

Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ.

Von Ignaz Goldziher.¹⁾

I.

Man braucht nicht weit auszuholen, um von vornherein die Möglichkeit der Voraussetzung zuzugeben, dass innerhalb der reichlichen Stoffe, die in Form von Ḥadīṭ überliefert sind, auch neuplatonische und gnostische Elemente Raum gefunden haben können. Bei der charakteristischen Aneignungslust des Islam wäre es vielmehr geradezu auffallend, wenn nicht auch Spuren der eben erwähnten, auf seinem Ausbreitungsgebiet stark vertretenen Gedankenzüge in den religiösen Dokumenten des Islam bemerkbar wären, deren Urheber in Form von Ḥadīten des Propheten so vieles vom geistigen Besitz ihrer Umgebung rezipierten.

Zumeist ist es der Ṣūfismus, der neuplatonische und gnostische Gedanken islamfähig gestaltet hat. Den Kreisen seiner Anhänger entstammen viele Ḥadīṭ-Erdichtungen, welche die Grundlagen jenes religiösen Systems legitimieren sollten. Die orthodoxen Kritiker nennen ja mit Namen einige Leute, die der Erdichtung solcher ṣūfischer Ḥadīte verdächtig sind.²⁾ Dann kommen zunächst

1) In der *Islam-Sektion* des XV. Internationalen Orientalisten-Kongresses (Kopenhagen) vorgelegt.

2) Z. B. Abū 'Abdalrahmān Muḥammed b. al-Husejn al-Sullami al-Ṣūfī aus Nisābūr (330—412), der auch einen Ḳorāntafsīr (u. d. T. حقائق

noch die ausserhalb des şūfischen Kreises stehenden Religionsphilosophen vom Schlage der Ichwān al-şafā in Betracht, die mit Vorliebe ein Wort des Propheten tradieren, das ihre eigenen Anschauungen über philosophisch-theologische Fragen wiederspiegelt. Einen hervorragenden Spielraum für solche Betätigung nimmt auch die ismā'ilitische Richtung in Anspruch, die die Theorien der Neuplatoniker in das grosse gesellschaftliche und politische Leben übertrug. Allen diesen Kreisen entstammt ein grosser Schatz von Ḥadīṭen, in denen man den Propheten als Dolmetsch neuplatonischer und gnostischer Ideen beansprucht.

Manches werden sie wohl nicht selbst erst geschmiedet, sondern bereits vorgefunden und dann für ihre Zwecke ausgebeutet haben. Die fremden Elemente flogen ja den islamischen Kreisen auch ohne ausgeprägte, klar beabsichtigte Tendenz zu. Die Vertreter dieser letzteren konnten sie dann weiter verarbeiten, ihnen in ihrem System eine hervorragende Stelle einräumen, die ihnen im Ursprung gar nicht zugemutet wurde.

Aus den Ḥadīṭen, die eine solche Farbe tragen, möchte ich hier eines auswählen, das aus der Emanationslehre der Neuplatoniker geflossen ist.

Wie auf ethischem Gebiet die aristotelische Lehre von der Mesotēs bereits in älterer Zeit in Ḥadīṭform dargestellt ist,¹⁾ so lässt sich auch ein unverkennbares Stück der neuplatonischen Emanationslehre als prophetischer Spruch hören.

Dass der Weltintellekt die erste und unmittelbare Emanation des Urwesens sei, findet nämlich folgende

(التفسير) in şūfischem Sinne (تأويلات الباطنية) verfasste. Seine Biographen sagen von ihm **وكان يضع للصوفية الاحاديث** Dahabī, *Tagkirat al-huffāz* III 249, Subkī, *Ṭabaḳāt al-Şūfī'ija* III 60 ult.

1) Vgl. *Muh. Stud.* II 398.

Fassung: Das erste, was Gott erschuf, ist der 'aql, der Intellekt. Da sprach Gott zu ihm: ‚Schreite vorwärts!‘ und er schritt vorwärts, ‚Schreite nach rückwärts!‘ und er schritt nach rückwärts. Dann sprach Gott: ‚Bei meiner Macht und Majestät! Kein Geschöpf habe ich erschaffen, das mir mehr wert wäre als du; durch dich nehme ich und gebe ich (d. h. mein ganzes Walten geschieht durch dich); durch dich belohne ich und strafe ich.‘

أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له
أدبر فأدبر ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت
خلقا أكرم علي منك بك آخذ وبك اعطي وبك أثيب وبك
اعاقب

Diese mit den koranischen Schöpfungserzählungen nicht zu vereinbarende Vorstellung gilt als Spruch des Propheten und wird z. B. von Ġazālī¹⁾ als solcher angeführt in Verbindung mit anderen den Intellekt verherrlichenden Sprüchen, von denen in diesem Zusammenhang noch folgender erwähnenswert ist: Der Jude 'Abdallāh b. Salām befragt den Propheten über die Beschaffenheit des Gottesthrones (العرش); in seiner Belehrung darüber sagt der Prophet u. a.: »die Engel sprachen: o unser Gott! hast du etwas erschaffen, was erhabener wäre als dein Thron? und sie erhielten von Gott die Antwort: Jawohl, den Intellekt.«²⁾ Man kann nicht bezweifeln, dass diese Sprüche unter dem Einfluss der Vorstellung vom Weltintellekt als erster aus dem göttlichen Wesen emanierten geistigen Substanz stehen. Sie gehören in eine Reihe verwandter Sprüche, deren manche sicherlich in dem von Ġazālī zitierten Buch كتاب العقل des Dāwūd b. Muḥabbir aus Baṣra (st. 206),³⁾ einer Sammlung von Traditionen über Vorzüge des Intellektes

1) *Iḥjā*¹ I 82, 20. [Vgl. auch DUSSAUD, *Hist. et relig. des Nossairis* 50.]

2) *Ibid.* I 88, 12 s. u.

3) Murtaḍā, *Iḥāf al-sādat* (ed. Kairo 1293) X 31.

Platz gefunden haben werden. Wir besitzen das Buch nicht mehr. Es hat eine ganz eigentümliche Geschichte gehabt.¹⁾

Der hier erwähnte Spruch, der bei näherer Betrachtung mit den herrschenden islamischen Anschauungen kaum in Einklang zu bringen ist, wurde gern im Kreise jener muhammedanischen Freigeister propagiert, die (wie die Ichwān al-ṣafā, 'Ismā'iliten und Ṣūfī's) dem Islam plotinistische Ideen zuführten, oder eigentlich ihren Islam plotinistisch konstruierten. Aber entstanden ist er nicht in diesen Kreisen; sehr willkommen musste er ihnen jedoch sein: darum hielten sie ihn fest und berufen sich auf ihn, so oft er ihren Theorien zugute kommen kann. Von den Orthodoxen wird er natürlich als falsches Tendenzhadīṭ jener Kreise verworfen.²⁾ Dass sich auch Ġazālī seiner angenommen hat, kann ihnen nicht viel bedeuten, da diese grosse Lehrautorität des Islam eben als Ḥadīṭkritiker selbst bei seinen Verehrern³⁾ nicht zum besten angeschrieben ist:

1) S. Anhang I.

2) Ibn Tejmijja, *Tafsīr Sūrat al-ichlās* (Kairo, ed. Na'asānī, 1323), 58 nach Anführung der neuplatonischen Lehre über die ewigen geistigen Substanzen:
 والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بنى عبید
 كاحباب رسائل اخوان الصفا وغيرهم كمالاحدة المتصوفة مثل
 ابن عربی وابن سبعین وغيرها يحتجون لمثل ذلك بالحديث
 الموضوع أول ما خلق الله العقل.

3) Subki, *Ṭabaqāt al-Ṣāfi'ijja* IV 127 فالغزالي معروف بأنه لم تكن
 له في الحديث يد باسطة وعلامة ما في الاحياء من الاخبار
 والآثار مبدون في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء ولم
 يسند الرجل لحديث واحد. Auch 'Abdalrahmān al-'Irākī (st. 806)
 hatte öfters Gelegenheit, in seinem *تخریج احاديث احياء العلوم*
 bemängelnde Bemerkungen zu machen.

er nehme ganz unverbürgte Traditionen mit grosser Liberalität von allen Seiten auf.¹⁾

Weniger Anfechtungen war ein anderes sehr verbreitetes Ḥadīṭ ausgesetzt, das sich in der gnostischen Peripherie bewegt. Danach habe der Prophet gesagt: *ان اول شيء خلقه الله القلم فامرهُ فكتب كل شيء يكون* «das erste, was Gott erschaffen hat, ist das Schreibrohr; auf Gottes Befehl schrieb es (noch vor der Schöpfung der übrigen Welt) alles dereinstige Weltgeschehen auf». Dieser Spruch wird von Ṭabarī in einer Menge von Varietäten angeführt,²⁾ während er die *ʿakl*-Sprüche völlig ignoriert. Auch in anderen, der strengen Tradition entsprechenden Darstellungen des Schöpfungsvorganges, wie z. B. in Taʿlabī's *ʿArāʾis*³⁾ findet man eine Stelle für die *kalām*-Traditionen,⁴⁾ während die *ʿakl*-Sprüche gänzlich totgeschwiegen werden.

1) Dies wird von gegnerischen Theologen (Ḥanbaliten) öfters betont. Abu-l-faraǧ ibn al-Ǧauzī verfasste eine eigene Schrift darüber; auch dessen Enkel (Sibt ibn al-Ǧauzī) schliesst sich diesem Urteil an: *قال ابو الفرج*

ابن الجوزي قد جمعت اغلاط الكتاب وسببته إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء اشرت الى بعض ذلك في كتاب تلبيس ابليس
وقال سبطه ابو المظفر وضعه على مذاهب الصوفية وترك فيه
قانون الفقه فانكروا عليه ما فيه من الاحاديث التي لم تصح
 bei Ālūsī, *Galā al-ʿajnejn* 74. Ueber die mangelhafte Kompetenz des Ġazālī in seinen Ḥadītzitaten (Polemik des Ibn Ḥaǧar al-ʿAskalānī und ʿAjnī darüber) Ḳastallānī IX 360 (zu B. *Riḳāḳ* Nr. 51). Eine überaus abfällige Charakteristik des Ġazālī von Ibn Tejmijja, *Tafsīr Sūrat al-ichlās* 72 unten
فانه لم يكن يعرف ما قاله احد ولا ما قاله غيره من السلف
في هذا الباب ولا ما جاء به القران والحديث.

2) *Annales* I 29—38.

3) Ed. Kairo (Ḥalebī, 1312) 10, 22.

4) Vgl. über diese Traditionen ZDMG LVII 396 Anm. 6.

Jene Anschauung liess sich, schon wegen der gewichtigen Art, in welcher der *ḵalam* bereits im Koran erscheint, leichter mit sonstigen islamischen Religionsvorstellungen in Einklang bringen und konnte demnach auf grössere Nachsicht bei den Hadīṭ-Sammlern rechnen.¹⁾ Solcher Nachsicht konnte das 'akl-Hadīṭ nicht gewärtig sein.

Jedoch es war einmal da und wurde gedankenlos, ohne Rücksicht auf seinen Sinn und seine Folgen nachgesprochen; ihm einen Isnād umzuhängen war nicht eben schwer. Bedächtige Leute sollten ihm nun wenigstens die gefährliche Spitze abbrechen. Dies geschah sehr früh, indem man an der Fassung des Textes eine kleine Aenderung anbrachte. Man kleidete ihn in folgender Weise ein: »Als Gott den 'akl erschuf« (لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ), also nicht: »Das erste, was Gott erschuf, ist der 'akl«. Ihn als von Gott erschaffen vorauszusetzen, musste als selbstverständlich gelten. Und in dieser weniger gefährlichen Fassung hat das Hadīṭ als *h. marfū'* in weiten orthodoxen Kreisen ernste Aufnahme gefunden; der Sohn des Ahmed b. Ḥanbal gab ihm einen Platz in den Additamenta zu dem Zuhdbuche seines Vaters (زوائد الرعد) und al-Ṭabarānī hatte ein Isnād dafür bis zu Abū Hurejra, der freilich für alles herhalten muss. Andere — wie Ibn Tejmijja und sein Schüler Ibn Ḳajjim al-Ġauzijja — verpönen es auch in dieser der Orthodoxie adaptierten Gestalt: »es gäbe über den 'akl überhaupt kein gesundes Hadīṭ« (لا يصح في (العقل حديث)²⁾ während wieder minder strenge Leute sich dabei beruhigen: es wäre unschicklich, einen Spruch, der Gegenstand der Meinungsverschiedenheit ist, mit dem

1) S. die verschiedenen Versionen in *Kanz al-'ummāl* Nr. 3306. 3314 ff. aus den Musnadwerken des Ibn abi Siba und Dāraḳutnī.

2) S. bei Sujūṭī, *al-Durar al-muntaṭira* (a. R. der *Fatāwī haditijja*, Kairo 1307) 197.

Stempel des Untergeschobenen zu belegen.¹⁾ In dieser veränderten Fassung erfuhr der ursprüngliche Text sogar noch manchen Aufputz: Gott lässt den erschaffenen Intellekt nicht nur vor- und zurücktreten, sondern er befiehlt ihm noch sich zu setzen, zu reden, dann zu schweigen; und auch zu den ihm zugeschriebenen Vorzügen wurde noch manches hinzugegeben: durch dich werde ich erkannt, durch dich werde ich gepriesen und durch dich wird mir gehorcht.²⁾ Aber es ist möglich, dass diese Attribute bereits einer weiteren Fassung des *أول ما خلق*-Textes angehören.

In noch radikalerer Weise arbeitet an der *'akl*-Tradition eine bei Muḡīr al-dīn in seiner Einleitung zur Geschichte Jerusalem's mitgeteilte Version, in welcher der Intellekt nicht den Beginn, sondern den Abschluss des Schöpfungswerkes bildet, das man mit der Hervorbringung des *lauḥ mahfūz* und des *kalam* anheben lässt. Nachdem Gott die gesamte Weltordnung mit allen Wunderdingen erschaffen hatte, rief er zuletzt den Intellekt ins Dasein. Die Anrede an den *'akl* ist auch in dieser Wendung der Tradition mit der oben angeführten gleichlautend.³⁾ Wir haben hier einen anderen Versuch, die verbreitete *'akl*-Tradition in irgend einer Form möglich zu machen.

Wie tief aber der verpönte Text auch in seiner ursprünglichen Form sich in die islamische Theologie trotz aller Proteste der Orthodoxie und aller Künsteleien der Tradenten eingelebt hatte, beweist die Tatsache, dass einer der strengsten Dogmatiker der Orthodoxie sich veranlasst

1) Bei Kāwūkschi: *كتاب اللؤلؤ المرصوع فيما لا اصل له او*
باصلة موضوع Katalog falscher Traditionen (Kairo, Bārūnijja-Druckerei,

o. J.) 64: *وحيث اختلف فيه لا يحسن الحكم عليه بالوضع.*

2) *Kanz al-'ummāl* Nr. 1928.

3) *al-Ins al-galil* 12.

sieht, daran eine grammatische Interpretation vorzunehmen, durch welche der Text der plotinistischen Anwendung ent-rückt wird. Er bedeute nicht: das erste, was Gott erschuf, ist der Intellekt *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ*, sondern *أَوَّلُ مَا* zuerst als Gott den Intellekt erschuf, da sprach er u. s. w. (بِ، بَرَأَ = بَرَأَ شَيْئًا بَرَأً). Also im Gegensatz zu den Neuplatonikern¹⁾ sei der Schöpfung des Intellekts die anderer Kreaturen vorangegangen. Dies kann korangemäss sein. Wir ersehen, dass Ibn Tejmijja, der Erfinder dieses scharfsinnigen *takdīr*, mit demselben den Zweck erreichen will, den seine Vorgänger durch die radikale Aenderung des *أَوَّلُ مَا* in *لَمَّا* und durch die Umsetzung der Reihenfolge angestrebt hatten.

II.

Wie ein dem orthodoxen System der Prophetologie mechanisch angegliedertes fremdes Element, das jedoch nichtsdestoweniger sich als geeignet erwies, von der Orthodoxie assimiliert zu werden,²⁾ tritt uns im Islam die Vorstellung von der Präexistenz Muhammed's entgegen. Sie erscheint nicht etwa als Lehrsatz gnostischer und mystischer Schulen, sondern kommt in wohlbeglaubigten, in orthodoxen Kreisen verbreiteten Traditionssprüchen zur Ausprägung, in denen sie als Lehre des Propheten selbst erscheint.

Allgemein verbreitet ist der überlieferte Spruch: »Ich war Prophet, als Adam (noch) zwischen dem Lehm und dem Wasser war« *كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الطِينِ وَالْمَاءِ* d. h. bevor Gott den Adam aus diesen Stoffen knetete; oder »ich

1) *al-Furqān bejna aulijā Allāh wa-aulijā al-Šajtan* 54: *وعندهم ان جميع جواهر العالم العلوى والسفلى صدر عن ذلك العقل.*

2) Vgl. ZDMG LXII, 13, 26 ff.

war Prophet, als noch weder Adam da war, noch der Lehm und das Wasser (aus denen Adam gebildet ward)«. Und wenn auch die strengere Traditionskritik diese Fassungen des Gedankens aufs Entschiedenste zurückweist,¹⁾ so muss sie sich dennoch dazu bequemen, nach ihren eigenen äusserlichen Kriterien die Authentie desselben Gedankens in anderen Texten zuzulassen. Sie anerkennt ihn zunächst in einem Text, dem Tirmidī (II 282) in seinem Traditionskanon mit der Note *حديث حسن صحيح غريب* Platz gegeben, in welchem Abū Hurejra erzählt, dass der Prophet auf die Frage, wann ihm das Prophetentum zugefallen sei, die Antwort erteilt habe: »als Adam sich noch zwischen Seele und Körper befunden hat« *وآدم وبين الروح والجسد*. Ferner billigt sie einen Text,²⁾ der im Namen des Genossen 'Irbād b. Sārija auch in den Mitteilungen des Ibn Sa'd (I, 1, 96, 2) zu finden ist; danach habe der Prophet den Ausspruch getan: Ich bin der Diener Gottes und das Siegel der Propheten gewesen, während Adam noch in seinem Urschlamm (formlos) hingestreckt lag: *أتى عبد الله وخاتم النبيين*³⁾ *وان آدم لمُجَدَل في طينته*.

1) Ibn Tejmijja in seiner Abhandlung *في الكلام على القصص* in welcher einige von den Strassenpredigern gerne zitierte falsche Ḥadit-Sprüche als wertlos gebrandmarkt werden (*Rasā'il* II 340). Mit Berufung auf Saḥāwī werden diese Sätze aufgeführt bei Kāwūkschi 31.

2) Freilich wird dies Ḥadit des 'Irbād mit einer Textänderung mitgeteilt, die dazu berufen zu sein scheint, den Gedanken der realen Präexistenz abzuschwächen. Harawī (st. 401) tradiert ihn in seinem *Garibwerk* (bei Nihāja s. v. *جدل* I 149, daher LA XIII 109 unten): *انا خاتم النبيين*

في أم الكتاب وان آدم الخ. Nach dieser Version handelt es sich bloss darum, dass im Willen Gottes die Prophetenwürde Muhammeds noch vor Schöpfung Adams beschlossen war. Man kann nicht zweifeln, dass Ibn Sa'd die ursprüngliche Fassung gibt.

3) Bei Ibn Tejmijja l. c. und Ibn Kaḥjīm al-Ġauziyya, *Hidājat al-ḥajārā*

Ibn Sa'd hat in einem besonderen Kapitel (l. c. 95, 15 ff.) die verschiedenen Versionen dieses Gedankens auf Grund der Mitteilungen seiner Gewährsmänner gesammelt. Dass es die Vorstellung der realen Präexistenz Muhammed's ist, die in allen diesen Sprüchen zum Ausdruck kommt, zeigt am klarsten eine auf den Basrier *Ḳatāda* (st. 117) zurückgeführte Mitteilung (l. c. 96, 16): Der Prophet sagte: »Ich bin der erste der Menschen in der Schöpfung (أول الناس في الخلق) und der letzte in der Auferstehung«, d. h. vor allen anderen Menschen war ich erschaffen gewesen.

Die weitesten Konsequenzen hat ähnlichen Voraussetzungen die schi'itische Gestaltung der Prophetologie gegeben. Im Gefolge der schi'itischen Vorstellungen, durch die die Natur der Imame ins Uebermenschliche erhoben wurde und durch die diese Personen eine Stelle in der überirdischen Weltordnung erhielten, musste natürlich auch Muhammed selbst als Ahnherr der Imame teilhaben an dem Mythos, den der Schi'itismus um die heilige Familie wob. Als Allah den Adam erschuf, setzte er die Personen des Muhammed, des 'Alī, der Fātima und ihrer beiden Söhne Ḥasan und Ḥusejn in Form leuchtender Substanzen in den Rücken des ersten Menschen.¹⁾ Sie strahlten ihren Glanz in alle Räume der Ober- und Unterwelt. Diesen dem Körper des Adam einverleibten Kleinoden habe die Prostration gegolten, die Gott von den Engeln für Adam forderte und der sich nur Iblīs widersetzte. Hierauf befahl Gott dem Adam, seinen Blick zum Gipfel

(Kairo 1323) 63 mit folgendem Texte: **انى عند الله لمكتوب خاتم النبيين الخ**

1) Noch gesteigert wird diese Präexistenz durch die Vorstellung, dass die Seelen der Mitglieder dieser Familie 2000 Jahre vor ihren Körpern erschaffen wurden **وخلق الله ارواح شيعتنا قبل ابدانهم بالفى عام**
Kulīnī, *al-Uṣūl min al-ḡāmi' al-kāfī* (Bombay) 276 unten.

des Gottesthrones zu erheben; da gewährte Adam, wie sich die Formen der strahlenden Körper Muhammed's und der anderen Glieder der heiligen Familie dem Gottesthron eingeprägt hatten, gleichwie die Gestalten eines Menschen sich in einem klaren Spiegel reflektieren.¹⁾ (S. Anhang II.)

Dieser Vorgang wird mit grosser Weitläufigkeit in dem von den Schī'iten dem Imam Ḥasan al-'Askarī zugeeigneten Korankommentar auseinandergesetzt und daran eine Betrachtung über die Namen der Glieder der heiligen Familie geknüpft. Gott belehrte den Adam, dass jene fünf Namen ihrer Bedeutung nach mit göttlichen Namen verwandt sind (شَقَقْتُ لَهُمْ أَسْمَاءَ مِنْ أَسْمَاءِ). Durch ihre Vermittlung kann daher Gott am wirksamsten angerufen werden.

Was nun die Vorstellung von der Einprägung der Gestalten auserwählter Menschen in den Gottesthron betrifft, so glaube ich, dass sie aus jüdischen Anschauungen geflossen und ein Zeugnis mehr für die Tatsache ist, dass die Quellen der Imamexaggerationen der Schī'iten nicht nur auf iranischem Gebiete zu suchen sind. Nach einer agadischen Tradition ist das Menschenbild, das sich an dem oberen Teil des himmlischen Thrones (Ezech. 1, 26) befindet, das auf dem Gottesthron angebrachte Bildnis des Patriarchen Jakob. Die auf der Himmelsleiter (Gen. 28, 12) auf- und absteigenden Engel erkennen in dem Antlitz des schlafenden Wanderers das himmlische Urbild.²⁾ Die Vor-

1) *Tafsir al-'Askarī* 88: انظر يا ادم الى ذروة العرش فنظر آدم ورفع نور اشباحنا من ظهر ادم الى ذروة العرش فانطبع فيه صور انوار اشباحنا التي في ظهره كما ينطبع وجه الانسان في المرآة الصافية فرأى اشباحنا فقال يا رب ما هذه الاشباح قال الله يا ادم هذه اشباح افضل خلائقي وبرايای هذا محمد الخ

2) Bab. T. *Chollin* 91^b : עולין ומסתכלין בדיוקנא של מעלה Gen. r. c. 68 (mit Bezug auf Jes. 49, 3^b) אתה הוא שאימונין שלך חקוקה

stellung von dem seit Urzeiten in den Gottesthron eingepprägten Bildnisse des Urahns der Israeliten scheint als Vorbild der an derselben erhabenen Stelle eingepprägten Bildnisse der Urahnen der Imame gedient zu haben.

Die schiitische Legende lässt uns darüber im unklaren, ob sie sich — wie dies mit dem jüdischen Jakobsbilde der Fall ist — die Bildnisse der Glieder der heiligen Familie als für ewige Zeiten in den Thron Gottes eingepprägt vorstellt, oder ob das Erscheinen derselben bloss als zeitweiliges Spiegelbild, als für die Betrachtung des Adam bestimmt, gedacht ist. Jedenfalls bietet uns die hier behandelte Legende eine Modalität jener Ausdrucksformen, die man dem Glauben an die Präexistenz Muhammed's geliehen hat.

In engem Zusammenhang damit steht die Anschauung von der sich in der Folge der Generationen vererbenden Lichtsubstanz des Propheten — natürlich in anderem Sinne, als wie zeitgenössische Ruhmesdichter des Propheten ihn ein Licht (نور) nennen, das über die Geschöpfe strahlt,¹⁾ ein Licht, an dem man sich erleuchtet.²⁾

Wovon wir hier zu reden haben ist der mit der Erhöhung des Prophetencharakters entstandene Glaube an eine ihm materiell innewohnende Lichtsubstanz, die bereits der Stirn des Adam einverleibt ward und dann durch alle Generationen immer auf den Träger der göttlichen Ueberlieferung überging, bis sie, von den genealogischen Ahnen des Propheten getragen, endlich in ihm selbst sich definitiv

איתון חמון יעקב חסירא דאיקונין jTargum zu Genes. 28, 12 למעלה
 דיליה קביע בכורסי יקרא. Auch in der liturgischen Poesie (Kedūšā,
 Mūsāf des 2. Neujahrstages (Anf. רנל)): חבנית חם יפן חקוקה בכסא;
 Ōfān, Šabb. Nachamū (BREER, *ʿAbodath Jisrāʿel* 776, 8): אביר חם בכס נחתם.

1) Ḥassān b. Tābit, Ibn Hišām 1025, 2.

2) Ka'b b. Zuhejr, *Bānat Si'ād* v. 51.

manifestierte.¹⁾ Auch diese Anschauung ist auf dem Boden des Schi'itismus zu exzessiver Ausführung gelangt. Aber ihre ersten Elemente wurden auch in der sunnitischen Gestaltung des Islam anerkannt und haben auch in sunnitischen Kreisen zu weitgehender Legendenbildung geführt: Nachdem Gott zur Formung des ersten Menschen durch die Engel Staub aus allen vier Enden der Erde hatte herbeibringen lassen, gab er dem Engel Gabriel den Befehl, noch eine Handvoll weisser leuchtender Erde herbeizuholen, um aus derselben den Muhammed zu bilden. Gabriel stieg nun an der Spitze der Engel des Paradieses, der Cherubim herab und entnahm dem Orte des dereinstigen Prophetengrabes eine Handvoll Erde, weiss und reinglänzend; sie wurde mit Wasser aus der Paradiesquelle *tasnīm* geknetet und glänzte wie eine weisse Perle; diesen Stoff tauchte man in alle Flüsse des Paradieses. Darauf blickte Gott auf diese leuchtende Perle, und aus Furcht vor ihm fielen 124 000 Tropfen von der Perle herab; aus jedem dieser Tropfen entstand ein Prophet; alle Propheten sind demnach aus dem Lichtstoff Muhammed's entstanden. Diesen selbst zeigte nun Gott den Engeln; hernach knetete er ihn in die Erdmasse hinein, die bereit lag, um zur Formung Adam's zu dienen. Dies ist das Licht Muhammed's auf Adam's Stirn, leuchtend wie der Mond in der Nacht ihrer Fülle. Muhammed war also früher von den Engeln erkannt als Adam.²⁾

Worin die schi'itische Fassung dieser Vorstellung von der sunnitischen grundverschieden ist, das ist die starke Betonung des Glaubens, dass 'Ali teilhatte an dem von Generation zu Generation fortgesetzten Uebergang der Licht-

1) In den systematischen Darstellungen der *Ḳiṣaṣ al-anbijā'* wird der Uebergang des *nūr Muḥammed* von der Stirn des Adam zunächst auf die des Seth, dann Enosch, *Ḳēnān* u. s. w. durch *Ismā'il* auf die Ahnen des Propheten durchgeführt, vgl. *Ibn Ijās, Baḍā'ī' al-zuhūr fi waḳā'i' al-dihūr* (Kairo, Castelli 1296) 44 ff.

2) *Tā'labī, 'Arā'is* (Kairo, Halebi, 1312) 16 Mitte; 17 paenult.

substanz von einem seiner Ahnen auf den andern. Vierzehntausend Jahre vor Erschaffung des ersten Menschen sei das vereinigte Licht Muhammed's und 'Ali's vor Gott gewesen.¹⁾ In dieser ungeteilten Einheit wanderte es nach Schöpfung des ersten Menschen »durch die reinen und heiligen Lenden«. Mit 'Abd al-Muttalib spaltete sich die göttliche Lichtsubstanz und ging teils auf 'Abdallāh, den Vater des Muhammed, teils auf Abū Tālib, den Vater des 'Ali über.

In diesem Sinne lässt die schi'itische Theologie²⁾ Muhammed von 'Ali sagen: المتردد معي من الارحام الزاكيات والمنقلب معي في الاصلاب الطاهرات والراقص معي في مسالك الفضل والذي كسب ما كسبته من العلم والحلم والعقل وشقيقى الذي انفصل منى عند الخروج الى صلب عبد الله وصلب ابى طالب.

III.

Jedenfalls hat die Sunna die Konsequenzen der Anschauung vom *nūr Muhammedī* nicht so streng gezogen wie der schi'itische Islam. Freilich hat auch jene im Fortgang ihrer Ausgestaltung und im Masse ihrer Zulassung

1) Ibn al-Mutahhar al-Hilli, *Kāf al-jakīn fi fadā'il Amīr al-mu'minīn* (im Auftrage des Oelgejtu Chudābende verfasst; Bombay 1298 als Anhang zu dem grösseren Werk desselben Verfassers *كتاب الفَيْن الفارق بين*

1000 Beweise für das Imamāt des 'Ali + 1000 zur Widerlegung der Gegner; bei BROCKELMANN II 164 nachzutragen), 4, Ḥadīḡ des Selmān vom Propheten: كنت انا وعلى نوراً بين يدي الله قبل ان يُخلَق آدم باربعة عشر الف سنة فلما خلق الله ادم سلك ذلك النور في صلبه الخ.

2) *Tafsīr al-Askari* 73.

eines wirklichen Prophetenkultus sich nicht spröde gezeigt, der schiitischen Prophetologie nahe zu kommen. Dies zeigt das hier folgende Beispiel.

Die sunnitische Theologie hat im Gegensatz zu schiitischen Vorstellungen ursprünglich die Anschauung von der religiösen Integrität der Ahnen Muhammed's abgelehnt. Alte Hadite begründen den Glauben, dass seine Eltern vor dem prophetischen Auftreten des Sohnes als Ungläubige gestorben seien, dass sie jedoch auf die Bitte des Propheten von den Toten erweckt worden seien zu dem alleinigen Zweck, um sich nachträglich zum rechten Glauben zu bekennen. Nur in diesem Sinne ist der Prophet Sohn rechtgläubiger Eltern. Man hat selbst einen Koranvers (28, 56) dafür angeführt, dass der Vater des Propheten, 'Abdallāh, nicht ins Paradies eingelassen worden sei.¹⁾ Dass der Vater des 'Ali als *kāfir* gestorben ist, hat man auf sunnitischer Seite den Schiiten gegenüber gern bewiesen,²⁾ und diese These wird in orthodoxen Kreisen mit soviel Nachdruck gelehrt, dass sie selbst in das dem Abū Hanifa zugeschriebene Glaubenssymbol *al-fikh al-akbar* eingeschmuggelt wurde,³⁾ wenn man nicht annehmen will, dass sie ursprünglich in demselben ausgedrückt war und erst später ausgeschieden worden sei. Davon unabhängig ist aber die Frage nach der legitimen makellosen Abstammung des Propheten. Wenn auch seine nächsten Ahnen Ungläubige waren, so muss doch die ganze Reihe

1) *Kāmil* 788, 7 ff.

2) NÖLDEKE, ZDMG LII 27; vgl. ° *Ujūn al-achbār* 311, 10.

3) So z. B. in dem von 'Ali al-Ḳārī kommentierten Text (Kairo 1323)

96 f.; das Stück *ورسول الله صلعم مات على الايمان وابو طالب* ورسول الله صلعم مات على الايمان *ورسول الله صلعم مات على الايمان وابو طالب* fehlt in dem am Ende des Bandes gegebenen *متن الفقه الاكبر*. Selbst die Lehre von der Ungläubigkeit der Eltern Muhammed's ist in einige Textrezensionen des *Fikh akbar* eingedrungen, s. MUHAMMED B. ŠENEH in *Revue Africaine* 1906, 263.

der Ehen, welche die genealogischen Voraussetzungen des Propheten bilden, bis in die früheste Generation von islamischem Gesichtspunkt aus korrekt gewesen sein und einer islamischen Beurteilung Stand halten können.¹⁾ Was einem gewöhnlichen Araber zum Schimpf gereichen würde, ein genealogischer Makel, könne unmöglich bei den Ahnen des Propheten zugelassen werden. In seiner Abstammungslinie könne kein *nikāh al-makr* vorgekommen sein. Selbst der Rationalist al-Ġāhiz erklärt jeden als ungläubig, der dies nicht zugestehen will und die Voraussetzung der Möglichkeit eines Makels in der Ahnenreihe des Propheten nicht mit aller Entschiedenheit zurückweist.²⁾

Mit der allmäligen Zunahme des Prophetenkultus im orthodoxen Islam³⁾ hat man auch im sunnitischen System die weiteren Konsequenzen der Anschauung von dem von Adam bis Muhammed sich fortpflanzenden Prophetenlicht immer weiter gezogen. Ein solcher Glaube schliesst die Möglichkeit der Voraussetzung des Unglaubens in Bezug auf irgendwelche Ahnen des Propheten, zumal auf seine Eltern, aus. Die *musrikūn* seien nach dem Koran als Un-

1) Folgende Ḥadīte sollen diese Lehre festlegen: **لَمْ أَزَلْ أَقْدَلُ مَنْ**

اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات (bei Fachr al-din al-Rāzī, *Ma-*

fātih VI 548, zu Sure 26, 219); oder **مَا زِلْتُ أُخْرِجُ مِنْ نِكَاحٍ كَنِكَاحٍ**

كَلْنَا نِكَاحٍ: الاسلام حتى خرجت من بين أبي وأمي

لَيْسَ بَيْنَنَا سِفَاهٌ. Einige gegen den letzteren Satz auftauchende Schwierigkeiten

(nachgewiesene *sifāh*-Ehen in der Ahnenreihe des Propheten) haben die Theologen durch tendenziöse genealogische Korrekturen mit ihren Voraussetzungen in Einklang gebracht.

2) In seinem *Kitāb al-asnām*; die Stelle ist zitiert bei Damirī s. v.

وَمَنْ اعْتَقَدَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَفَرَ وَشَكَ فِي هَذَا قرش II 292 unten:

الْحَبْرُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّهَهُ عَنِ كُلِّ وَصْمٍ وَطَهَّرَهُ تَطْهِيرًا.

3) S. über das stetige Eindringen des Prophetenkultus WZKM XV 33.

reine zu betrachten (9, 28); wie könne dies von den reinen Ahnen des Propheten gelten? Vielmehr sei von Adam an kein *musrik* in der Reihe jener zu finden, die den Stammbaum des Propheten bilden. Der Dogmatiker Faḥr al-dīn al-Rāzī gehört bereits zu den Verfechtern dieses Glaubens und Galāl al-dīn al-Sujūṭī fühlt sich ihm besonders zu Dank verpflichtet dafür, dass er in seinem Tafsīrwerk¹⁾ diese Anschauung zur Geltung gebracht hat:

من آدم لآبائه عبد الله ما ❖ فيهم اخو شرك ولا يستنكف
فالمشركون كما بسورة توبة ❖ نجس وكلهم بطهر يوصف
وبسورة الشعراء فيه تقلب ❖ في الساجدين²⁾ فكلهم متحيف
هذا كلام الشيخ فخر الدين في ❖ اسراره هبطت عليه الزرف
فجزاه رب العرش خير جزائه ❖ وحباه جنات النعيم تزخرف³⁾

Fast selbstverständlich ist es von diesem Gesichtspunkt aus dem Sujūṭī, dass zumindest die Eltern des Muhammed, 'Abdallāh, auf dessen Stirne das Prophetenlicht sichtbar war, und Āmina, die dies Licht von ihrem Gatten empfing, — eine Vorstellung, die in den alten Berichten über Empfängnis und Geburt des Propheten beglaubigt⁴⁾ und in volkstümlicher Ausprägung ein immerwährendes Thema der Maulidgedichte ist⁵⁾ — unmöglich Ungläubige gewesen sein können. Sujūṭī ist in der islamischen Literatur der

1) Es ist wohl VI 548 gemeint.

2) Sure 26 v. 219.

3) In einer *قصيدة في ايمان ابوي النبي*, abgedruckt bei Muḥjī al-dīn 'Attār, *Bulūg al-arab fī ma'ātir al-'arab* (عبيد im Libanon 1319) 79—80.

4) Ibn Sa'd I, 1 59 = Ibn Hišām 101, 7 ff.

5) Z. B. in Ahmed b. 'Ammār, *Niḥlat al-labīb bi-achbār al-riḥlat ilā l-habīb* (Algier 1902) 37.

grösste Eiferer für diese Lehre. Nicht weniger als acht¹⁾ Spezialabhandlungen hat er ihrer Verteidigung gewidmet; sie sind in einem Haidarabader Druck vom Jahre 1316 in eine Sammlung vereinigt.²⁾

Soweit die Vorstellung von der Transmission der prä-existierenden Lichtsubstanz auch in den sunnitischen Islam ihren Weg gefunden hat, wird dieser Vorgang als mit dem Erscheinen Muhammed's beschlossen gedacht,³⁾ während die schi'itische Dogmatik der Wanderung des *nūr Muḥammedī* in der Imamreihe ihre Fortsetzung gibt. Allerdings ist diese Lichttheorie auch ausserhalb eines schi'itischen Zusammenhanges noch in später Zeit zu politisch-theokratischen Gaukeleien benützt worden. Sie tritt in ganz merkwürdiger Weise 1520 in Kaschgar und Jarkend zutage, wo die durch MARTIN HARTMANN's Darstellung unserer Kenntnis nähergerückte Chodscha-Bewegung sich auf den Anspruch gründete, das Licht Muhammed's sei in ununterbrochener Folge bis auf Machdüm gekommen. Der Erbfolgestreit unter seinen Söhnen formuliert sich dann darauf, auf welchen von ihnen die in ihrem Vater zeitweilig verkörperte Lichtsubstanz übergegangen sei.⁴⁾

Wir haben uns auf diese mythologischen Züge der islamischen Prophetologie und ihre Ausläufer nur zu dem

1) Bei BROCKELMANN II 147 nr. 43—48.

2) IBN ŠENEB, *Revue Africaine* 1906, 263.

3) Al-Kattāni, *Salwat al-anfās* (Fes 1314) II 190 erzählt vom Feßer Theologen Sajjidī Muh. b. al-Hāsīmī (st. 823), dass er den Beinamen *al-nūr al-Muḥammedī* daher erhalten habe, weil er jedem, dem er begegnete, den Gruss zurief: »Willkommen, o Licht des Muhammed« **وكان اذا رأى** احدًا يقول أهلا بالنور الحمدى حتى لُقِبَ بذلك.

Dies könnte nur dann einen Sinn haben, wenn die Begrüssung auf Prophetenabkömmlinge bezogen wird.

4) M. HARTMANN, *Der islamische Orient* I 335, desselben *Chinesisch-Turkestan* 17.

Zweck eingelassen, um ihre älteste literarische Beurkundung nachzuweisen.

Eine solche glaube ich in einer Zeile der Dichtungen des Kumejt erkennen zu dürfen. In einer seiner Hāsīmijjāt-Ḳaṣīden (III v. 39—40) sagt er zum Lob des Propheten:

»Wenn man deine Abstammung angibt — so blühte¹⁾ dein üppiges Gewächs (immerfort) zwischen Eva und Āmina.«

»Von Geschlecht zu Geschlecht hat dich der eine dem anderen übergeben; dir ist von ihr eigen das Silber weisssglänzend und das Gold.«²⁾

قَرْنَا فَقَرْنَا تَنَاسُخُوكَ لَكَ ۞ الْقِصَّةُ مِنْهَا بَيِّضَاءُ وَالذَّهَبُ

Wir können dies nicht anders verstehen, als dass die edle Substanz des Propheten schon von Eva her bestanden habe und dass sie (hier mit glänzendem Silber und Gold verglichen)³⁾ von Generation auf Generation in ununterbrochener Folge übergeben ward. Also die Substanz des Propheten sei von Adam her präexistent und als edler Stoff von dem Träger der einen Generation in den der folgenden gewandert, bis sie in Muhammed in offene Erscheinung trat. Wir legen Gewicht darauf, dass Kumejt hier für diese Uebergabe das Wort *تناسخ* gebraucht, der richtige Aus-

1) HOROVITZ: »so umfasst dein immergründer Stammbaum«; s. jedoch die Bedeutungen von *عم* VIII und die Belege dazu bei LA s. v. XV 320, 13 ff. Das Ḥadīṭ-Beispiel *روضة معتمة* »Flur mit üppiger Vegetation« ist B. Tafsīr Nr. 47 (Ḳastallāni X 186).

2) *Die Hāsīmijjāt des Kumait* ed. HOROVITZ 84, 39 ff. Diese Theorie lässt man auch durch 'Alī selbst in einer ihm zugeschriebenen *chutba* aussprechen, *Nahḡ al-balāḡa* ed. 'ABDUH (Bejrūt 1307) 95, 10.

3) Es ist nicht ausgeschlossen, dass dies mit dem Gebrauch der Neuplatoniker und Gnostiker zusammenhängt, die aus Gott emanieren Substanzen mit feinen Metallen und Edelperlen zu vergleichen (*الذهب الابريز*) *Theol. Arist.* ed. DIETERICI 52, 6 ff., vgl. die Transmission der »Perle« bei christlichen Gnostikern USENER, *Theologische Abhandlungen*, C. v. Weizsäcker . . . gewidmet 201 ff., *Kebrā nagast* ed. BEZOLD, Uebers. 66 f.).

druck für den Begriff der Metempsychosis,¹⁾ der auch in der späteren Literatur eben für die Transmission des göttlichen Seelenteils von einem Imam auf den anderen regelmässig gebraucht wird.²⁾

Es folgt nun hieraus, wie früh in den Kreisen der 'Aliverehrer der Gedanke der Transmission der präexistierenden edeln Substanz des Propheten festgesetzt war. Denn wir müssen annehmen, dass der Dichter hier eine in seinen Kreisen³⁾ allgemein gangbare Theorie poetisch verwendet.

1) Neben diesem gewöhnlichen Terminus für Metempsychosis (auch III. Conj. فاتعى الربوبية *Gāhiz, Rasā'il, Kairo 1324, 128, 1* findet man dafür auch تفقيص = تقميص s. v. a. von einer leiblichen Hülle (قميص) in die andere übergehen (vgl. Muhīt s. v.) مذهب اصحاب التقمص *Masriḳ IX, 1020, 17. 18.* In einer algierisch-arabischen Siddür-Uebersetzung (سدر הפלה בכל לשון) von ELIJAHU CHAJ GEDSCH, gedruckt Livorno 5643 A. M.) 245^a: *סוּא פִי תִקְנִיעַ הָאֵדָה אוּ וְלֵה פִי תִקְנִיעַ אֲבֵר* als Uebersetzung des hebräischen *בֵּין בְּגָלוֹל זֶה בֵּין בְּגָלוֹל אַחֵר* — Ueber *قمصان* im Zusammenhang der Metempsychosis s. bei DUSSAUD, *Histoire et religion des Noçairis* (Paris 1900, 123 n. 2 aus Bākūra Sulejmānijja). Zu *qamiṣ* als Bezeichnung der Hülle, in welcher die individuelle Seele zeitweilig geborgen wird, vgl. *Mā'āni al nafs*, Text 56, 24 und m. Anm. z. St. S. 46*. In einem dem Gazālī zugeschriebenen Gedicht (*Masriḳ X 606 v. 4*) sagt die in das Reich der Unsterblichkeit eingegangene Seele von ihrem einstigen Körper: *قانس الارواح — كان بيتي وقميصي زمناً* (vom Todesengel) *Mukaddasī 450, 8* ist wohl in *قايض* zu emendieren.

2) نور يتناسخ *Šahrastāni 133, 3*; *تناسخ الجزء الالاهى فى الائمة*²⁾ *من شخص الى شخص* *ibid. 113, 3; 114, 6.*

3) Auch die 'Abbāsiden scheinen es gerne gehört zu haben, dass ihre Vorzüge bereits in den Lenden Adam's präformiert waren. *Ag. IX 60, 6 u.* in einem Lobgedicht auf Ma'mūn:

ان الذى قسم الفضائل حازها * فى صلب آدم للامام السابع

IV.

Die am weitesten gehende Formulierung hat der Glaube an die Präexistenz des Propheten gefunden in der Lehre von seiner Wesensidentität mit allen ihm vorangehenden Manifestationen des göttlichen Geistes. Nur in der äusseren Erscheinung seien die Propheten von einander verschieden; in Wahrheit aber sei es derselbe Sendling Gottes, der zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen körperlichen Erscheinungen in die Welt gesandt wurde, um Gottes Willen zu künden. Adam, Noah, Abraham, Mose, Jesu, Muhammed seien nicht verschieden von einander, sondern dieselbe göttliche Persönlichkeit in verschiedenen körperlichen Erscheinungsformen. Ihr Wesen sei identisch, ihre Verschiedenheit sei nur Schein.

Diese Vorstellung geht ihrem Ursprung nach auf christlichen Gnostizismus zurück; namentlich auf die in den pseudo-clementinischen Homilien ausgesprochene Anschauung (Hom. 18, 13) »dass es immer nur derselbe eine wahre Prophet ist, der von Gott geschaffene, mit dem heiligen Geist ausgestattete Mensch, welcher vom Anfang des Weltlaufs an, zugleich mit dem Namen die Gestalten wechselnd, die Perioden des Weltlaufs durchläuft (τὸν αἰῶνα τρέχει), bis er in der Folge der ihm bestimmten Zeiten, wegen der Arbeit, die er auf sich genommen, mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur Ruhe gelangt«. ¹⁾ Diese Theorie ist innerhalb des Sektenwesens des Islam und in politischen Bewegungen, die zur Sektenbildung führten, wiederholt zur Geltung gekommen. Einer ihrer frühesten Träger ist wohl zu Beginn der 'Abbäsidenzeit der als der »Verschleierte« (*al-mukanna*) bekannte Gaukler ²⁾

1) F. CHR. BAUR, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*³ (Tübingen 1863) 224.

2) Auf sein Mondwunder nimmt auch Behā Allāh Bezug in seiner Anrede an die »Gelehrten von Konstantinopel und die Philosophen der Welt«: »Seid ihr weiser als der den Mond hervorbrachte, so dass er aus

und Agitator. Wir wären vielleicht über seine religiösen Lehren in speziellerer Weise unterrichtet, wenn uns die auf die Mubajjida-Bewegung (pers. *سپید جامکان*) bezüglichen Mitteilungen des Bīrūnī,¹⁾ des Muḥammed b. Ḥasan b. Sāhl²⁾ und des Maṣ'ūdī³⁾ erhalten wären. Nach den Notizen, die wir über die religiöse Seite dieser Bewegung, besonders durch Naṣāchī (schrieb circa 332)⁴⁾ und Ibn Challikān⁵⁾ erhalten, besteht der Kern der Verkündigung Muḥanna's in dem Anspruche, die sich periodisch wiederholende Inkarnation Gottes zu sein; er sei eine der sichtbaren Gestalten der seit Adam durch alle Propheten — nach einer Version sogar durch Gelehrte und Weisen⁶⁾ — bis auf Abū Muslim und endlich ihn selbst immer wieder in die Erscheinung tretenden Gottheit; also nicht verschieden von Adam, Noah, Abraham etc. Er überrage die vorangegangenen Erscheinungsformen dadurch, dass in ihnen die göttliche Natur sich nicht so voll offenbarte,

einem Brunnen aufging und in einer anderen Cisterne unterging und auf drei Parasangen leuchtete? Allāh löschte seine Spuren aus und liess ihn zum Staub zurückkehren. Ihr habt wohl bereits seine Kunde gehört, oder (wenn nicht) so höret ihr sie jetzt (von mir).« (*Rasā'il al-šejḫ al-Bābī Bahā Allāh*, I ed. ROSEN, Petersburg 1908, 65, 20 ff.).

1) S. *Chronologie* ed. SACHAU 211.

2) S. Maṣ'ūdī, *Murūğ* VIII 140.

3) Ibid. p. 33.

4) *Description topographique et historique de Boukhara; texte persan* publié par CHARLES SCHEFER (Paris 1892) 64, 3 v. u. *من آنم که خود را*

بصورت آدم بخلق نمودم و باز بصورت نوح و باز بصورت ابراهیم و باز بصورت موسی و باز بصورت محمد و باز بصورت ابو مسلم و باز باین صورت کی می بینید.

5) Ibn Challikān nr. 431, vgl. E. G. BROWNE, *A Literary History of Persia* I 320.

6) Ibn Challikān l. c. IV 136, 3 (WÜSTENFELD) *ثم الى صورة واحد واحد من العلماء والحكماء.*

wie in der letzten Manifestation als Muḳanna¹. Jene seien seelischer Natur gewesen, in ihm offenbare sich reine Geistigkeit.¹) In diesem Sinne erlässt er auch seine bei Naršachī mitgeteilten Sendschreiben und wir staunen nicht, dass der orthodoxe Berichterstatter (resp. sein persischer Epitomator) diese Blasphemien hin und wieder mit der Parenthese eines خاکش بدهان oder بر دهان unterbricht.²)

Dieselbe Lehre tritt mit systematischer Konsequenz im Ismā'ilitentum hervor; freilich ist darin nicht von periodischen Inkarnationen Gottes, sondern mit Anlehnung an die neuplatonische Emanationslehre von zyklischen Erscheinungsformen des Weltintellektes in den *nā-tik's* die Rede; eine Weltanschauung, die innerhalb des Islam ihren jüngsten Ausdruck durch Bāb gefunden hat. »Ich war — so verkündet er von sich — zur Zeit des Noah Noah, zur Zeit des Ibrāhīm war ich Ibrāhīm, zur Zeit des Moses war ich Moses, ich war zu ihren Zeiten Jesus, Muhammed, 'Ali und ich werde sein am Tage dessen, den Gott wird erscheinen lassen, derjenige, den Gott wird erscheinen lassen, und so fort werde ich in allen späteren Manifestationen sein in allen Manifestationen (in der Vergangenheit bis in die späteste Zukunft) bin ich der Beweis Gottes für die Welten.«³)

Dass es keine Möglichkeit gibt, die Anschauung von den nach Muhammed sich wiederholenden Manifestationen des prophetischen Geistes in das System des orthodoxen Islam einzufügen, ist durch das Dogma vom »Siegel der Propheten« selbstverständlich, das die Sektiererei freilich bereits sehr früh zu erschüttern gestrebt hat.⁴) Wohl aber

1) Naršachī l. c. 65, 2 ایشان نفسانی بودند و من روحانی ام

2) Ibid. 64, 4 v. u.; 65, 9; 71, 2; 72, 2, vgl. zu dieser Formel ZDMG, XLII 589.

3) E. G. BROWNE, *Catalogue and Description of 27 Bābī Manuscripts*, in JRAS 1892, 473. Wie die Behā'i-Leute diese »identity of all the prophets« verstehen s. desselben *A Year amongst the Persians* (London 1893) 399.

4) Bereits der durch Jūsuf b. 'Omar, Statthalter von Kūfa 120/738

hat die in den clementinischen Homilien erscheinende genügsamere Fassung derselben, nach welcher die Wiedererscheinungen des Propheten einmal zur Ruhe (*ἀνάπαυσις*) und zum Abschluss gelangen, weil diese Fassung dem Dogma vom Abschluss der Prophetie in Muhammed günstig erscheint, auch in die orthodoxe Literatur versprengt werden können. Wir finden nämlich die Anschauung von der Identität Muhammed's mit dem ihm vorangehenden Propheten in einer Tradition bei Ibn Sa'd, der, durch 'Ikrima auf Ibn 'Abbās zurückführend, folgenden als Wort des Propheten kursierenden Ausspruch aufbewahrt hat: »Ich bin aus den besten Generationen der Menschen von Periode zu Periode immer wieder (von Gott) gesandt worden, bis ich endlich in der Periode, in der ich nun lebe, gesandt worden bin«; das heisst — wenn ich recht verstehe — es ist derselbe Prophet, der von Periode zu Periode unter den Menschen erschien, bis er zuletzt als Muhammed erstanden ist. Dass dies der Sinn der naiv vorgetragenen Lehre ist, folgt daraus, dass sie selbst in die Koranworte hineingedeutet wird¹⁾ »und dein Umherwandeln unter den vor Gott sich Beugenden« *وتقلبك في الساجدين* (Sure 26 v. 219), d. h. es ist derselbe Prophet, dessen Substanz in je verschiedenen körperlichen Erscheinungsformen sich den Gläubigen verschiedener Perioden kundtut.²⁾

zum Tode verurteilte Abū Maṣṣūr al-Īḡlī verkündete, dass die Prophetie nicht in der Zeit, also etwa mit Muhammed, abgeschlossen sei. »Die Propheten hören nicht auf und die Sendung hat kein Ende.« Auch mit der allegorischen Interpretation und der Unverbindlichkeit des Ritualgesetzes für die Gläubigen des wahren Imām, sowie auch in anderen Lehren ist Abū Maṣṣūr den Ismā'iliten vorangegangen. Er lehrte auch die Präexistenz Jesu's und 'Alī's. Vgl. Šahrastānī 136, Al-Īḡlī-Ġorgānī (ed. Stambul 1239) 625.

1) Tabarī nimmt in seinem *Tafsīr* XIX 69 gar keine Notiz von dieser Erklärung; Faḥr al-dīn al-Rāzī VI 548 lässt sie neben der wortgemässen Erklärung zu: *ان الله تعالى نقل روحه من ساجد الى ساجد*.

2) Ibn Sa'd I, 1 5, 9 ff.

Daraus können wir ersehen, wie leicht selbst schon das ältere Ḥadīṭ gegen gnostische Ideen sich aufnahmefähig erwiesen hat.

Anhang.

I. Zu S. 320 Anm. 1. Dahabī teilt in seinem Buch über schlechte Tradenten im Namen des Dāraḳuṭni folgende Daten über das *Kitāb al-ʿakl* mit.¹⁾ (Im vorhergehenden zählt er die schlechten Zensuren auf, die Ahmed b. Ḥanbal und andere dem Verfasser dieser Schrift erteilen.) »Eigentlich ist Mejsara b. ʿAbdī Rabbihi (Schüler des Auzāʿī) der Verfasser;²⁾ dann hat es Dāwūd b. al-Muḥabbir von ihm gestohlen und den darin enthaltenen Mitteilungen seine eigenen, von denen des Mejsara verschiedenen Isnāde vorgesetzt;³⁾ dann stahl es weiter ʿAbd al-ʿAzīz b. Abī Raḡā; endlich eignete es sich auf demselben Wege Sulejmān b. ʿIsā al-Saḡarī (ed. *السخري*) an.« Wie man sieht, ein wahrer Rattenkönig von Plagiaten. Freilich hat das Wort *سَرَقَ* in der literarischen Terminologie des Orients nicht den übeln Sinn, den wir mit seinem deutschen Aequivalent verbinden. Man scheut

1) *Mizān al-ʿitidāl* I 288.

2) Der Erfinder der Ḥadīte über *فضائل القرآن* *Muh. Stud.* II 156, 11; wegen seiner fabelhaften Essgier gab man ihm den Beinamen *الأكل*.

3) Ein nicht seltener Vorgang, um das Verdienst, Sprüche des Propheten durch eigene Bemühung erworben zu haben, vorzuspiegeln; man eignet sich durch ein vorgeseztes erlogenes Isnād das durch andere erworbene Ḥadīṭgut entweder wörtlich oder mit einigen Veränderungen an. Ibrāhīm al-Maṣīṣī: *كان يسرق الحديث ويستويه* (er adaptierte es); ʿAlī b. Muhammed al-Zuhri: *كان كذابا سرقه (الحديث) من ابن ابي علاج. وجعل له اسنادا اخر*. Sibgat Allāh al-Madrāsī im Appendix zu Ibn Ḥaḡar al-ʿAsḳalānī, *al-Ḳawl al-musaddad* 79, 8; 92, 4.

sich nicht, in der Poesie die besten Namen damit zu qualifizieren.¹⁾ Dass man ihm einen weiten Umfang gibt und auch die Nachahmung miteinbegreift, ist aus einem auf Sarakāt bezüglichen Kapitel in der *Ḥamāsat al-Chālidijjejn* (BROCKELMANN I 147) recht ersichtlich.²⁾ Der Scholiast der *Naḳā'id* sagt von Gerīr, der in einem Gedicht (65, 10) das Wort *أزْدَعِر* (»hüte dich«) gebraucht, er habe es aus der nabatäischen Sprache gestohlen *كلام النبط سرقها من*.³⁾ Dies kann uns ungefähr zeigen, dass dies Wort in literarischem Zusammenhang nicht immer eben ehrenrührig gemeint ist. Sulejmān al-Sangārī — übrigens als *كذاب مصرح* gebrandmarkt — wird in der Tat als Verfasser eines *كتاب تفصيل العقل* in zwei Teilen genannt. Unter den von ihm erlogenen Hadīten verdient der eine besondere Erwähnung⁴⁾: »Wenn über meine Gemeinde 380 Jahre⁵⁾ hinweg-

1) ZDMG XLVI 42 ff.

2) In der arabischen Monatsschrift *al-Muktabas* III 751 ff. Es wird dort wohl zumeist der Ausdruck *أخذ* angewandt, aber 752, 10 v. u. *طرائف السرقات*.

3) *The Naḳā'id* ed. BEVAN 690, 11.

4) *Mizān al-ʿitidāl* I 377.

5) Es gibt auch andere in Ḥadīṭ-Form verbreitete Sprüche, in denen bestimmte Ereignisse mit genauer Jahresangabe vorausgesagt werden, z. B.:
 اذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين حبسهم سليمان بن داود في جزائر البحر فذهب منهم تسعة اعشارهم الى العراق يجادلونهم بالقرآن وعشر بالشام
 hervorgerufen durch die gerade um jene Zeit herrschenden dogmatischen Zänkereien; ferner:

لو رتبى احدكم بعد الستين ومائة جزو كلب خير من ان ولد
 اذا كانت سنة خمسين ومائة فخير اولادكم البنات
 mit Rücksicht auf den Verfall der öffentlichen Verhältnisse; oder
 ich kann

gehen werden, wird ihr Ehelosigkeit und Einsiedlerleben erlaubt sein» اذا أتت على أمّتى ثلثمائة وثمانون سنة حلت لهم «العزبة والترهب على رؤس الجبال» ein Spruch, der von den Sūfi-Leuten als Rechtstitel für ihr, durch andere Traditions-sprüche verpöntes Lebensideal (الرهبانية) benützt wird.¹⁾

II. Zu S. 327. Die Schīiten haben diese Fabeln noch mit vielen übertreibenden Zügen ausgeschmückt, die von den gemässigten schīitischen Autoritäten verworfen werden. Muḥammed b. Muḥammed b. al-No'mān, der in der schīitischen Literatur gewöhnlich als al-Šejch al-mufid bekannt ist (st. 413; vgl. Loth, *Catalogue India Office* 129^a), gab auf eine Anfrage über den Wert solcher Legenden folgende Antwort: ان الاخبار بذكر الأشباح تختلف الفاظها وتباين معانيها وقد نبت الغلاة عليها أباطيل كثيرة وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهزءوا فيما اثبتوا منه في معانيها وضافوا (باجوبة) الكتب الى جماعة من شيوخ اهل الحق وتحرصوا الباطل باضافتها اليهم من جعلتها الكتاب سموه كتاب الاشباح والأظلة نسبوها في تأليفه الى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكره في هذا الباب عنه وان كان صحيحاً فان ابن سنان قد طعن عليه وهو متهم بالغلو فان صدقوا في اضافة هذا

nicht vermuten, worauf diese Prophezeiung anspielt; die jüngste Zeitangabe enthält wohl der Spruch: لا يولد بعد الستمائة مولود ولده فيخ حاجة. Vgl. die Sprüche bei Kawukdschi, *al-Lu'lu' al-marṣū'* 20; 65; 102.

1) Im *Kūl al-Ḳulūb* wird ein Ḥadīṭ angeführt, in dem das Jahr 200 als dieser Uebergangspunkt angegeben ist; s. *Revue de l'Histoire des Religions* XXXVII 314. Vgl. dazu das Ḥadīṭ bei Ġazālī, *Iḥjā* II 21: خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذى الذى لا اهل له ولا ولد, im *Iḥāf al-sāda* V 291 Varianten und kritische Bemerkungen dazu.

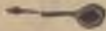
الكتاب اليه فهو ضلال ضال وان كذبوا فقد تحملوا اوزار ذلك.

Darauf gibt er die ihm authentisch scheinende Version der *asbāh*-Legenden. (Zitiert von Dildār 'Alī im *Mir'āt al-'uḳūl fī 'ilm al-usūl*, Lucknow 1319, II 144.) — Muḥammed b. al-Ḥasan b. Sinān lebte in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts; Tūsī, *List of Shī'a books* nr. 638: وقد طعن عليه

وضَعِف.

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE
IN VERBINDUNG MIT
EB. SCHRADER IN BERLIN UND ANDEREN
HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

Separat-Abdruck aus Band XXII.



STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1908.