

LE MONDE ORIENTAL

ARCHIVES

pour l'histoire et l'éthnographie, les langues et littératures,
religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie

TIDSKRIFT

för Öst-Europas och Asiens historia och etnografi,
språk och literaturer, religioner och folkdiktning

1912

Vol. VI

RÉDACTION:

K. F. JOHANSSON

K. B. WIKLUND

K. V. ZETTERSTÉEN

UPPSALA

Leipzig:

Otto Henning'sche
Verlagsbuchhandlung

Uppsala

A.-B. Akademiska Bokhandeln

St. Petersburg:

S. Kabanoff
Cont. Dross 18

Paris:

Librairie de Savoir
114 & 116 Boulevard Saint-Germain

London:

Williams & Norgate
6, C. 11 Bedford Square, London, W. 1

Die legenden von der berufung Muhammeds.

Von

Tor Andr .

Bekanntlich hat schon SPRENGER¹ die Vermutung ausgesprochen, dass die erzählungen von der berufung des propheten bei Ibn Ishq, MUSLIM und TABARI ein „konglomerat von drei oder vier traditionen des Urwa“ seien. Dass die erzählung aus mehreren traditionen zusammengeschweisst worden ist, die von den verschiedenen bearbeitern verschieden angebracht und durch inhaltliche korrekturen einander angepasst wurden, ist in der tat auf den ersten blick ersichtlich. Es wird der mühe wert sein, das von SPRENGER angeregte problem eingehender zu untersuchen und die verschiedenen versionen mit einander zu vergleichen. Vielleicht wird die untersuchung auf die noch zuweilen behauptete einstimmigkeit der muslimischen Überlieferung von der berufung ein neues licht werfen.

Die vier traditionen, die unsere autoritäten in ihrer synoptischen darstellung verschieden anbringen, bestimmen wir als:

1. Die *Jahwawet*-legende (von Muhammeds einsamen andachts-Übungen auf dem berge Hir).

2. Die *iqn'*-legende (vom erscheinen eines engels in der höhle auf dem Hir, der Muhammed trotz dreimaliger weigerung zum rezitieren der sure 96: 1—5 zwingt).

3. Die *ufuq*-legende (von der erscheinung eines engels, der, am horizonte [*ufuq*] stehend, bzw. auf einem thron zwischen himmel und erde sitzend, sich als Gabriel bekundet und Muhammed als propheten begrüsst).

4. Die *Warraq*-legende.

¹ Leben I, 334. Vgl. auch Caenst, *Annali dell' Islam*, Introduction, § 304.

Die erste und die letzte lassen wir, als nicht von der eigentlichen berufung handelnd, hier beiseite.

Die erste unserer quellen, Ibn Ismaʿ, ¹ erzählt nun zuerst nach der legende von Muhammeds tobanuat die igrā'-legende als ein nächtliches traumgesicht (das seidene tuch mit schriftzeichen ist ein charakteristikum dieser version). Von dem gesicht wird Muhammed tief erregt, fürchtet, dass er beseesen sei, und fasst den entschluss, sich von der spitze eines berges hinabzustürzen. Nun folgt die ufayā'-legende: Muhammed geht bis auf die mitte des berges, dort wird er gerufen, erblickt den engel mit dem fusen am horizontale usw.

Die fagen der zusammenschweissung sind deutlich zu erkennen. Erst ein nächtliches gesicht, dann das herabwandern auf dem berge und die ercheinung des engels am horizontale, was offenbar am hellen tage oder doch wenigstens im frühlicht geschieht. ² Interessante aufschlüsse, die Senzoku ³ gewiss richtig verwertet hat, gibt schon die einleitung und der isnad des berichte Ibn Ismaʿs. Die legenden vom propheten -- denn legende ist in der hauptsache fast alles, was die überlieferung von seinem leben vor der higrā weiss -- sind also anfangs von volkstümlichen geschichtenerzählern als stoff orbanlicher und unterhaltender erzählungen verwertet worden. Die ersten gelehrten haben dieses material zu sichten begonnen, sie haben sich bemüht, die sondertraditionen, aus denen die erzähler ihre berichte zusammengesetzt hatten, herauszuschälen und wohl auch wenn möglich besondere gewährsmänner für die einzelnen traditionen anzufinden. Nur auf diese weise scheint es mir erklärlich, dass die späteren bearbeiter so unbefangen mit dem material schalten. Wenn es wirklich eine von einem so ehrwürdigen zeugen wie 'Urwa (von 'A'īsa) herführende, fest gekottete version der berufungslegenden gegeben hätte, wie wäre es möglich, dass Ibn Hibān, Hunayn und Tabari alle nach Zucht-'Urwa-'A'īsa mit gänzlich abweichender ordnung der einzelnen teile erzählen?

Beweise für das obenwähnte wissenschaftliche streben nach sonderung der traditionen und sogar dafür, dass wenigstens einige

¹ Tabari I, 142.

² Das zwischen den einander widersprechenden angaben über die berufung, ob sie am tage oder nachts geschehen, zu vermitteln, hat man in der tat die Lösung gefunden, dass Gabriel zum ersten mal im frühlicht, wo es weder tag noch nacht war, kam (Hajjaj, Jaḥiz al-'Ujūn I, 317).

³ Die korrekteur Maxima qāḥ statt qāḥ wird von al-'Āḍā III, 253 bestätigt (s. a. o. I, 319).

der sondertraditionen selbständig und nach besonderen gewährmännern überliefert worden sind, gibt der tatbestand bei unserem nächsten zeugen, Ibn Sa'd.¹ Noch mehr als Ibn Isḥāq bemüht er sich, alle ihm zuverlässig oder sonst bedeutend scheinenden varianten zu verzeichnen.²

Sämtliche sondertraditionen der berufungslegende bei Ibn Sa'd röhren von den sammlungen Waḡide her, nimmer den beiden „fragmenttraditionen“ (s. u.) und der zweiten von sure 96 als der ersten offenbarung.

Die erste der sondertraditionen ist nun die takawut-legende nach Zuhri usw. Dann folgt mit einem neuen isāde (Ismā'īl bin Ismā'il bin Abi Hanḡra von Da'ūd bin al-Husain von 'Ikḡma von Ibn 'Annās) die 'isfay-legende³ mit der Wāḡiq-legende vereint als eigentliche wehrweisen des propheten. Keine spur der 'isra'-legende, nicht einmal in verkürzter form,⁴ denn die von Zuhri mitgeteilte notiz, sure 96 sei die erste offenbarung „am tage auf dem Hira'⁵, braucht ja kein fragment der legende zu sein und rührt übrigens nicht von 'Ikḡma-'A'ḡa her (s. u.). Offenbar hat Ibn Sa'd die beiden legenden als verschiedene relationen der berufung gekannt und dann die ihm am wenigsten glaubwürdig scheinende weggelassen, oder er hat die 'isra'-legende überhaupt nicht oder als unzureichend bezeugt gekannt, was offenbar wenig wahrscheinlich ist.

Es ist auffallend, dass dieser bericht, der tatsächlich eine ganz andere darstellung des berufungsvorgangs gibt als die gewöhnliche, in den folgenden geschichtswerken gar keine berücksichtigung findet, und dass folglich diese alte und weitverbreitete tradition bei den späteren allein von der erzählung Ōānās vertreten wird. Zum teil wird das daher kommen, dass Ibn Sa'd doch sure 96 als die erste annimmt, was überall als die hauptsache erscheint; man hat dann die abweichung einfach nicht be-

¹ I: 1, 129—31.

² Vgl. z. b. die legende von der nachreise, wo der (für wahrheit offener am nächsten stehende) bericht Umar Riā's sich bei Ibn Sa'd (I: 1, 143) wiederfindet. Dieser bericht fehlt bei Ibn Isḥāq — wohl auch bei dem ursprünglichen (vgl. Saḡast, Šarḡ 'alī-ḡawā'id VI, 15) — obwohl auch Umar Riā' von ihm unter den zeugen genannt wird.

³ Er sieht den engel mit gekreuzten beinen am horizonte, wird gerufen wie bei Ibn Isḥāq (nur sind bei ihm die worte „und du bist der gesandte Gottes“ ausgelassen), er sieht den engel überall, wo er hinblickt usw.

⁴ Noyens-Schwartz, Gesch. d. Qura, 78 n. 2.

sieht, zumal man den bericht als ein fragment aus *INW ISHAQ* erkennen konnte. Aber vielleicht hat auch das urteil über die gewährsmänner der tradition zu jener nichtbeachtung beigetragen. Gegen den ersten gewährsmann, den grossen „dolmetscher des qor'ann“, „das meer des wissens“, „das haupt der erklärer“,¹ haben natürlich die muslimischen autoren nichts einzuwenden. Anders steht es mit *IKRIMA*. Zwar wird dieser ohne alle beschränkungen unter den vier jüngern des *IM 'ABBAS* erwähnt, die ein jeder auf seinem gebiet (*IKRIMA* in den *siyar*) die gelehrtesten ihrer zeit gewesen sein sollen,² und nach *IM HALLIKAN*³ rühmt seine unvergleichliche gelehrsamkeit; er erklärt nur, dass die leute von ihm sagten, er besitze die *harigiti*-sche anschauung. Nach *DAHABI*⁴ gehen aber die urteile über ihn sehr auseinander. Während *SA'ID BIN GURJIN* (sein zeitgenosse), *QAYANA* (sein jünger), *AJUB* (mit *HUSAYN*), *ŠA'IB* u. a. nur gutes von ihm wissen, wird ihm von eben so vielen eine sehr abschätzige beurteilung zu teil. So von *JAHJA BIN SA'ID*, *SA'ID BIN EL-MUSALLIK*⁵, vor allen aber von *MALIK BIN ANAS*, der es verabscheute, ihn nur zu nennen und nur einen einzigen seiner *hadithe* vortrug. Der sohn des *IM 'ABBAS*, 'Alī, soll ihn selbst nach seiner freilassung sehr schlecht behandelt haben, „weil er von dessen vater lügen vortrug“. Offenbar hat seine *harigiti*-sche ketzerei bei den späteren hier mitgewirkt. *ANKED BIN HANBAL* sagte von ihm: „Er war der gelehrteste der menschen, teilte aber die anschauung der *Sufriyya*“.⁶ Er wird von andern den *Hadithen* oder dem *nağditen* zugeteilt. Seine *harigiti*-schen äusserungen über die nutzlosigkeit des gottesdienstes der weltlich gesinnten, die nur „bekenner der einheit“ oder gar ungläubige waren, werden wohl in den geringgeschätzigen aussagen über die gottesdienstlichen übungen überhaupt, von denen *DAHABI* einige wiedergibt, verzerrt worden sein. Ein sklave fremder nation, zumal wenn er sich mehr durch gelehrsamkeit als durch pietätvollen autoritätssinn ausgezeichnet zu haben scheint, wird obzwar mähnern wie *MALIK* als ein sehr verdächtiger zeuge er-

¹ *Ŷayn* 11, 162, Kairo 1906.

² *Ŷayn* 11, 169.

³ *Kalriner angabe* vom j. 1259 I, 402; in *Stamms Übersetzung* 11, 207 f.

⁴ *Miftāḥ al-Fidāḥ* 11, 187—88.

⁵ Er soll zu seinem freigesessenen gesagt haben: „Lüge nicht auf mich, wie *IKRIMA* auf *IM 'ANAS* gelogen hat.“

⁶ Eine vermittelnde funktion der *harigiti*-n, *Šamsu'r-risāḥ* I, 77 (Bulak 1861); *Ŷayn* wird auch dasselbe (p. 79) in der epilog der bekanntesten *harigiti*-n genannt, jedoch wird er keiner bestimmten partei zugeteilt.

schienen sein. Es scheint, als ob dieser umstand nebst seiner ketzerei die abneigung gegen seine traditionen zum teil erklären könne. Freilich wird er von den exegeten immer viel zitiert und anscheinend in ehren gehalten. Da'ud bin al-Husain,¹ der jüngere 'Ikrima, in dessen hause dieser, von den behörden Medinas gesucht,² starb, teilte die harigilische anschauung seines meisters und hat darum zoweiln seinen schlechten ruf teilen müssen. Jedoch wird er von den meisten für zuverlässig erklärt; einige sagen, was er nach 'Ikrima vorgetragen habe, sei verwerflich, betreffs anderer autoritäten aber sei er zuverlässig.

Ibn Sa'd teilt ferner zwei traditionen mit, die offenbar fragmente der voranstehenden sind.³ Beide rühren von dem berühmten und als sehr zuverlässig gepriesenen HAMMAD BIN SALAMA,⁴ mufti von Bagda, her. Die erste stammt aber von 'Urwa, und zwar nicht auf dem gewöhnlichen wege über Zuhri, sondern von HIRAN BIN 'Urwa. Von der zweiten wird vermutet, sie rühre von Ibn 'Abbas her. Hammad soll sie von 'Ammar bin 'Abi 'Ammar haben; indessen hatte er selbst ein heft mit 60 haditen, die er von Qatada von 'Ikrima von Ibn 'Abbas gehört, das auch Ahmed bin Hanbal, benutzen haben soll.⁵

Ferner gibt Ibn Sa'd (unter neuem titel) zwei notizen über sure 96 als erste offenbarung; die erste von Zuhri von Muhammad bin 'Abbas (nicht näher bekannt) von „einem der gelehrten“. Die zweite hat als ersten gewährsmann 'Umer bin 'Uwein,⁶ dem die berufungslegende bei Ibn Ishâq angehört. Unterwegs ist sie durch die hände des Šu'ba (bin 'Aljâs) gegangen. Dieser -- gelehrt und zuverlässig in dem teile, aber oft fehlerhaft in dem hadit⁷ -- hat wahrscheinlich die notiz aus dem berichte 'Umer's genommen und sie als beweis für seine exegetische auffassung überliefert, ohne etwas auf die eigentliche legende geben zu wollen.

Schliesslich begegnen wir noch einmal der *afiq*-legende, auch diesmal von Da'ud von 'Ikrima von Ibn 'Abbas, her von einem neuen vorletzten gewährsmann. Nun ist sie aber zur legende von der *fatra* geworden. Es ist aber offenbar, dass wir es mit der-

¹ *Misn* I, 281.

² Was freilich zu den notizen von seinem begräbnis schlecht zu stimmen scheint, Ibn Haldun, *Bihar* a. a. o.

³ Das ist wohl bei der zweiten besonders deutlich.

⁴ *Misn* I, 245-6.

⁵ *Misn* a. a. o.

⁶ *Uat al-Gaba* II, 322.

⁷ *Misn* II, 637-39.

selben legende wie bei Ins Israq zu tun haben. Der prophet ist sehr betrübt und will sich von der spitze eines berges stürzen (bei Ins Israq weil er Gabriel gesehen, hier weil er ihn während einiger tage nicht gesehen hat), er wird gerufen, sieht den engel (dort freilich stehend, hier sitzend auf einem throne zwischen himmel und erde, eine abweichung, die jedoch vielleicht durch die qor'anische vorlage der ganzen tradition erklärt werden kann, s. u.), wird mit denselben worten angerufen usw. Nur ist der effekt freilich ein sehr verschiedener, was ebenfalls auf den verschiedenen verkettnungen der legende beruht: dort bleibt der prophet nach wie vor unruhig, hier wird er sofort guten mutes. Auch Ins Israq¹ kennt eine kurze zeit der *fatwa*, er weiss aber nur, dass sie durch die offenbarung von sure 93 beendet worden sei.

Bei Buhārī vermisst man bekanntlich die *afṣḥ*-legende als glied der synoptischen erzählung nach Zuhri-*Tawā'-'Aṣra*.² Sie kommt statt dessen in zwei anderen formen vor,³ die erste von Zuhri, die zweite von *Jarīḥa bin Kayṣ*, beide aber in letzter linie von *Ġābir bin 'Abdallāh*.⁴ Wenn wir die zusätze der verschiedenen redaktionen weglassen, hat der bericht *Ġābir*s anfänglich etwa folgendes enthalten: M. befindet sich in frommer einsamkeit auf dem *Hira'*; auf dem berge wandernd, wird er gerufen, erblickt einen engel (sitzend auf einem throne zwischen himmel und erde), kehrt erschrocken zurück und ruft der *Hadīṡa* zu: „Hüllet mich ein“, worauf die offenbarung der sure 74 (bezw. 78) folgt. Offenbar hat *Ġābir* hiermit die berufung und erste offenbarung des propheten schildern wollen. Die abweichenden zusätze der version *Zuhri*s wollen nämlich eben jene tatsache durch die übertragung des berichts auf den abschluss der *fatwa* wegerklären, diejenigen in der version *Jarīḥa bin Kayṣ*s begnügen sich damit, es als auffallenden widerspruch gegen die schon allgemeine annahme der priorität der sure 96 zu bezeichnen. Die verketnpfung mit der offenbarung der sure 74 ist gewiss sekundär, die worte „hüllet mich ein“ haben nicht die verbindung bewirkt,⁵ sondern jene worte sind der tradition angehängt worden, um die offen-

¹ Ins *Hira'* (Wien) I, 117; cf. *Tasawwuf* I, 1128.

² *Ḥadīṡ* *ḥadīṡ* *ḥadīṡ*.

³ *Ḥadīṡ* *ḥadīṡ* *ḥadīṡ*, *ḥadīṡ* *ḥadīṡ* *ḥadīṡ*; cf. *Tasawwuf* I, 1128.

⁴ Bekanntes gewissermāss *ḥadīṡ*-erzähler, beim tode *Muḥammad*s etwa 20 jahre alt, *Ḥadīṡ* *ḥadīṡ* I, 264.

⁵ *Nasḥ* *ḥadīṡ* I, 87.

barung der sure zu erklären. Den zweck der verhüllung (die wohl in früherer zeit wirklich beim empfangen der offenbarungeu gebräuchlich war¹⁾ hat die tradition nicht verstanden. Die verhüllung kann hier nicht aus der bewussten absicht folgen, sich berufungsartig zum empfangen der göttlichen botschaft zu bereiten.

Muhammed erwartet eben noch keine offenbarung — sondern nur aus der übermäßigen furcht des propheten, was der einzigmal vorkommende zusatz „und gicssol kalthes wasser über mich“ deutlich macht. Die erklärungen der kommentare — eigentliche und bildliche — zeigen, dass der brauch auch den ältesten erklärern nicht mehr verständlich gewesen ist. Für unsere annahme spricht ferner, dass Ibn 'Annas und 'Ikma, welche die legende als berufungsvision des propheten erzählen, sie mit der offenbarung der sure nicht verbunden haben. Ibn 'Annas hat sure 96 als ilkste angesehen,² und 'Ikma soll eine bildliche erklärungen von sure 74: 1 gegeben haben.³ Indessen heißt es in einigen versennen *zawwānāt* statt *shifā'at*; man hat also die legende auch mit der offenbarung von sure 73 enden lassen (was aus 73: 4 — 5 erklärlich ist); diese form der legende findet sich auch in den kommentaren.⁴ Obriqens ist die legende auch mit der herabsendung der fatiha als erster offenbarung erzählt worden (s. u.). Dass die legende des Gamm mit unserer *afaq*-legende identisch ist, wird man nicht bezweifeln können. Die einzige abweichung bleibt ja, dass der engel bei Ibn Isma'īl und in der haupttradition des Ibn Sa'd am horizonte stehend, hier aber auf dem throne sitzend vorgestellt wird. Eben darum hat sie auch Ibn 'Annas (oder seine quelle) aus der synoptischen darstellung ausscheiden können, weil er sie anderswo untergebracht hatte. Indessen ist wohl doch in einer früheren phase dieses berichts die *afaq*-legende, in der form der Gamm-version, auf die *aym*-legende gefolgt; als erinnerung an diese verbindung sind die worte *zawwānāt* bei Ibn 'Annas stehen geblieben. Die formen der legende, wo sie durch die einfachen zuette „er (Muhammed) erzählte von der fatra“ und „der engel, der zu ihm auf dem Hira' gekommen war,“ zur legende von der fatra gemacht worden ist, rühren alle von Zuhri her. Wo die legende als berufungsvision mit sure 74 als erste offenbarung erzählt wird, stammt sie durch verschiedene isnade

¹ Nöldeke-Schwartz 87, n. 2.

² *Koṭāf*, Kairo 1281, II, 433.

³ *Koṭāf* II, 434.

⁴ *Koṭāf* II, 435. *Majma'*, Bulak 1281, VIII, 332.

VON JARJA BIN KATIR, der als zuverlässige autorität geschildert wird.¹ Auch die übrigen gewährenmänner werden für zuverlässig gehalten.

Es gibt bei BUKARI auch ein zweites „konglomerat“ von ZUHRI-URWA-A'ISA,² wo die *afiq*-legende als abschluss der fatra in einer an die fatralegende IAN SA'AS erinnernden form in die synopse eingegliedert worden ist.

Eine synoptische erzählung, ebenfalls von ZUHRI-URWA-A'ISA, mit einer neuen kombination bietet endlich TABARI.³ Eine version der *afiq*-legende ist hier wie bei IAN ISHAQ mit der *iqra'*-legende verbunden, geht aber bei TABARI dieser voran, statt wie bei IAN ISHAQ auf sie zu folgen. Die vision wird dreimal wiederholt.⁴ Der prophet befindet sich auf dem Hira', der engel kommt zu ihm (seine erseheinung wird nicht näher geschildert) und ruft ihn an: „Du bist der gesandte Gottes!“ Der prophet ist schon vorher betrübt, jetzt will er sich vom berge hinabstürzen, aber neue erseheinungen gleich der vorigen hindern ihn, sein vorhaben auszuführen. Er kehrt zurück und ruft „*zawwāna*“. Als er wieder auf dem berge ist, kommt der engel, und nun folgt die *iqra'*-vision.⁵

TABARI hat noch eine version, wo die *iqra'*-legende ohne verbindung mit der *afiq*-legende die berufungsvision ist. Sie stammt von 'ABDALLAH BIN SADDAD, sohn der wittwe HANZAS und also jedenfalls nach der schicht am Uhad geboren; er hatte viele hadithe und soll zuverlässig gewesen sein. (Übrigens scheint man nicht viel von ihm zu wissen.)⁶

Die ältesten legenden von Muhammeds berufung lassen sich also auf zwei hauptformen zurückführen: die *iqra'*-legende und die *afiq*-legende. Erstere finden wir isoliert bei BUKARI (*ṣaḥiḥ buḥārī*

¹ Obwohl er aus kofiten, die er selbst nicht gehört, vorgezogen haben soll, bis er auf den wunsch seiner hörer solche hadithe durch die formel *ḥakīmū* kennlich machte, *Missa* II, 289.

² *Kitaḥ al-ḥiṣṣa*, *ṣaḥ* *ar-rāḥ*.

³ I, 1147.

⁴ Bei *Ḥaḥḥ* *al-ḥiṣṣa*, *ṣiḥ* *ar-rāḥ*, der sonst der darstellung des TABARI zu folgen scheint, kommt sie nur einmal vor; es wird betont, dass Muhammed alles, was die *iqra'*-vision im wachen erteilt hat, *Ḥaḥḥ* I, 329.

⁵ *Zawwāna* wird aus der *ḥaḥḥ*-version mit hinoingekommen sein, was ein guter beweis für die von uns behauptete identität jener legende mit der *afiq*-legende sein dürfte.

⁶ *Ian Sa'a* VI, 86; *Ḥad al-Ḥiṣṣa* III, 183.

el-wahj) und TABARI (VON 'ABDALLAH BIN SAUDÄS). Die *uſſuq*-legende als selbständige berufungsvision:

1. bei Ibn Sa'd (von Ibn 'Abbäs).
2. bei Ibn Sa'd, fragmenttradition II (von 'Uwä).

Die verkettung, wo die *iqra'*-legende die eigentliche berufungsvision ist, auf die die *uſſuq*-legende als legende von der fatra folgt, wird demnach von Zuhri stammen. 'Uwä hat wohl die beiden legenden gesondert überliefert; 'A'İSA ist sicher erst später in den *isnäd* aufgenommen worden. Nach Ibn Isḥāq konnte das ganze auf 'Uwä zurückführen; später hat man die autorität 'Uwäs, der auch den bericht aufgenommen und bearbeitet hatte, als tragfähiger empfunden; natürlich lag es nun nahe, die ganze erzählung von dessen berühmter tante herzuweisen. Man merke, dass Ibn Hišām, der sonst den bericht des Ibn Isḥāq bis auf einige anstössig scheinende stellen¹ wörtlich wiedergibt, seinen *isnäd* gegen den von Zuhri-'Uwä-'A'İSA vertauscht hat.

3. mit der offenbarung von sure 74 verbunden (von Ğabir durch Jahja bin Kathir) bei Buhārī und Tabari.

4. mit der offenbarung der fatiha verbunden (s. u.).

Ferner kommt sie als legende von der fatra bei Ibn Sa'd (von Ibn 'Abbäs) und bei Buhārī und Tabari (von Ğabir durch Zuhri) vor; endlich mit der offenbarung der sure 73 (mit der unbestimmten angabe „erst da Gabriel zu ihm kam“ usw.) in den kommentaren (s. o.). Vereinigt kommen schliesslich die beiden legenden bei Ibn Isḥāq und Tabari vor.

Über die historizität jener legenden lässt sich wohl aus dem bisher angeführten nichts ermitteln. Beide sind gleich alt, und aus der beurteilung der überliefernden autoritäten sind keine schlüsse zu ziehen. Der einzige feste stützpunkt bleibt natürlich der *qur'ān* selbst. Bekanntlich erwähnt Muhammed zweimal visionen, die seine sendung begründet haben: sur. 81: 15–26 und 53: 1–19. Wie Steensma² bemerkt, ist die in 81 und 53: 6–10 erzählte mit derjenigen identisch, die wir hier die *uſſuq*-legende genannt haben. Der allgemeine charakter dieser vision stimmt mit der *qur'ān*-ischen überein: ein himmlisches wesen erscheint, offenbar im freien und bei vollem tagelicht, denn das bedeutet wohl „am klaren horizonte“,³ das wesen erscheint am horizont

¹ Die furcht und die selbstmordpläne des propheten.

² *Leben* I, 306.

³ Dass sur. 81 ein nachtgesicht geschildert hat, darf man nicht aus den schwärzen v. 15–18 schliessen, auch nicht dass die offenbarung der

(*afuq*). Vielleicht lässt sich aus der unbestimmten bedeutung des ausdrucks *istawā* („in gleichmass sein“, „sich grad halten“ usw.) erklären, dass man sich dem engel bald stehend, bald auf einem throne sitzend hat vorstellen können. Es ist möglich, dass noch ein anderer zug der qur'anischen vision in der *Gianu*-version der *afuq*-legende zurückkehrt. Es ist mehrmals¹ vermutet worden, dass das objekt der visionen sure 53 Allah selbst wäre. In der tat kann es wohl nicht anders sein wegen *'abfāfi* v. 10; Muhammed kann doch auch in dem qur'an nicht, als Gabriels diener (*ruṭtor*) bezeichnet werden. Die kommentare bieten vorzweifelte auswege: „Er (Gabriel) offenbarte seinem (Allahs) diener“ oder „Er (Allah) offenbarte seinem diener (Gabriel)“ und dieser dann dem Muhammed.“ Schon früh hat man wenigstens die zweite vision sure 53 auf Allah selbst gedeutet; dann muss wohl notwendig (wegen v. 13) dasselbe von der ersten angenommen worden sein.² Eine tradition bei *BURHĀN*³ polemisiert lebhaft gegen solche unwürdigen vorstellungen. Man hat es auch versucht, die suffixe auf *Albāh* gehen zu lassen, aber durch allegorische erklärungen das unästhetische jener annahme zu beseitigen.⁴ Möglicherweise hat Muhammed selbst anfangs wenigstens die frage offen lassen wollen, wer das geschauts wesen sei; später hat er vielleicht seine annahme korrigiert. Sure 81, welche die kürzere, gewissermassen verblasste schilderung enthält, wäre dann später als 53: 1—18 entstanden.⁵ Wenn anfangs als das objekt der vision zuweilen *Albāh* selbst gegolten hat, ist es begreiflicher, dass man sich das wesen auf dem throne sitzend hat denken können, denn das sitzen auf dem throne scheint mir doch ein zu stark hervortretender zug der gottesvorstellung Muhammeds und seiner genossen, um anfänglich auf Gabriel übertragen werden zu können. Das ist vielleicht der grund, warum in den versionen *Zanzib* und in der *fātralegende*

...
 sure am ende der nacht geschah, NOLAN-SCHWALLY I, 99 n. 4; wann würde solchensfalls etwa sur. 81 geoffenbart worden sein?

¹ *GRISSIN, Mohammed II*, 131, H. P. SARRA, *Bible and Islam* 153.

² *Maḥṣūḥ* VII, 218.

³ *Qāṣṣ' al-ḥaq, ḥiṣṣ'*, Konstantinopel 1312, I, 151—54; vgl. auch *Mūn* I, 206, woselbst die sonderbare tradition: „Ich (Muhammed) sah meinen herrn als bartlosen jungen mann in perlbesticktem überwurf“ usw. von *Ḥanān* von *Qarīn* von *'Imān* von *Im 'Aḥḥān*. Danach sagt: „Das ist das vorwerflichste, was von H. gekommen ist.“

⁴ *Kātib ṭayyir*, sur. anwagān.

⁵ *Ḥaḥṣūḥ* zur stelle.

⁶ Dass *Herschmann, New Researches* 113 aus ganz anderen gründen sure 81 nach 53: 1 ff. stellt, sei hier nur bemerkt.

Im Sa'be das wort *ari*, das JANJA bei KATIN zweimal hat, mit *kur* vertauscht worden ist. Man vergleiche auch die zurückhaltende schar, wenn es (zweimal bei JANJA) statt näherer beschreibung nur „ich sah etwas“ heisst.¹ Wie dem auch sei, es wird wohl das wahrscheinlichste sein, dass die *ufwop*-legende aus sure 53: 6-10 gebildet worden ist, oder doch mindestens, dass diese qor'anstelle auf die ausbildung einer schon befindlichen alten tradition einen entscheidenden einfluss geübt hat.

Gegen die historizität der *iqri'*-legende scheint es mir ein schwer wiegendes argumentum a silentio, dass Muhammed, um sich gegen die anklage, er sei durch einen *isf*' von den gönnen inspiriert, zu verteidigen, die visionen erzählt, die er von seinem *isf*' als einem himmlischen wesen gehabt hat, trotzdem aber die eigentliche berufungsvision auch nicht einmal nennt. Hat Muhammed wirklich jenen massiven volksglauben, der sonst zur erklärang der inspiration bei den von ihm verabscheuten dichtern gehört,² teilten und dadurch zu visionären nachempfinden bewegt werden können?

Offenbar hängt übrigens der geschichtliche wert der legende an die möglichkeit, sure 96: 1-5 als erste offenbarung anzunehmen, und dies seinerseits wegen 96: 9 f. an die möglichkeit, den bruch zwischen v. 5 und 6 nachzuweisen. Das ist jedoch kaum möglich. Statt dessen spricht alles dafür, dass die sure aus einem gusse entstanden ist. Die gedankensfolge, wo erstens die wohlthaten der schöpfung hervorgehoben werden, dann die undankbarkeit und der unglauhe der menschen im grellen widerspruch mit Allaha gnade gerügt wird, kommt im qor'an öfters vor. Man vergleiche besonders 80: 17-23 und 82: 6-9; sure 96: 6, 94: 23 und 82: 9 wird die wende jedesmal mit einem *kall* eingeleitet.

Zum schluss mögen hier einige notizen über die verschiedenen ansichten der muslimen von der ersten offenbarung platz finden.

1. Sure 96: 1-5. In den kommentaren wird die annahme bald auf die autorität Ius 'ABBAS', MU'ASIBIDS und Abū Mūsā al-A'SADIS zurückgeführt,³ bald auf die erzählung von Zuhri (bezw.

¹ Auffallend ist, dass zufolge Kulluf II, 438 Qianus berichtet nur dies enthalten haben soll; die worte auf einem thron sollen aber in einem sonst nicht bekannten berichte 'A'dan gestanden haben. Ob Zuhri's Qianus-version soweit auf 'Uzayr-A'la zurückgeführt worden ist?

² Geertzius, Abhandlungen I, 3.

³ Kulluf II, 474, Firdus al-Qasid, Bulak 1300-01, X, 311; auch Me wakir I, 257.

'A'FA) gestützt.¹ Auffallend ist, dass die älteren exegeten noch ausdrücke wie „Ibn 'Abbās und Muḥammad meinen, sie sei das erste“ (*Kullūf*), „sie gehört zu dem ersten, was vom qor'an herabgesandt wurde, nach der ansicht der meisten“,² „die erklärer meinen, sie sei das erste“ (*Mafīḥ*), „es wird gesagt, sie sei das erste“ (Ibn 'ARABI, *Tafsīr* II, 403) usw. brauchen. Später wird das apodiktisch behauptet.³ NAWAWI (gest. 576) sagte: „Das ist die richtige ansicht, die von der grössten zahl der früheren und späteren geteilt worden ist.“⁴ Bei JA'QUBI⁵ wird sie als die erste offenbarung mit einer neuen legende erzählt: der engel kommt zu Muhammed in einen seltenen mantel gekleidet, lässt ihn auf dem zäpfel des mantels sitzen, teilt ihm mit, dass er der gesandte Gottes sei, und lehrt ihn *iqra'* usw.; also eine vertraulichere begegnung als in dem unheimlichen gesicht in der höhle.

2. Sure 74. Die behauptung wird immer nur auf den bericht GABRIS gestützt; nur einmahl⁶ heisst es „von GABRIS und anderen“. KIRMANI (gest. um 500) sagte: „Das hat GABRIS selbst erfunden, es gehört nicht zu seinem berichte. Die erzählung 'A'fās ist wahr, weil sie von ihr überliefert worden ist, denn dem überlieferten gehöret der vorzug vor dem, was ersehen ist.“⁷ NAWAWI:⁸ „Das ist schwach, ja, noch mehr, lügenhaft“. EL-HATTA (EL-RAGGADI?, gest. 403): „Es herrscht ein langer streit über das erste, was vom qor'an geoffenbart worden ist. Die zuverlässige wahrheit und der weg zur ausgleichung der streitenden ansichten ist, dass *iqra'* das erste überhaupt, *wadḥattā* das erste nach der *fāṭmā* ist.“⁹ Das ist, wie wir gesehen haben, die ansicht ZUNTA, die also zum sieg gelangt ist.

3. Sure 1. Dieser ansicht, die von BAQILLĀNI¹⁰ als dritte der widersprechenden behauptungen angegeben wird, waren nach ZAMAKḤARI¹¹ zu seiner zeit die meisten ausleger. Dass die fä-

¹ *Asṣ-Ṣūrah* im KATĪB (am ende des *ḥiṣṣa*, Bulak 1800—01) X, 258, und *Ḥaṣṣ* zu sure 95, usw.

² HUSAY ALLĀH, *Ḥaṣṣ* von I. Mursch (am ende des *Waḥid*, Kairo 1315) 330.

³ Ibn KATĪB, *Asṣ-Ṣūrah*, *Ḥaṣṣ* usw.

⁴ *Mursch* I, 237.

⁵ II, 21—22.

⁶ *Mursch* I, 237.

⁷ *Mursch* I, 238.

⁸ *Saḥīḥ* ZAMAKḤARI, *Asṣ-Ṣūrah* im seinem kommentar zu Bugāt.

⁹ Sure 1 X, 203.

¹⁰ *Kullūf* (am ende des *ḥiṣṣa*, Kairo 1806) II, 131.

¹¹ II, 472.

ihn die erste offenbarung sei, wird von WAHIDI¹ von JAHJA BIN BUKKIR von ISRA'IL, VOM ABU ISHAQ ('AMR BIN 'ABDALLAH) VON ABU MAISARA ('AMR BIN 'SURAHMIL) mit einer legende, die offenbar auf die *sfay*-legende aufgebaut ist, erzählt. Am ende der tradition heisst es: „Und dies ist die ansicht des 'ALI BIN ABI TALIB“.² DIES ABU MAISARA MIT 'ALI IN VERBINDUNG GESTANDEN HABE, IST SONST NICHT BEKANNT. *Sfay*³ GIBT FOLGENDEN ISNAD: JUNUS BIN BUKKIR VON JUNUS BIN 'AMR VON ABU ISHAQ USW. (MIT DEMSELBEN ISNAD IN *Ujma al-Akbar* und *Isaba*).⁴ DIE GEWÄHRSMÄNNER SIND KUFASER, ES MAG ALSO EINE KUFISCHE LOKALTRADITION GEWESEN SEIN. UNTER IHNEN IST ABU ISHAQ ALS ZUVERLÄSSIGER UND BERÜHMTER TRADITIONIST BEKANNT.⁵ ÜBER DIE BEIDEN JUNUS SIND DIE ANGABEN VERSCHIEDEN. JUNUS BIN BUKKIR WAR EIN JÜNGER VON ISM ISHAQ, HAT ABER „DESSEN KALAM MIT HADIT VERBUNDEN“. ÜBERDIES WAR ER NOCH MURGILU, ER WIRD ALSO VON EINIGEN ALS VERDÄCHTIG ANGESEHN.⁶ BURHAQ⁷ HAT DEN BERICHT IN DIE *Dak'ik* AUFGENOMMEN, FÜGT ABER HINZU: „DER BERICHT IST *muwadd'*“, „ABER DIE GEWÄHRSMÄNNER SIND ZUVERLÄSSIG, UND WENN ER RICHTIG AUFBEWAHRT WORDEN IST, SO BEZIEHT ER SICH AUF IHRE OFFENBARUNG NACH *hys'*“. NAWAWI HAT VON DIESER TRADITION ERKLÄRT: „IHRE NICHTIGKEIT IST ZU AUFFALLEND, ALS DASS ICH SIE HERVORZUHEBEN BRÄUCHE“.⁸

4. SURE 68. IN EINEM ANONYMEN BERICHT BEI HALLID.⁹ ER WEIST DIE ANNAHME MIT HINWEIS AUF DIE WORTE MUHAMMADS „ICH BIN (HIS JETZT) KEIN LESENDER“ UND AUF DIE VERANLASSUNG DER OFFENBARUNG VON SURE 68 BEI WAHIDI ZURÜCK.

5. DIE *Basmala*-FORMEL, DER DIE SCHUTZGEBETFORMEL VORANGHT UND SURE 16 FOLGT. WAHIDI¹⁰ VON ED-DAHBAK VON IBN 'ANBAS, AUCH VON FAHMI IN *Tafsir* AUFGENOMMEN.¹¹ DASS DIES WIRKLICH DIE ANSICHT DES IBN 'ANBAS GEWESEN IST, IST ALLERDINGS MÖGLICH.

¹ *Asbab an-nuzul* II—III.

² 'ALI IST EINER DER GEWISSEN, DIE BESONNERS ALS AUTORITÄTEN IN DER KUFEN GEMEINSCHAFT GELTEN; IN EINER PREDIGT WOLLTE ER VERSICHERT HABEN, ER KENNE FÜR JEDEM CORAN IN QU'AN ZEIT UND ORT DER OFFENBARUNG. *Sfay* II, 196—7.

³ I, 26.

⁴ *Siyanona* I, 311.

⁵ *Ibn Sa'ud* VI, 219, *Maf'uh* II, 262.

⁶ *Maf'uh* II, 267.

⁷ *Hayat* I, 328, *Musabbih* I, 328.

⁸ Nach *Had al-Gh'ib* IV, 114 IST 'AMR KEIN GEWISSE GEWESEN.

⁹ *Musabbih* a. a. o.

¹⁰ I, 328.

¹¹ *Asbab an-nuzul* 50.

¹² *Musabbih* a. a. o.

Wir fanden, dass er einerseits *igra'* für die erste sure gehalten, andererseits nicht die *igra'*-legende angenommen hat. Die jetzt erwähnte ansicht scheint ja auch nicht mit der *igra'*-legende zusammenzuhören, wo ja alles auf den unvermittelten befehl: *igra'* angelegt ist.

6. Sure 78. *ZARQAN*:¹ „Man sagt auch, *el-mazzammil* (sei das erste), auch die ansicht ist schwach“.

7. Sure 85. *HALABI*:² „Einige ausleger meinen, die sure *wa-t-ta* sei die erste, Gott weiss es aber am besten“.

Es hat auch solche gegeben, die sich mit einer mehr agnostischen lösung der streitfrage haben begnügen wollen. Nach einer tradition bei *Buhari*³ soll 'A'isa — hinsichtlich der richtigen ordnung der suren — gesagt haben: „Das erste, was vom *qor'an* geoffenbart wurde, war eine der suren, die *mafuzal* genannt werden, in welcher von paradies und hölle gehandelt wird. Dann, als die leute sich zum islam bekehrt hatten, wurde das erlaubte und verbotene herabgesandt“. *Schürf* kommentiert:⁴ „Dies hat man zweifelhaft gefunden, weil das erste, was geoffenbart wurde, *igra'* ist, wo paradies und hölle nicht genannt werden. Ich antworte, dass es von *el-muddattir* handelt, wo am schluss von paradies und hölle geredet wird, denn es ist möglich, dass *el-muddattir* als ganzes vor dem schluss der *igra'* geoffenbart wurde“.

Wer die ältesten offenbarungen Muhammeds aufmerksam studiert und dort findet, wie gänzlich Muhammed in dieser ersten zeit von der sachlichen aufgabe seiner sendung, der verkündigung des gerichts, beherrscht wird, und wie alle gelegentlichen ansagen über seine prophetische mission und über die art seiner offenbarung, alle „confirmatory revelations“, nur den einzigen zweck haben, diesen inhalt zu bestätigen, der wird der oben erwähnten vermuthung in der tradition 'A'isas beipflichten und als erste offenbarung des propheten, falls sie nun in unserem *qor'an* enthalten sein sollte, lieber als *igra'* oder *muddattir* eine jener glühenden schilderungen des nahenden gerichts annehmen, die uns noch heute mit ihrer unvergleichlichen, packenden ursprünglichkeit hinreissen.

¹ *Sura 'afa-t-tawattih* I, 288.

² I, 348.

³ *Kutub Sa'ih el-qor'an*.

⁴ *Idem* I, 26.