 20 Die Identifizierung dieses متنائة mit מִתְנֵאָה = מִתְנֵאָה geriet
 in islamischen Gelehrtenkreisen bald in Vergessenheit, da jene Hadīṭ-
 sprüche, wegen ihres dazu ungeeigneten unbequemen Inhaltes, in

1) LA. XVIII, 429 hat hier die La. ان يُقرأ فيهم بالمتنائة على رؤس الناس.

2) LA. I. c. ولم يُرد النبي عن حديث رسول الله وسننه وكيف
 ينهى عن ذلك وهو من اكثر الصحابة حديثا عنده.

3) Vgl. Muh. Stud. II, 137.

4) Gauharī bildet eine Ausnahme; er versteht متنائة als Gedichte nach
 Art der persischen *دوبيمت* deren Verbreitung wird als Vorzeichen des Welt-
 unterganges angekündigt.

5) Abū 'Ubejda, den man selbst jüdischer Abstammung zieh (Muh. Stud.
 I, 203), zitiert diese Erklärung (LA. l. c.) im Namen „eines in den alten Schriften
 belesenen Gelehrten, den er darüber befragt habe“ سألت رجلا من اجل
 العلم بالكتب الأول قد عرفها وقرأها.

die gangbaren Sammlungen keine Aufnahme fanden. Zur Benennung der rabbinischen Gesetzschriften eignet sich die islamische Erudition die, auch bald mißverständene und auf phantastische Kreise ausgedehnte, Benennung *اشمعت* an¹⁾.

Daneben finden wir jedoch im 4. Jahrh. d. H. auf Grund 5 jüdischer Information (*سألت رجلا من افاضلهم*) die Form *مشنا* bei al-Nadīm²⁾, freilich als Titel eines der dem Moses zugeschriebenen kanonischen Bücher des A. T. aufgeführt, mit der Definition: es sei ein Buch, „aus welchem die Juden ihre Fikḥ-Wissenschaft, ihre Gesetze und Verordnungen ableiten; es ist ein 10 großes Buch in chaldäischer und hebräischer Sprache“. Seitdem im 6. Jahrh. der jüdische Renegat Samau'al b. Jahjā al-Mağribī (558) in seinem *Iḥām al-Jahūd* bestimmtere Angaben über die rabbinische Literatur zur Verfügung gestellt hatte³⁾, eignet sich die polemische Literatur des Islam, wie es scheint aus 15 jener Quelle, die Kenntnis der Bedeutung von *مشنا* und *تلمود* als der außerkanonischen Gesetzliteratur der Juden an⁴⁾. Jedoch die Verwirrung mit Bezug auf das Wesen der Mischna wird auch in späterer Zeit nicht beseitigt. Der gelehrte Maḳrīzī (st. 845) 16 spricht von der ursprünglichen *مشنا* als einem von Mose geschriebenen Kommentar zur Thora, von dem sich jeder Herrscher eine Kopie anfertigen ließ (vgl. Deut. 17, 18)⁵⁾. Nachdem diese Kopien verloren gegangen waren, schoben Hillel und Šammāj in Tiberias ein neues Mischnabuch unter, das in sechs Teilen das 20 *فقهاء التوراة* umfaßt; geordnet habe es *الشمسي* (הישיא) vom Stamme 25 David's; ein Nachkomme Hillel's, Namens Jehūdā, habe das unvollkommene Werk vervollständigt. Es enthalte viele Bestandteile aus der alten Moses-Mischna, mit Zutaten der Späteren. Dann kam der Talmud. Der Karäer 'Anān habe behauptet, dem unter den Juden anerkannten Gesetzbuch eine authentische Kopie der echten 30

1) Auch *شمعتنا*; vgl. ZDMG. 58, 660.

2) *Fihrist* I, 23, 2; allerdings ist die Form *مشنا* aus einer Randkorrektur geschöpft; der Text der Handschrift gibt eine korrupte Form.

3) Text bei Schreiner, Monatsschrift f. d. Geschichte d. Judenth. XLII (1898), 254.

4) z. B. in dem bald zu erwähnenden polemischen Werk des Ibn Kaḏjīm *فقهاءهم صنعوا لهم (للإهود) كتابين أحدهما يسمى المشنا ومبلغه نحو ثمانمائة ورقة والثاني يسمى التلمود ومبلغه المشنا ومبلغ حجه قريب من نصف حمل بغل* (wörtlich aus *Iḥām al-Jahūd* l. c.); der Text zuerst mitgeteilt in Kobak's *Jeschurun* IX (1873), 33. 37.

5) S. ZDMG. 32, 368.

Mischna des Moses entgegenzustellen; dies sei das Gesetzbuch der Karäer¹⁾. Die im Hadīṭ bewahrte Form مَثْنَاء als Äquivalent für Mischna war also bald außer Gebrauch gekommen. Früher hatte man zu demselben (abseits von dem koranischen السَّبْعُ المَثْنَاءِ) auch den Pluralis المَثْنَاءِ gebildet. Wir verfügen nach Ibn Kaḏīm al-Ġauzija²⁾ über folgendes Zitat aus der Hadīṭsammlung des Ḥākim al-Nīsābūrī (wohl aus المَسْتَدْرَكِ عَلَى الصَّحِيحَيْنِ). Da läßt man den Juden Zubejr b. Bāṭā sprechen: „Ich schwöre bei der Thora, daß ich seine (des Propheten) Beschreibung im Buch der Thora gelesen habe, die dem Moses geoffenbart ward; nicht in den *matānī* (also etwa: den späteren Mischnabüchern), die wir selbst hervorgebracht haben“:
 قَدْ وَالتَّوْرَةَ قَرَأْتُ صِفَتَهُ فِي كِتَابِ التَّوْرَةِ الَّتِي أَنْزَلْتَنِي عَلَى:
 مُوسَى نَبِيِّ فِي المَثْنَاءِ الَّتِي أَحَدَّثَنَا.

Es sollte hier nur dargelegt werden, daß die oben erwähnten alten Sprüche angesichts eines schriftlich festgelegten Hadīṭ das Bedenken zum Ausdruck bringen, dasselbe könnte neben dem Koran zu einer Art Mischna werden, d. h., im Sinne der Urheber jener

1) Makrīzī, Chiṭāṭ II, 475, vgl. de Sacy, Chrestom. ar. I, 148 ff., II, 167 ff. — Es darf wohl die Gelegenheit dazu dienen, hieran einiges über die allermmodernsten Talmud-Informationen in der arabischen Literatur anzuschließen. Man hat im neuen Ägypten das Bedürfnis vorausgesetzt, eine Übersetzung der Schriften Rohling's und anderer ähnlicher europäischer Literatur der arabischen einzuverleiben. Der Übersetzer (aus dem Französischen) دكتور يوسف نصر machte daraus das Bändchen الكَنْزُ المَرْصُودُ فِي قَوَاعِدِ التَّلْمُودِ (Kairo, Ma'ārif-Druckerei, 1899). Ein zeitgenössischer ägyptischer Jurist Muḥammed Ḥāfiẓ Sabrī hat ein voluminöses Werk unter dem Titel كِتَابُ المَقَارِنَاتِ وَالمُقَابِلَاتِ (Kairo 1902) veröffentlicht, dessen Inhalt eine eingehende Vergleichung des alten islamischen und modernen ägyptischen Gesetzes mit dem rabbinischen Rechte (inklusive nachtalmudische Codices und Kommentare) bildet.

2) Iḥdājat al-ḥajāra min al-Jahūd wal-Naṣārā (ed. al-Na'asānī al-Ḥalabī, Kairo 1323) 18, 4. Ich bemerke gelegentlich, daß eine der Quellen des Verfassers dieses Buches für die zitierten Bibelbeweise eine Schrift des Ibn Kutēba ist (65, 10; 76, 16), wahrscheinlich dieselbe, aus der Brockelmann, Beiträge z. semit. Sprachwiss. III, 46 ff. XXI—XXIII auf Grund des Kitāb al-wafū des Ibn al-Ġauzī Excerpte gesammelt hat. Die Frage, welchem Werk des Ibn Kut. jene Zitate angehören (Brockelmann l. c. 16, unten), erledigt sich vielleicht dadurch, daß Ibn Kaḏīm al-Ġauzija hier (96, 6) für Dinge, die demselben Zusammenhang angehören, als Quelle ein كِتَابُ الإسلام des Ibn Kut. nennt.

Sprüche, zu einer mit göttlicher Autorität ausgerüsteten außerkoranischen (من غير كتاب الله) Gesetzschrift. Dafür seien jene Mitteilungen zu wenig beglaubigt.

IV.

Solche Bedenken waren bald überwunden. In verschiedenen Formen hat sich die Orthodoxie in der hohen Bewertung des Hadīṭ vereinigt. Es ist bereits früher¹⁾ gezeigt worden, wie im 2. und 3. Jahrh. d. H. in den Kreisen der Theologen des Islam die These von der Gleichwertigkeit des Koran mit der Tradition sich allmählich festigt, so sehr, daß man gegebenen Falles selbst die Möglichkeit der Abrogierung eines Korangesetzes durch die Sunna zugab. Beide seien göttliche Offenbarungen.

Hier möchte ich frühere Darstellungen vervollständigen durch den Hinweis auf die für die These der zweifachen Offenbarung zumeist angewandten Schriftbeweise der Theologen des Islam. Dies bietet zugleich einen Beitrag zur Kenntnis der hermeneutischen Methoden der islamischen Exegeten. In der Schule des Ḥasan al-Baṣrī scheint man sich um die Herstellung solcher Beweise eifrig bemüht zu haben. Auf ein hervorragendes Mitglied dieser Schule, den baṣrischen Theologen Kātāda (st. 117 oder 118), wird die an die talmudische Auslegung ähnlicher Schriftstellen erinnernde

Benutzung von Sure 33, 34 zurückgeführt²⁾ *وَأذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي*

بِهِنَّ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ: قَالَ مِنَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ

die Frauen des Propheten werden ermahnt, sich zu erinnern dessen, was in ihren Wohnungen „von den Zeichen Gottes und der Weisheit“ vorgetragen wird; die Zeichen seien der Koran, die Weisheit sei die Sunna. Damit ist ein Schriftbeweis, eine göttliche Beglaubigung für die Gleichwertigkeit dieser beiden Elemente der Offenbarung gewonnen. Man wird natürlich nicht übersehen haben, daß der spezielle Anlaß dieser Koranstelle sich wenig für die Generalisation derselben auf ein großes Prinzip eignet. Darum hat man zur selben Zeit auf demselben Weg nach geeigneten Stützen gesucht. Muhammed sagt von sich (2, 146; vgl. v. 123; 3, 158; 4, 57; 62, 2): er sei ein Prophet aus ihrer Mitte von Gott gesandt

وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ „der euch lehrt das Buch und die Weis-

heit“; „auf den Gott herabgesandt hat das Buch und die Weisheit“ (4, 113). In dem Doppelausdrucke Buch und Weisheit, die Gott dem Propheten offenbarte, sei die gleichwertige göttliche

1) Muh. Studien, II, 20 ff.

2) Bei Ibn 'Abdalbarr al-Namarī, Gūmi' bajūn al-'ilm 15 in verschiedenen auf Kātāda zurückführenden Versionen.

Autorität und der gleiche göttliche Ursprung der Sunna (dies ist die *ḥikma*) neben dem Buch ausgesprochen. Freilich denken die Urheber dieser Deutung¹⁾ nicht daran, daß die Kombination von *كتاب* und *حكمة* im Koran eine formelhafte Phrase ist, die nicht ausschließlich von der dem Muhammed gewährten Offenbarung angewandt, sondern auch bei der Belehrung früherer Propheten und Völker (3, 43; 4, 110 — Jesus — 3, 75; 6, 89; 45, 15, an beiden letzteren Stellen *والكتاب والحكم والنبيوة*) gebraucht wird²⁾.

Mit der feineren Entwicklung der theologischen Spekulation sind noch andere Begründungen an den Tag getreten, in welchen die Sunna wohl mit dem Koran auf eine Würdigkeitsstufe gestellt, aber dennoch nicht als Objekt verbaler Offenbarung dargestellt wird. Im Koran selbst sei alles Gesetz inbegriffen (6, 38 *تبيننا ما فرطنا في الكتاب من شيء*) und klargelegt (16, 91 *تبيننا* 15 *بيانا جلي*) oder in latenter Weise (*ببيان خفي*). Das Sunnagesetz sei implicite (*ضمننا*) im Korantext enthalten; es sei dem Propheten überlassen worden, dasselbe im speziellen zu entwickeln³⁾ (mit Berufung auf 16, 46 *لنتبين للناس ما نزل إليهم*)⁴⁾.

Unter allen solchen Beweisführungen hat die Herleitung der Theorie von der Doppeloffenbarung aus dem Dualismus von Kitāb und Ḥikma die meiste Anerkennung gefunden. Es ist leicht zu begreifen, daß die Bemühung, für die göttliche Autorität der Tradition einen Koranbeweis zu finden, sich besonders in jenen Kreisen kundgibt, die in der theologischen Deduktion auf das Ḥadīṭ neben dem Koran das schwerste Gewicht legen und die Zulässigkeit des *raʿj* möglichst herabdrücken, wenn auch nicht immer und in jeder Gestalt zurückweisen. Diesen mußte es besonders darauf ankommen, gegenüber den Raʿj-Leuten — die dem Ḥadīṭ zuweilen ganz unverhohlen eine recht tiefe Stelle anweisen —⁵⁾ die Bedeutung des Ḥadīṭ zu erhöhen: sie schritten bis zur Aner-

1) Sie wird auf Ḥasan (al-Baṣrī) selbst zurückgeführt, aber ohne jedes Isnād; bloß *وعن الحسن*.

2) *الملك والحكمة* auch in anderer Kombination: David erhält *الحكمة* 2, 252.

3) *وكان تفصيلا (تفصيلا) موكولا الى النبي*.

4) Bei Nawawī, Tahdīb 711, 12 von al-Chaṭṭābī al-Bustī (s. über ihn Chiz. adab I, 282).

5) S. meine Introduction zu Ibn Tūmart 25 f.

kennung des göttlichen Ursprungs desselben vor und suchten die Wahrheit dieses Glaubens aus dem Gotteswort selbst zu erweisen. *Ḳatāda* selbst war ein Feind des *raʿj*; vierzig Jahre lang habe er sich davon völlig freigehalten¹⁾. *Abū ʿOmar Jūsuf ibn ʿAbdalbarr al-Namarī* aus Cordova (st. 463 d. H.), der in 5 seinem wichtigen Werk, das ich hier benutzt habe, der Darlegung der Schriftbeweise ein eigenes Kapitel widmet, ist *Zāhirit*²⁾; in dogmatischen Fragen bewegt er sich sogar auf der Linie der *Ḥanbaliten*; er wird von letzteren wenigstens in der von den Parteien vielumstrittenen Frage der *جهة* (daß man das göttliche Wesen in 10 örtlicher Richtung lokalisieren könne) als Autorität für ihre Lehre angeführt und deshalb von den andersgesinnten Landsleuten im Maghrib heftig angegriffen³⁾. In späterer Zeit ist es der *Ḥanbalit Abū ʿAbdallāh ibn Ḳajjim al-Ġauzijja* (st. 751 d. H.), Schüler und Anhänger des ihm auch in dieser Frage vorleuchtenden *Ṭaḳī 15 al-dīn ibn Tejmijja*⁴⁾, der, mit Anlehnung an den Parallelismus von *Kitāb* und *Ḥikma*, geradezu das Wort „zwei Offenbarungen“ ausspricht. Um den dogmatisch verpflichtenden Charakter des Glaubens an die im Koran nicht erwähnte eschatologische Vorstellung von der Grabesquälung (*عذاب القبر*), die nur im *Ḥadīṭ* 20 dokumentiert ist, zu erweisen, muß er auf den Religionswert des letzteren eingehen und er schließt seine Darstellung von den zwei Offenbarungen: „Dies ist eine Grundlehre, in der alle rechtgläubigen Muslime übereinstimmen, und die nur solche leugnen, die nicht zu den Muslimen gezählt werden können. Der Prophet hat gesagt: 25

1) *Nawawī*, *Tahdīb* 510, 11 sagt er: وما قلتُ برأى منذ أربعين سنةً .

2) *Zāhiriten* 171.

3) Vgl. bei *Subkī*, *Ṭabakāt al-Šāfiʿijja* V, 205: وأما ما حكاه عن أبي عمر بن عبد البر فقد علم الخاص والعام مذهب الرجل ومخالفة الناس له ونكير المالكية عليه أولا وآخرا مشهور ومخالفته لامام المغرب ابي الوليد الباجي معروفة حتى ان فضلاء المغرب يقولون لم يكن احد بالمغرب يرى هذه المقالة غيره وغير ابن ابي زيد .

4) Dieser verfaßte einen Traktat unter dem Titel *معارج الوصول الى معرفة ان اصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول* [gedruckt Kairo (Muʿajjad-Druckerei) 1318 und nochmals (Šarkijja-Druckerei) 1323], in welchem diese Fragen gestreift sind. Auch in die *مجموعة الرسائل الكبرى* (Kairo 1324, 2 Bde.) von I. T. ist dieser Traktat (I, 180—217) aufgenommen.

Es ist mir das Buch gegeben worden *مع ومثله*, und daneben noch etwas, was ihm gleich ist¹⁾“.

Er beansprucht also für die Anschauung von der Doppel-offenbarung das *ijmā' al-umma*. Jedoch die oben angeführten 5 Berichte über die strenge Ablehnung einer dem jüdischen *matnāt* ähnlichen außerkoranischen Gesetzquelle im Islam konnten zeigen, daß man auf früheren Stufen der Entwicklung des Islam noch weit entfernt war, eine solche Anschauung allenthalben zu billigen.

1) Kitāb al-rūb (Haidarābād 1318) 120: *أن الله أنزل على رسوله وحيين وأوجب على عباده الأيمان بهما والعمل بهما فيهما وهما الكتاب والحكمة هذا أصل متفق عليه بين أهل الإسلام ولا ينكره إلا من ليس منهم*.