

49

I b n Q u t a i b a

Beiträge zum islamischen Bildungswesen
im 3./9.Jahrh.

Gisela Schatte

Dissertation Halle 1944

I b n Q u t a i b a

Beiträge zum islamischen Bildungswesen im 3./9.Jahrh.

---oo0oo---

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg
vorgelegt
von
Gisela Schatte
aus Halle-Saale.



Halle-Saale

1944

1. Berichterstatter:

2. " " :

I n h a l t

	Seite
1. Einleitung	1
2. Biographie Ibn Qutaibas,	
a) die Quellen	4
b) sein Leben	6
c) Bibliographie	12
3. Die theologische Stellung Ibn Qutaibas	16
4. Die Bildungsschriftstellerei Ibn Qutaibas,	
a) die sprachlich-formale Bildung nach dem "Adab al-kātib"	56
b) der Wissensstoff auf den einzelnen Gebieten:	
aa) das k. al-ma'ārif,	
bb) das k. aṣ-ṣi' r wa' s-su' arā,	
cc) die 'Uyūn al-ahbār	89
5. Ibn Qutaibas Bedeutung	99

A n h a n g

Übersetzung der Einleitungen

1. des Adab al-katib	108
2. des k. aṣ-ṣi' r wa' s-su' arā	128
3. der 'Uyūn al-ahbār	134
4. des k. al-ma'ārif	153

V o r w o r t .

Die vorliegende Arbeit will durch die Darstellung des Lebens und Wirkens Ibn Qutaibas einen Beitrag zur Klärstellung der Verhältnisse der orthodoxen Restaurationszeit des 3. Jahrhunderts der H. liefern. Dabei soll die Stellungnahme Ibn Qutaibas in den theologischen Kämpfen seiner Zeit aufgezeigt und im Zusammenhang damit die umstrittene Frage seiner Orthodoxie geklärt werden.

Damit werden zugleich die Voraussetzungen für ein tieferes Verständnis seiner Bildungsschriftstellerei geschaffen, welche eine tiefgreifende Wirkung auf das Erziehungswesen des orthodoxen sunnitischen Islams ausgeübt hat. Zur besseren Verdeutlichung seiner Bestrebungen auf diesem Gebiet werden im Anhang die Einleitungen zu seinen Werken 'Uyūn al-ahbār, Kitāb al-ma'ārif, Adab al-kātib und dem k. aš-Ši'r wa'š-Šuārā in deutscher Übersetzung gegeben.

Die Arbeit geht auf eine Anregung von Herrn Prof. Dr. Fück zurück und ist aus Seminarübungen über Ibn Qutaibas Muhtalaf und Adab al-kātib erwachsen. Für die ständige Förderung der Arbeit spreche ich auch an dieser Stelle Herrn Prof. Fück meinen aufrichtigen Dank aus.

Einleitung

Nur wenige Menschen haben in seltenen Augenblicken den Weg zu Einsichten gefunden, die absolut sind und keine Bindungen mehr an Zeit und Raum haben. Die große Masse aber auch der bedeutenden Männer ist gebunden in ihrer Umwelt und an ihre Zeit und nur aus dieser heraus zu verstehen. Lösen wir sie aus ihr, so wird das Bild, das wir von ihnen bekommen, schief, und ihre Bedeutung erscheint uns fragwürdig - um so mehr, in je fernerer Vergangenheit sie lebten und je fremder uns ihre Mentalität ist. -

So ist es auch notwendig, zur Erfassung der Gestalt Ibn Qutaibas, wie sie sich uns darbietet aus seinen eigenen Worten und aus dem Urteil anderer, in seine Zeit - die schon über 1000 Jahre zurückliegt - zurückzugehen, um den Stand ihrer Entwicklung zu betrachten, auf dem wir ihn seine Arbeit und seine Ideale aufbauen sehen. -

Wir befinden uns im 3. Jahrhundert nach der H^gira des Propheten. Die Zeit der Machtentfaltung des jungen Islam, die in der Weltgeschichte ihresgleichen sucht, ist längst abgeschlossen. Die erste Dynastie, die der Umayyaden, die allein die arabische Eigenart des Reiches gewahrt hatte, ist schon vor 100 Jahren gestürzt, und auch ihre Nachfolger, die Abbasiden, haben den Gipfel ihrer Macht

bereits überschritten. Die Zeit der großen außenpolitischen Eroberungen ist vorbei, innere Schwierigkeiten greifen mehr und mehr Platz, und der Staat befindet sich schon, von seiner Zeit noch unbemerkt, auf dem Wege, der ihn schließlich zum Verfall führen sollte. Dennoch waren diese Bedingungen, wie so häufig, der Entwicklung des geistigen Lebens nicht ungünstig. -

Unter den Abbasiden, denen das Persertum zur Macht verholfen hatte, gewannen nichtarabische Elemente entscheidenden Einfluß auf das politische und kulturelle Leben, dessen Zentrum die neue Residenz der abbasidischen Chalifen, Bagdad, wurde. -

Poesie und Prosa nahmen zu dieser Zeit eine neue Entwicklung, und zwar unter Formen, die nicht mehr so absolut der altarabischen Tradition folgten; die verschiedenen Zweige der Wissenschaften, die sich kräftig entfalteten, standen z.T. unter persischem Einfluß oder empfingen Anregungen aus dem abendländischen Kulturkreis, und auch das religiöse Leben hatte sich mit unarabischem Gedankengut, mit dem es nun in Berührung kam, auseinanderzusetzen. - So entstand im Islam eine Religionsphilosophie, deren älteste Vertreter die Mu'taziliten waren. Ihre Bewegung entwickelte sich aus dem Gegensatz des Islam zum Dualismus, der um diese Zeit mit dem Persertum sein Haupt wieder erhoben hatte; die Methoden aber, mit denen die Mu'taziliten

arbeiteten, gehen auf griechischen Einfluß zurück. Unter den drei abbasidischen Herrschern Ma' mūn, Mu' tasiā und Wātik erlebten sie ihre große Zeit. Die darauf folgende Periode, die mit den Verfolgungen der Mu' tazi- liten durch Mutawakkil (232 - 247 H.) beginnt, ist die Zeit der orthodoxen Restauration, in die Ibn Qutaiba hineingehört und für die er einer der frühesten und eifrigsten Wegbereiter ist. -

So ist das Bildungsideal des islamischen Mittelalters, das mit der, nach dem Sturze der Mu' tazi- liden sich ihrer selbst bewußt gewordenen und nun wieder zur Macht gelangten Orthodoxie seinen Anfang nimmt, dargestellt in Ibn Qutaiba, bzw. ist er der typische Ausdruck einer Ideenwelt, die grundlegende Bedeutung für die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte hat. -

Biographie Ibn Qutaibas

a) Die Quellen

Für die Kenntnis der Vita Ibn Qutaibas müssen wir uns, da Selbstzeugnisse von ihm kaum vorliegen, an das halten, was seine Biographen von ihm berichten. -

Von der kurzen Notiz al-Azharī's (+ 370)¹⁾ in der Einleitung seines taḥḍīb al-luġa abgesehen, ist die älteste vollständige Vita, die uns vorliegt, die des Ibn an-Nadīm im Fihrist (370)²⁾. Sie enthält außer einigen Angaben über sein Leben und einer kurzen Bewertung hauptsächlich eine sehr umfangreiche, wenn auch nicht ganz vollständige Liste seiner Werke.- Ergänzt wird der Fihrist durch den Fa'riḥ Bagdād des Ḥatīb al-Bagdādī (+ 463)³⁾, der zusätzlich vor allem Ibn Qutaibas Lehrer und Schüler aufzählt und eine kleine Anekdote über seinen Tod hinzufügt. Von diesen beiden ältesten Quellen sind alle späteren mehr oder weniger abhängig. Einige Ergänzungen finden sich bei Sam'ānī (+ 562)⁴⁾, der seine Nisbe al-Qutabī bespricht und seinen Enkel 'Abdalwāhid erwähnt, bei Ibn Ḥallikān (+ 681)⁵⁾, der als einziger sein Geburtsjahr nennt und auch seinen Sohn Ahmad erwähnt, bei ad-Dahabī (+ 748)⁶⁾, und ein Jahrhundert später bei Ibn Hagar (+ 852)⁷⁾, die beide zahlreiche Urteile über Ibn Qutaiba zusammentragen. Der türkische Bibliograph Ḥaġġi Halifa (+ 1067)⁸⁾ verzeichnet eine sehr große Anzahl seiner Werke. Andere wieder-

holen seine Vita, ohne etwas Neues dazu zu liefern; so schreiben al-Anbāī (+ 577)⁹⁾ und Ibn al-Atīr (+ 630)¹⁰⁾ den Fihrist und den Ta'rih Bagdād aus; an-Nawawī (+676)¹¹⁾ zitiert Sa'nānī und al-Asharī, al-Yāfi'ī (+768)¹²⁾ schreibt vollständig den Ibn Hallikān aus, Abū'l-Mahāsīn (+815)¹³⁾, as-Suyūfī (+911)¹⁴⁾ und Ibn al-Imād (+1089)¹⁵⁾ benutzen den Ta'rih Bagdād und ad-Dahabī. - In der neuesten Zeit hat Muhibb ad-Dīn al-Hatīb Ibn Qutaibas kleine Schrift al-Maisir wa'l-qidāh herausgegeben und in der Einleitung hierzu dessen Leben ziemlich ausführlich behandelt. -

-
1. Le Monde Oriental 1920, S.29
 2. ed.Flügel, S.77
 3. X, 170 - Nr.5309
 4. Reproduced by Margoliouth (Gibb Mem.IX) 1912, S.443 - k.al-ansāb.
 5. ed.de Slane, Paris 1838, S.252 f. - wafayāt al-a'yan.
 6. Kairo 1325/1907, S.77, Nr.556 - misān al-i'tidāl.
 7. Haiderabad 1329, Bd.3, S.357 - lissān al-misān.
 8. ed.Flügel, Index Nr.6264 - kasf as-zunūn.
 9. lith.Kairo 1294/1877, S.272 ff. - nuzhat al-alibba'.
 10. ed.Tornberg, Lugd.Bat.1851, VII, 305 - al-kāmil fi't-ta'rih.
 11. ed.Wüstenfeld, Göttingen 1842-47, S.771 - tahdīb al-asmā'.
 12. Haiderabad 1337-38, II, 191 - mir'āt al-ganān.
 13. ed.Juynboll, Lugd.Bat.1861, II, 82 - an-nuḡūm as-sāhira
 14. Kairo 1325, S.291 - buḡyat al-wu'āh.
 15. Kairo 1350-51, II, 169 - šadarāt ad-dahab.
 16. Kairo 1343, S.8-28.

b. Sein Leben

Abū Muhammad Abdallāh b. Muslim b. Qutaiba al-Qutabi al-Kuff¹⁾ al-Marwasi²⁾ ad-Binawari³⁾ wurde im Anfang des Ragab⁴⁾ des Jahres 213⁵⁾ in Kufa⁶⁾ geboren. Sein Vater stammte aus der Stadt Marw.⁷⁾

Er selbst kam in seiner Jugend nach Bagdad⁹⁾ und legte dort die breite Grundlage für das gründliche Wissen, das er später zu eigen hatte. Und hier bereits zeigt sich das für ihn Merkwürdige und für seine Nachwirkung Entscheidende: er hört¹⁰⁾ einmal bei Philologen wie az-Ziyādī¹¹⁾, Abū Hātim as-Sigistānī¹²⁾, ar-Riyāsī¹³⁾ und Abderrahmān Abdallāh b. Quraib¹⁴⁾, vier bedeutenden Schülern al-Asma'ī's, die der grammatischen Schule von Baara angehörten - in diesem Kreise liest er u.a. auch das berühmte Grundwerk über die arabische Grammatik, das Kitāb Sibawaih's¹⁵⁾; ferner bei Rechtsgelehrten und Traditionariern, wie z.B. Ibn Bāhōje¹⁶⁾ und Abū l-Hattāb Ziyād b. Yahyā al-Hassānī¹⁷⁾; außerdem führten ihn aber seine Studien auch in den Kreis der erbittertesten Gegner der letzteren, nämlich zu den Rationalisten¹⁸⁾; aus dieser Zeit stammen wohl auch seine Beziehungen zu al-Gāhiz, von dem er selbst sagt, daß ihm dieser eine Lehrerlaubnis für einige seiner Werke erteilt hatte¹⁹⁾. - /Harmala b. Yahyā dagegen, der auch als Lehrer Ibn Qutaibas genannt wird²⁰⁾, ist ein Gewährsmann des Muhammad b. al-Hasan b. Qutaiba al-Asqalānī²¹⁾, welcher hier mit unserem Ibn Qutaiba verwechselt ist/. So ist Ibn Qutaibas Ausbildung also recht vielseitig, und wenn

er später so eindeutig im Streit der Parteien Stellung nimmt, beruht das nicht auf irgendwie vorgefaßten Meinungen, da er bei den bedeutendsten Vertretern der verschiedenen Geistesrichtungen sich schon in seiner Jugend umgesehen und ernsthaft um die zur Erörterung stehenden Fragen bemüht hat. -

Von Bagdad aus begab er sich für einige Zeit nach ²²⁾ Dīnawar, einer der bedeutendsten Städte in Gībāl (Medien) in der Nähe von Qarāsīn, um dort das Richteramt auszuüben. ²³⁾ Daß er sich hier einer besonderen Beliebtheit erfreute, ist wohl aus der Bemerkung des Fihrist zu schließen, daß seine Werke in Gībāl sehr verlangt seien. Auch scheint er bereits in Dīnawar eine (freie) Lehrtätigkeit ausgeübt zu haben; denn drei seiner Schüler tragen die Nisbe ad-Dīnawarī:

Abū Bakr Ahmad b. Muhammad b. al-Hasan ²⁴⁾
Abū Bakr Ahmad b. Husain b. al-Ibrāhīm ²⁵⁾ und
Ahmad b. Marwān al-Mālikī ²⁶⁾ . -

Aus seinen Schriften können wir auf Reisen in andere Länder nur schließen, daß er einmal in Horasān gewesen sein muß, da er selbst von seiner Begegnung mit einem türkischen Arzt dort spricht. ²⁷⁾ Er sagt, daß er sich mit ihm mittels eines Dolmetschers unterhalten habe, was nebenher ergibt, daß er des Türkischen nicht mächtig war. ²⁸⁾ Daß er auch in Mekka war, ist selbstverständlich, da er als guter Muslim natürlich wenigstens einmal die Pilgerfahrt unternommen hat. -

Wie es scheint, kehrte er indessen bald nach Bagdad zurück und übte hier eine außerordentlich erfolgreiche Lehrtätigkeit aus. Auf seine Beziehungen zum Hofe weist die Widmung seines Adab al-kätib hin, in dessen Einleitung er eine Dedikation für Abū l-Hasan Ubaidallāh b. Hācān (+ 263), den Wexir des Mutawakkil und Mu'tamid, einfügt.³⁰⁾ -

Sein Schüler und Tradent seiner Werke war vor allem sein Sohn Abū Ga'far Ahmad b. Qutaiba.³¹⁾ Dieser wurde in Bagdad geboren und hörte bei seinem Vater dessen gesamte Werke. Im Gūmāda II, 321, ging er, schon als alter Mann, nach Kairo, verwaltete dort drei Monate lang das Amt eines Qādi, und starb daselbst im Babi' D, 322. - Er soll ausschließlich die Bücher seines Vaters, und zwar alle aus dem Kopf tradiert haben. Zu seinem Hörerkreis hatten darum auch, wie im Irāq so auch in der kurzen Zeit in Kairo, immer sehr viele bedeutende Männer gehört: Gelehrte und sonst interessierte Persönlichkeiten. -

Ein Sohn dieses Ahmad, also ein Enkel Ibn Qutaibas, Abdalwāhid b. Ahmad b. Abdallāh b. Muslim b. Qutaiba überlieferte die Werke seines Großvaters weiter. Er wurde 270 in Bagdad geboren, kam später nach Kairo und half dort seinem Vater während dessen Amtszeit.³²⁾ -

Andere Schüler des Ibn Qutaiba, die z.T. auch Tradenten seiner Werke waren, sind:

Abū Muhammad Abdallāh b. Ga'far Ibn Durustawāih b. al-Marzubān al-Fasawī, 258-347.³³⁾

Ubaiddallāh b. Abderrahmān b. Muhammad b. Isā abū Muhammad
as-Sukkārī, 323 ³⁴⁾.

Ibrāhīm b. Muhammad b. Aiyūb b. Basīr abū l-Qāsim as-
Sā'ig . + 313 ³⁵⁾.

Ubaiddallāh b. Ahmad b. Abdallāh b. Bukair abū l-Qāsim at-
Tasīmī + 334 ³⁶⁾.

Abū Sa'īd Haitam b. Kulāib b. Suraih b. Ma'qil as-Sāsī
al-Binkatī, + 335 ³⁷⁾.

Abū Muhammad al-Qāsim b. Asbag b. Yūsuf b. Nāsīh b. Atā'
al-Baiyānī, 247-340. ³⁸⁾

Letzterer ist hier von besonderem Interesse, da durch ihn es möglich ist, das Todesjahr Ibn Qutaibas zu bestimmen. Es handelt sich hierbei um das Jahr 276, das von allen Biographen bezeugt wird, und das Jahr 270, das der Na'rih Bagdād, ³⁹⁾ Sam., Anb. und Naw. ausserdem noch angeben; Ibn Hallikān und Yāf. nennen dazu noch 271. - Da nun al-Qāsim b. Asbag al-Baiyānī erst im Jahre 274 seine ⁴⁰⁾ Reise in den Osten antrat, auf der er Ibn Qutaiba hörte, kann dieser nicht schon 270 oder 271 gestorben sein. Diese Mitteilung wird dadurch beglaubigt, daß Ibn Asbag, als er nach Basra kam, den großen Traditionarier Abū Dāwūd gerade nicht mehr angetroffen haben soll, da dieser kurz ⁴¹⁾ vorher gestorben war. Dessen Todesdatum steht aber fest ⁴²⁾ als der Sawwal des Jahres 275. - So kann man mit den ältesten Quellen annehmen, daß Ibn Qutaiba im Ragab 276 im Alter von 63 Jahren starb. -

Die meisten Biographen ⁴³⁾ berichten ausführlich, daß er nach dem Genuß einer Pastete (harīsa) ⁴⁴⁾ von Fieber und Krämpfen befallen worden und schon tags darauf gestorben sei. Als frommer Muslim sei er mit dem Glaubensbekenntnis auf den Lippen verschieden. -

1. Qutaiba ist das Deminutivum zu qitb, pl. aqtāb = Eingeweide; s. Adab al-kātib 77,6. - Die Nisbe hierzu ist Qutabī oder seltener Qutaibī, s. dazu Wright, Grammar I, 154: *فَيْلَة* wird zu *فَيْلِيَة* wenn das Wort von keinen gen. oder schwachen Verb kommt. Ausnahmen kommen vor. - Ibn Hall., Sam., Naw.
2. Fhr., Ibn al-Anb., Ibn al-Atīr.
3. T.B., Ibn Hall., Abū'l-Mah., Yāf. -
4. Fhr., T.B., Ibn Hall., Ash., Ibn al-Anb., Naw., Ibn al-Atīr, Sam., Yāf., Suy.
5. Fihrist.
6. Ibn Hall., Suyūfī.
7. s. Fihrist; Ibn al-Atīr, Ibn al-Anb. u. Sam. nennen Bagdād, Ibn Hall. stellt beide Städte zur Auswahl. Kufa muß aber wohl richtig sein, da sonst keine Beziehung für die Nisbe al-Kūfī bekannt wäre, die in Fihrist bezeugt ist.
8. T.B., Ibn Hall., Sam.
9. T.B., Ibn Hall., Sam.
10. nicht immer haben die schriftlichen Quellen, die er als Vorlagen benutzte, eine Sanktion durch seine Lehrer erfahren, s. Adab al-kātib 77 ult.:
11. Flügel, Gramm. Schulen 84, Fhr. 58; - Ibn Hall., Naw., Sam., Yāf., T.B.
12. GAL I, 107; S. I, 167; - T.B., Ibn Hall., Ibn al-Anb., Sam., Yāf., Suy., Ash.
12. Flügel, Gramm. Schulen, 85; Fhr. 58; - Asharī.
14. Ein Neffe al-Asma'ī s. Flügel, Gramm. Schulen, 80
15. s. Uyūn 3, 147
16. Wüstenfeld, as-Sāfi I 9; T.B. VI 345-55 Nr. 3381, Fhr. 230; Ibn Hall. 84; - T.B., Ibn Hall., Ibn Hag., Bah., Naw., Sam., Yāf., Suy.
17. Ibn Hag. Tahdīb 3, 388 Nr. 710; - T.B., Sam.
18. s. u. S.
19. Uyūn 3, 199
20. Ibn Hag. Tahdīb 2, 229 Nr. 426; Wüstenfeld as-Sāfi I 24; - Bahabī, mizān 1, 219; Ibn Hall., ed. Būlāq 1299, I, 227; - Nur bei Naw. als bei Asharī zitiert erwähnt.
21. gest. nach 310, Sam. fol. 390 b. 2. 7.
22. EI, I, 1018.

23. T.B., Ibn al-Anb., Ibn Hall., Ibn al-Atir, Yāf., Suy.
24. T.B. IV, 427, Nr. 2325; - Nach Ta'wil muht. S. 458, tradierte er dieses Werk von Ibn Qut., und zwar ist die auf ihn zurückgeführte Rezension in einer der drei Hss. erhalten, die der Ausgabe dieses Buches zugrunde liegen.
25. Nach Ta'wil muht., S. 459 ..., ebenso wie oben Ann. 24.
26. Ibn Hağ. Lisān I, 309, Nr. 131 nennt ihn als Tradenten Ibn Qut.'s, ebenso al-Māzandarānī (+588 a. GAL, S I, 710), in den manaqib des Abū Tālib nach der Ausgabe Muhibbaddīns in der Vorrede zum Maisirp S. 10. Nach Ta'wil, muht., S. 460 ... ebenso wie oben Ann. 24. Al-Kindī, *Governors and Judges of Egypt*, ed. Guet 1912, S. 547, von Ibn Hağar a.a.O. übernommen, heißt es, daß er zur Zeit, als Ahmad b. Qut. Quādā in Kairo war, das Richteramt in Assuan verwaltete, und daß er den Ahmad schon als kleinen Jungen gekannt habe - wohl eben, als er selbst Schüler von dessen Vater war. -
27. Muht. 424, 6.
28. Ibn Hağar, *Fath al-barī* XII, 73
29. T.B.
30. E.I. 2, 418.
31. al-Kindī, ed. Guet, Leyden 1912 (GMS 19) S. 485, 546 ff. Yağūt, *Irs.* I, 160. - Abū'l-Mahāsīn II, 1; S. 263. Ibn Hall., u. nach ihm Ibn al-Imād 2, 170. - Ibn Farhūn 35 (dībāğ al-mudabbab), - T.B. IV, 229 Nr. 1934. - T.B., Sam., Ibn Hall., Yāf., Suy.
32. Sam., al-Kindī a.a.O., S. 485, 546 f.
33. GAL, S I, 174; - T.B., Ibn Hall., Ibn al-Anb., Sam., Yāf., Suy.
34. T.B. 10, 351 Nr. 5499; - T.B., Sam.
35. T.B. 6, 157 Nr. 3202; - T.B., Sam.
36. T.B. 10, 353 Nr. 5503; - T.B., Sam.
37. Sam'ānī 325 a, 20; Yağūt, *Geogr. Wb.* I, 747; - Sam.
38. Yağūt, *Geogr. Wb.*, I, 774.
39. von Ahmad b. Kāmil al-Quādī, s. GAL, S. I, 226.
40. Tađk, *Huff.* 2 3, 67
41. Ibn Farhūn 222
42. T.B. 9, 55
43. so T.B. über Ibn al-Munādī (+334/36; s. T.B. IV, 69/70, Nr. 1690; *Fihr.* 38/39; Gottschalk, *Isl.* 23, 257 n. 3.) v. dem Schüler Ibn Qut.'s Abū Qāsim wörtl. übernommen v. Sam., Ibn al-Anb. Ibn Hall. Ibn Hağ. Yāf. Suy. Ibn al-Imād.
44. vgl. Behrhauser, *Journ. Asiat.* 1880, V, S. 16, p. 381.

Bibliographie

Im folgenden sind die im Fihrist zitierten Werke Ibn Qutaibas sachlich geordnet zusammengestellt, da für eine chronologische Reihenfolge die Hinweise in den zugänglichen Büchern bei weitem nicht ausreichen und auch wegen der Möglichkeit späterer Überarbeitungen nicht ohne weiteres hinzunehmen sind. Diese liegt sicher wenigstens bei den wichtigsten Werken vor, die Ibn Qutaiba wiederholt vorgetragen und deren Text er dabei zweifellos mehrfach überarbeitet und vervollständigt hat. So ist dies offenbar bei dem Adab al-kātib, dem Si' r wa' s-su' arā und vielleicht auch dem k.al-ma' arif der Fall. Ob es auch bei letzterem zutrifft, ist aus Wüstenfelds knappen Angaben nicht sicher zu erkennen; die Verschiedenheit der Texte kann hier auch auf Zusätze, die nach dem Tode des Verfassers vorgenommen wurden, zurückzuführen sein, wie sich solche außerdem auch in dem Adab al-kātib finden (s.B.S.39,6-238,13 u.a.). Einheitlich scheint dagegen die Überlieferung des Ta' wīl muhtalaf al-hadīth zu sein. Hier bieten die drei Hss., nach denen die Ausgabe hergestellt wurde, anscheinend fast vollständige Übereinstimmung, von denen auch das lange Zitat in den Amālī des Šarīf al-Murtadā 4,111 ff. und die Parallelstellen in den 'Uyūn nicht abweichen. - Die gute Überlieferung dieses Werkes ist wohl auch dadurch

begünstigt, daß es sicher längst nicht so stark benutzt und dadurch viel seltener abgeschrieben wurde als die Adabbücher. -

Einige chronologische Anhaltspunkte bieten für das Adab al-kātib die Widmung für den Wesir Ibn Ḥāqān, der im Jahre 263 H. starb, so daß es vor diesem Zeitpunkt verfaßt sein muß, und für das k.al-ma'ārif die Erwähnung des Chalifen al-Mu'tamid, nach dessen Regierungsantritt im Jahre 256 H. also dieses Werk beendet sein muß. Aber auch hier ist natürlich eine spätere Ergänzung möglich. -

Die nicht erhaltenen Werke Ibn Qutaibas, deren Inhalt aus dem Titel nicht zu ersehen ist, stehen unter der letzten Rubrik bei den Büchern allgemeineren Inhalts. - Die gedruckten Werke, die ich zur Hand hatte, sind mit einem + versehen. -

Für die Hss. s. Brockelmann, GAL I, 120; 184, ferner dort auch noch weitere Titel von Werken, die nicht im Fihrist genannt sind und deren Echtheit deshalb gewissen Bedenken unterliegt. -

A. Theologische Schriften:

I. Q u r' ā n :

1. al- Ihtilāf fi 'l-lafa' wa' r-radd 'alā'l-Gahniya wa'l-Musabbihā. Gedruckt Kairo 1349, 78 S.
2. Muskil al-qur' ān.

3. k. al-Qirā'āt.
4. I'rab al-qur'ān.
5. Dalā'il an-nubuwwa min al-kutub al-manazzala 'alā'l-anbiyā'.

II. H a d i t :

- + 6. Ta'wīl muhtalaf al-hadīth. Hrsrg.v.Ismā'il al-Hatīb as-Silafī, Kairo 1326, auf Grund von drei Hss. in Damaskus, Bagdad und Kairo.
7. Ġarīb al-hadīth.
8. Islāh galat Abī 'Uбайд fī ġarīb al-hadīth.

III. F i q h :

9. Ġamī' al-fiqh.

B. A d a b :

I. A l l g e m e i n :

- + 10. 'Uyūn al-ahbār. Ed.Brockelmann, Bd.1-4. Weimar und Straßburg 1898-1908, umfaßt die ersten vier Bücher; mehr nicht erschienen. - Vollständig Kairo, 1-4, 1925-30. Beide Ausgaben beruhen auf einer vollständigen Const.Hs., die ziemlich spät (594 H.) und schlecht ist, und auf einer wesentlich besseren Petersburger, die aber nur die beiden ersten von den 10 Büchern umfaßt. -
11. k. as-Sarāb Ed.A.Guy in al-Muqtabās, Damask. 1325/1907.
12. Ta'bir ar-ru'ya.
- + 13. Adab al-kātib. Ed.Grünert, Leiden 1900, gedr.Kairo.

14. Adab al-^ṣira.

15. Diwān al-kuttāb.

II. Dichtung:

+ 16. k. aš-^ṣī' r wa' ṣ-^ṣu' arā. Liber Poesis et Poetarum,
ed. M.J.de Goeje, Lugd.Bat.1904.

17. Ma'ānī aš-^ṣī' r al-kabīr.

18. 'Uyūn aš-^ṣī' r.

19. al-Marātib wa' l-manāqib min 'uyūn aš-^ṣī' r.

III. Grammatik und Lexikographie:

20. Ġami' an-nahw al-kabīr.

21. Ġami' an-nahw aš-ṣagīr.

22. k. al-Anwā'.

23. k. al-Hail.

24. Halq al-Insān.

+ 25. al-Maisir wa' l-qidāh. Ed. Muhibbaddīn al-Ḥatīb, Kairo, 1343

+ 26. k. ar-Rahl wa' l-manzil. Ed. Cheikho in: Dix anciens
traités, Nr.5.

IV. Geschichte:

+ 27. k. al-Ma'ārif. Handbuch der Geschichte, hrsg.v.
Wüstenfeld, Göttingen 1850. -

C. Verschiedenes:

28. al-Hikāya wa' l-mukā.

29. Hikam al-antāl.

+ 30. al-Ma'asā'il wa' l-aḡwiba fi' l-ḥadīth wa' l-luḡa,
gedr. Kairo 1349, 28 S.

31. at-Taṣwiya baina' l-^ṣArab wa' l-^ṣāḡan.

32. k. al-Ilm.

33. Farā'id ad-durr.

34. k. al-taqfiya.

Die theologische Stellung Ibn Qutaibas.

Auf der Stufe der naiven Gläubigkeit, die unter den Gefährten des Propheten und mancherorts auch noch innerhalb der ersten Generationen nach ihm herrschte, konnte der Islam nicht stehen bleiben. Schon sehr früh kam es zur Erörterung von religiösen Fragen. -

Zunächst gab die politische Entwicklung dazu Anlaß. Von manchen Muslims wurde nur ein Nachkomme des Propheten als Imām anerkannt; andere wollten umgekehrt nicht einmal zugestehn, daß er aus dem Geschlecht des Propheten sein müsse, sondern forderten, daß nach freier Wahl der Gemeinde der Würdigste als Imām eingesetzt werde; wieder andere enthielten sich aller Angriffe gegen den regierenden Kalifen, die aus solchen Ansichten entstanden, überließen das Urteil über ihn Allah und begnügten sich damit, daß er durch das Glaubensbekenntnis Muslim sei, da man im übrigen "hinter dem Frommen und dem Übeltäter seine salat verrichten könne". -

So entstanden aus solchen Meinungsverschiedenheiten heraus die ersten Spaltungen im Islam, die zu den Sektenbildungen der Si'iten, Hāri'iten und Murgi'iten führten. -

Unabhängig davon tauchte denn aber auch schon bald das erste dogmatische Problem auf: Aus einer vertieften Frömmigkeit ergab sich die Vorstellung, daß

Gottes Allmacht so absolut sei, daß neben ihr ein freier Wille des Menschen nicht bestehen könne. Da aber gerade von denen, die dieser Ansicht waren, auch die vollkommene Gerechtigkeit Gottes betont wurde, ergab sich hieraus ein Konflikt, der über Jahrhunderte die Gemüter bewegen sollte. Die ältesten Parteien, die sich daraus entwickelten, waren die der Qadariten und der Gabriten. - Noch bekämpfte die Qadariya die hergebrachte Meinung nicht mit der "Denkfreiheit", sondern mit deren eigenen Waffen; den Anforderungen der Frömmigkeit. Aber nachdem dann die islamische Welt mit griechischer Philosophie bekannt geworden war, mußte in sie die wissenschaftliche Spekulation eindringen, um auch den denkenden Muslim den Glauben zu erhalten. Es entwickelte sich in dieser Zeit die Religionsphilosophie der Mu'taziliten. Diese haben das Verdienst, daß sie als erste die Vernunft ('aql) in Glaubensdingen haben zur Geltung kommen lassen. Aber wegen ihrer äußersten Unduldsamkeit war der Bewegung kein langes Leben gegeben. Schon bald kam es zu einer Restitution der Orthodoxie - die nun nicht mehr in der primitiven Form der ältesten Zeit auftritt, sondern mit den Methoden kämpft, die von den Rationalisten angewandt würden: so sehr Ibn Qutaiba auch gegen den kalām eifert; so kann man doch nicht gut anders, als die Art, die er in der Erklärung solcher Traditionen anwendet, gegen die Einsprüche erhoben werden, als oft

im höchsten Grade spitzfindig zu bezeichnen. - Diese neue Orthodoxie, die gegenüber der früheren etwas grundsätzlich Anderes darstellt, ist in jeder Hinsicht nach der Mu' tazila ausgerichtet. Jedem Dogma, das sie aufstellt, geht eine Auseinandersetzung mit den Ideen der Nationalisten voraus, und die Polemik gegen diese nimmt einen erheblichen Raum ein. -

Ibn Qutaibas dogmatische Ansichten, insbesondere seine Auffassung des Korans ist am besten aus seinem Ta'wīl muhtalaf al-hadīth und aus seiner kleinen Schrift Ihtilāf fi'l-lafz ersichtlich. Auch hier handelt es sich vor allem um seine scharfe Ablehnung der Mu tazila:

1. Er leugnet entschieden die Lehre der Qadariten, daß die Menschen nach ihrem freien Willen handeln,¹⁾ nimmt aber andererseits auch Abstand von der Ansicht der Ġahmiya,²⁾ die den reinen Determinismus (ġabr) behauptet. Er sagt: "Wir vereinigen den Glauben an das unwiderrufliche Geschick (qadar) mit entschlossenem Handeln"³⁾.
2. Er polemisiert heftig gegen diejenigen, die mit Hilfe der Spekulation glauben, erst durch die Verleugnung aller Anthropomorphismen zum wahrhaften Bekenntnis des Monotheismus zu kommen: "Sie wollen zum wahren Tauhīd (Bekenntnis der Einheit Gottes) gelangen, indem sie von dem Schöpfer jeglichen tasbīh (d.h. Vergleich mit dem Menschen. Anthropomorphismus) fernhalten und die sifāt (Allahs Eigenschaften,

nach dem Koran) sublimieren⁴⁾ ;

a. in der Verneinung der Wesenheit der Attribute: "Sie sagen nämlich, Allah sei milde, lassen aber die abstrakte Eigenschaft der Milde حلم , die hinter diesem Wort steht, nicht zu". Ibn Qutaiba wendet dagegen ein, daß الحليم "mild" soviel wie ذو العلم "einer der Milde hat", sei;

b. in der allegorischen Auslegung der Anthropomorphismen in Koran und Tradition, daß etwa "Hand" soviel wie "Gnade" bedeute, daß das "Sitzens auf dem Thron" soviel wie "regieren", usw. Ein Beispiel hierfür ist folgende

Tradition:⁵⁾ "Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern Allahs", in deren Besprechung Ibn Qutaiba sagt, daß die allegorische Erklärung von "Finger" mit "Gnade" unmöglich sei, da eine andere Tradition laute: "Der Prophet rief einst in Gebet Gott an: Du, der du die Herzen umwendest, festige mein Herz in deiner Religion. Da sagte eine seiner Frauen zu ihm: Fürchtest du für deine Seele, o Gesandter Gottes? Darauf antwortete er: Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern Allahs!"

In diesem Falle wäre die Bedeutung von "Gnade" für "Finger" sinnlos, da der Prophet, wenn er diese Bedeutung gemeint hätte, nicht um Festigung seines Herzens hätte zu beten brauchen. Man hat darunter aber auch keinen menschlichen Finger zu verstehen, da Allah in nichts dem Menschen ähnlich ist.⁶⁾ Man soll sich zwar an den äußeren Wortsinn halten, aber entsprechend der Haltung der Orthodoxie bereits seit der Zeit Māliks: "ohne daß wir dabei über das

'Wie' sprechen⁷⁾. - Daß er es mit der Ablehnung des Anthropomorphismus, die einen unverhältnismäßig kleinen Raum einnimmt⁸⁾ gegenüber der Polemik gegen die Mu'tazila ernst meint, beweisen zahlreiche Traditionen in "Ta'wīl muhtalaf al-hadīth", deren Anthropomorphismus er metaphorisch erklärt, wie z.B. eine Überlieferung des Abū Darr und des Abū Huraira⁹⁾ vom Propheten, der den Ausspruch Allahs berichtet habe: "Wer sich mir eine Spanne nähert, dem nähere ich mich eine Elle, und wer sich mir eine Elle nähert, dem nähere ich mich mit zwei Armlängen", von der er sagt, daß sie bildlich gemeint sei und nur bedeute, daß Allah noch schneller belohnt als derjenige läuft, der gehorsam zu ihm eilt. -

3. Er wendet sich dagegen, daß der Koran erschaffen sein soll,¹⁰⁾ was außer der Mu'tazila auch schon die Ḥanbīya behauptet hatte¹¹⁾, wie andererseits Bekenner der Sunna die Handlungen der Menschen für unerschaffene Attribute Gottes erklärten,¹²⁾ indem er seine Ansicht durch sinnge-
mäßige und sprachliche Erklärungen der betreffenden Koranstellen stützt. So sagt er, daß sich diejenigen, die behaupten, daß der Koran erschaffen sei, z.B. auf das Koranwort إنا جعلنا قرآنا عربيا (Sure 43,2) stützten, was nicht stichhaltig sei, da جعل zwar manchmal = خلق sei, aber durchaus nicht immer, wie folgender Koranvers beweise فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها (Sure 2,60).

4. Er lehnt die Spekulationen über "rūh" ab.

5. Er verteidigt den Glauben daran, daß die Seligen Gott

leibhaftig schauen werden ¹³⁾. Es handelt sich hierbei um die Auslegung des Koranverses: *وجوه يومئذ ناضرة الى ربها* ناظرة (Sura 75, 22) "Die Gesichter werden eines Tages erstrahlen und zu ihrem Herren schauen". Die Mu'taziliten interpretieren ihn dahin, daß sie behaupten, er bedeute: sie werden ihren Herrn "erwarten", um nicht zugeben zu müssen, daß eine körperliche Sicht gemeint sei. Dazu sagt Ibn Qutaiba, daß *nazara* zwar die Bedeutung von *intazara* haben könnte, daß es dann aber *لربها* heißen müste. Im Zusammenhang mit den Traditionen, die sich auf diese visio beatifica beziehen, verteidigt er in *Ta'wil muhtalaf al-hadit* solche Dinge der Religion, die nicht durch den *nazar* (Speculation) oder *qiyās* (Analogieschluss) ¹⁴⁾ bestätigt werden können, sondern nur durch Traditionen überliefert werden und einfach geglaubt werden müssen: "sei es das Glaubensbekenntnis, das wir nur durch Tradition kennen, sei es die Bestimmung der *sadaqa* (Almosensteuer) für das Vieh, oder der *zakāt* für die bewegliche Habe, der Verstoßung (*talāq*) und der Freilassung (*ataq*) und ähnlicher Dinge, deren Kenntnis zu uns durch mündliche Überlieferung gekommen ist, und über die - als unnötig - kein Vers im Koran vorkommt." ¹⁵⁾

Bekämpft er also so alles Extreme, in welcher Richtung es auch sei: die *Qadariya* wie die *Gahmiya*, den *Nazar* wie die *Muṣabbiha*, die *Hawāfiḍ* wie diejenigen, die *Alī* überwollen, so nisht er auch inner-

halb der Orthodoxie eine besondere Stellung ein. Er berichtet z.B., daß einige unter denen, die der Sunna folgten, das Glaubensbekenntnis "lā ilāha illā' llāh"¹⁶⁾ und den rūh al-insān¹⁷⁾ für unerschaffen hielten. Beides lehnt er ab, denn das Glaubensbekenntnis sei nur eine menschliche Handlung (daher von Gott erschaffen), die der Prophet so bezeichnet habe; und dafür, daß der Atem des Menschen erschaffen sei, läge der Konsensus der islamischen Gemeinde vor. -

Der eigentliche Inhalt des "Ihtilāf fi'l-lafz" behandelt die Frage nach dem Wesen und der Natur des Koranvortrags und beantwortet sie durch eine genaue Definition der Begriffe qirā'a und qur'ān;¹⁸⁾ über beide Begriffe gäbe es bei den Traditionariern Meinungsverschiedenheiten trotz der Übereinstimmung in dem Grundsatz, daß "der Koran das unerschaffene Wort Gottes" sei. - Ibn Qataiba definiert alsdann¹⁹⁾ die qirā'a als einen Ausdruck, der zwei Bedeutungen umfasse: Handlung (des Vortragens) und qur'ān (Inhalt des Vortragens), nur daß sich beide nicht so unterscheiden lassen wie etwa al-akl (die Handlung des Essens) von al-mā'kūl (der Speise); denn der qur'ān besteht nicht für sich allein (wie etwa die Speise); qur'ān kommt nur in Verbindung mit einer von vier Tätigkeiten vor: Schreiben, Rezitation, Memorieren oder Hören: so kann er mit der (erschaffenen) Tätigkeit des Schreibens in der Schrift unerschaffen

existieren, und ebenso mit der erschaffenen Bewegung der Sprechwerkzeuge in der Rezitation, ferner durch die erschaffene Memoriertätigkeit im Gedächtnis und schließlich durch den erschaffenen Akt des Hörens beim Koranvortrag. "Darum sage ich, wenn einer fragt: Was sagst du über die qirā'a? Sie ist ein mit einer Handlung verbundener qur'ān. Und wenn er fragt: Ist sie erschaffen oder nicht? antworte ich: Du fragst nach einem einzelnen Wort, das zwei Bedeutungen enthält, deren eine erschaffen ist, nämlich die Handlung, und deren andere unerschaffen ist, und das ist der qur'ān." -

Mit dieser Definition vertritt Ibn Qutaiba eine Anschauung, die von der Enge der späteren Orthodoxie noch ebenso frei ist wie die Auffassung Buhārī's und selbst Aš'arī's . -

Von Ibn Qutaibas Koranexegese wird sich ein Bild erst zeichnen lassen, wenn seine einschlägigen Schriften veröffentlicht sein werden . -

Über die Art und Weise, in der er strittige Traditionen deutet sind wir durch seinen Ta'wīl muhtalaf al-hadīth genau unterrichtet. Ibn Qutaiba hat dieses Buch an einen ungenannten Adressaten gerichtet und sagt in dem Widmungsschreiben, er sei von diesem darauf hingewiesen worden, daß die Vertreter des Kalām (der spekulativen Theologie) die Anhänger der Tradition verleumdeten und verächtlich

machten, und daß sie in ihren Schriften ihnen vorwürfen, Lügen zu überliefern und Widersprüche zu tradieren, sodaß Zwiespalt (in der islamischen Gemeinde) entstanden sei, die Sekten zunehmen, Muslins einander beföhdeten, einer den andern einen Ungläubigen nannte und jede Gruppe sich auf eine bestimmte Art von Traditionen berufe. Diese Gegner der Tradition beriefen sich mit Vorliebe auf anthropomorphistische Überlieferungen, auf Legenden, Märchen und Verwandlungsgeschichten, um damit die Traditionarier lächerlich zu machen. - Ibn Qutaiba hat offensichtlich eine mu'tazilitische Schrift zur Hand, deren Einwürfe er widerlegen will, indem er die scheinbaren oder tatsächlichen Widersprüche innerhalb der Tradition zu erklären versucht. - Voraus schickt er eine Schilderung der ashāb al-kalām und der ashāb ar-rāy, d.h. der spekulativen Theologen und der Vertreter persönlicher Lehrmeinungen. Er erklärt, daß er ihre Reden eingehend studiert und festgestellt habe, daß sie Dinge von Allah aussagten, die sie nicht wissen könnten, und daß sie mit ihren Behauptungen Zwietracht in der Öffentlichkeit erregten, daß sie die Methoden der anderen verdächtigten, ihre eigenen dagegen ungeprüft hinnahmen, daß sie sich mit Dingen befaßten, von denen sie nichts verstünden, statt die Interpretation schwieriger Stellen in Koran und Sunna den Sachverständigen zu überlassen. Dabei seien nicht einmal zwei ihrer Führer über irgend eine religiöse Frage der gleichen Meinung. Jeder habe seine eigene Schälmeinung

die sich auf seine eigene opinio (ra'y) gründe, und zwar gerade in grundlegenden Fragen wie der Lehre von Gottes Einheit, seinen Eigenschaften, seiner Allmacht, den himmlischen Freuden, der Höllestrafe, dem barsah (Fegefeuer), der himmlischen Tafel (auf der Allahs Willensentschlüsse stehen), Probleme, die selbst ein Prophet nur durch unmittelbare göttliche Offenbarung kenne. Im Gegensatz hierzu seien alle Traditionarier in den großen Grundfragen der Religion durchaus einer Meinung: sie stimmen darin überein, daß das, was Allah will, geschieht, und was er nicht will, nicht geschieht, daß er der Schöpfer von Gut und Böse ist, daß der Koran Allahs unerschaffenes Wort ist, daß Allah am Tage der Auferstehung gesehen werden wird und daß Abu Bakr und Umar voranstehen; ebenso glauben sie alle an die Strafe im Grabe. Nur über die Frage des rezitierten Koranwortes (al-laḥā bi'l-qur'ān) bestehen infolge der Dunkelheit dieses Problems Meinungsverschiedenheiten.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen kommt Ibn Qutaiba zu den einzelnen Vertretern des kalām selbst. Zuerst und am eingehendsten beschäftigt er sich mit Nazzām (S.21-53). Nachdem er ihn zuerst als einen in jeder Beziehung lasterhaften Menschen dargestellt hat, setzt er sich mit seinen dogmatischen Ansichten auseinander. Er polemisiert dabei

1. gegen die Vorstellung Nazzāms, daß Allah die Welt

in jedem Augenblick neu erschaffe, ohne sie (vorher) zu zerstören, da die Erschaffung von etwas Vorhandenem ein Un-
ding sei;

2. gegen seine Kritik an dem Grundsatz, daß die Muslime nicht in einem Irrtum übereinstimmen können; er führt einige Ansichten Nazzāms an, die nur durch diese Auffassung bestehen könnten, wie z.B. die, daß alle Propheten immer zu der gesamten Menschheit geschickt worden seien, nicht nur Muhammad allein, oder die, daß die Ehescheidung, die nicht direkt, sondern in einer figürlichen Ausdrucksweise ausgesprochen werde, nicht gültig sei, usw. -

Dann kommt er mit einzelnen Einwänden, die Nazzām gegen Umar und Abū Bakr, 'Alī, Ibn Mas'ūd, Hudāifa b. al-Yamān und Abū Huraira erhebt, zitiert zur Rechtfertigung dieser hervorragenden Prophetengenossen einige Koranverse und nimmt dann die Beschuldigungen alle einzeln vor, um jede zurückzuweisen. -

Nachdem Ibn Qutaiba nun die Erörterungen der Anschauungen Nazzāms abgeschlossen hat, wendet er sich anderen Mutakallimūn zu, nämlich Abū Hudāil, Hisām b. al-Hakam, Tunāna und Muhammad b. al-Gahm al-Barmakī (S. 53-62). Sie alle greift er heftig an und wirft ihnen Lügen und Widersprüche und 'schwache' Ansichten vor. -

Es folgt dann das 2. Kapitel über die ahl ar-ra'y (S. 62-88), d.h. diejenigen, welche sich in ihren Lehren auf ihre persönliche Meinung berufen. Als deren leidenschaftlichsten Gegner bezeichnet er seinen Lehrer Ibn Rāhōje. Dieser

hatte sie heftig getadelt und auf ihre abscheulichen Reden aufmerksam gemacht, in denen sie den Koran und die Sunna verächtlich machten und dem qiyās (der Analogie) anhängen. Es folgen zahlreiche Beispiele der Vorwürfe, die Ishāq b. Rāhōje gegen die ahl ar-ra'y und insbesondere Abu Hanifa erhebt, dem vor allem Unkenntnis in der Tradition vorgeworfen wird (S. 65-69). Nachdem Ibn Qutaiba noch den Irāqer as-Ša'bi zitiert hat, der vor dem qiyās warnt, weil es seine Anhänger leicht dazu führe, das Erlaubte für verboten und das Verbotene für erlaubt zu halten, spricht er sich selbst gegen den qiyās aus und wendet sich dann zu al-Gāhiz, den er tadelt wegen seiner Inkonsequenz und geringen Ernsthaftigkeit in seinen Büchern, seines Spotts über die Tradition, der jeder Scheu vor den ahl al-ilm entbehre, wie er sie verächtlich mache und der Lüge zum Siege verhelfe (69 - 73) . -

Ibn Qutaiba spricht nun davon, wie er selbst in seiner Jugend in seinem Bildungsstreben in solche Kreise geraten sei, in der Hoffnung, aus solchem Umgang Nutzen zu ziehen, wie er dann aber sich reuevoll zurückgezogen habe, als er ihre Kühnheiten gegenüber Allah sah, ihre geringe Gottesfurcht und die verbrecherische Art, in der sie den qiyās anwandten (74). - Er zitiert dann einige Verse gegen den kalām (75); er gibt vielerlei Beispiele für die Ansichten, die die ahl ar-ra'y ver-

treten; z.B. ihre verschiedenen Meinungen darüber, wie oft eine Nachricht bezeugt sein muß, ehe sie als zuverlässig gelten kann, und erklärt ihre Streitigkeiten für unnötig, da eine einzige wahrhaftige Bezeugung genüge (76-80). - Darauf bringt er Beispiele für ihre Koranauslegung, mit der sie beabsichtigen, diesen ihrer Schulmeinung anzupassen und mit ihrer jeweiligen Richtung in Einklang zu bringen. Er behandelt hier besonders ihre Ablehnung anthropomorphistischer Auslegung (80-84). -

Daran schließt sich eine Auswahl von schiitischen Erklärungen einzelner Koranverse. Er verdammt sie als die ersten, die von der Erschaffung des Korans sprachen, und als die einzigen, die nicht nur für sich selbst Prophetentum beanspruchten, sondern sogar Menschen ('Alī) für göttlich hielten.

Hierauf folgt nun das 3. Kapitel über die Traditionarier. Es beginnt mit einem allgemeinen Lob ihrer Vorzüglichkeit (88). Darauf folgt die Verteidigung gegen die Vorwürfe, die gegen sie erhoben werden, wie sie am Anfang des Buches dargestellt sind. Es handelt sich da zunächst um "schwache" Traditionen. Ibn Qutaiba rechtfertigt die Beschäftigung mit "schwachen" (d.h. schlechten) und mit "befremdlichen" Traditionen damit, daß man erst durch sie das richtige Gefühl für "gesunde" Traditionen gewinnen könne. Anders als mit den "schwachen" Traditionen, die immerhin ihren Kern nach echt sein können, steht es mit den "Lügen", d.h. Traditionen, die in keiner Weise

echt sein können; in ihnen sieht Ibn Qutaiba Erfindungen von Ketzern (89-91). - Auf den Vorwurf, daß die Traditionarier Sprachfehler begingen, erwidert er, daß gründliches Wissen sich immer spezialisieren müsse, und daß es nicht schlimm sei, wenn ein Traditionarier in der Kasus- oder Modusflexion irre, oder ein Rechtsgelehrter in der Dichtung, denn es sei nur erforderlich, daß er auf seinem Gebiet zu Hause sei. Überdies begehe selbst ein großer Gelehrter auch in seinem Fach Fehler (93-95). Darauf folgt eine Behandlung der Spott- und Schimpfnamen, die den Traditionariern beigelegt werden, und die er für boshafte Erfindungen ihrer Gegner erklärt, während die alten Sektennamen Qadariya, Rāfidiya, Murgī'a und Hawārig von Propheten stammten, was er durch Traditionen belegt (96-98). Die Beschuldigung, die Traditionarier seien in der Auswahl ihrer Gewghrsmänner inkonsequent, widerlegt er damit, daß man wohl von einem Gegner, der ein gelehrter und aufrichtiger Überlieferer sei, etwas annehmen könne, daß man sich aber hüten müsse, Dinge zu tradieren, in denen einer nicht mehr objektiv ist, da niemand in eigener Sache als Zeuge gelten könne. (102/3). -

Der letzte Vorwurf nun, der gegen die Traditionarier erhoben wird, nämlich Traditionen zu überliefern, die voller Widersprüche seien, wird in dem nun folgenden Hauptteil des Buches behandelt: *Über die Traditionen, von denen behauptet wird, daß sie einander widersprechen, mit dem Koran nicht übereinstimmen oder sich im Gegensatz zu

dem gesunden Menschenverstand befinden."

In den hier folgenden 109 Beispielen wird die Einstellung klar, die Ibn Qutaiba dem hadīṭ gegenüber hat. Er lehnt die Methoden, die durch die Ma^c tazila eingeführt wurden, ab - wie ja überhaupt dieses Buch eine Apologie der Tradition gegen die Einwände ist, die von dieser Seite her kommen - und erstrebt die naive Glaubigkeit der Frühzeit des Islam:

"Die Traditionarier überlassen nichts in der Religion dem istihsān (Gutdünken), dem qiyās (Analogie) oder naṣar (Spekulation), nichts den Büchern der Philosophen der älteren, noch den aḥbāb al-kalām der neueren Zeit"; (103,10) und: "Wir glauben daran weder auf Grund der Analogie noch auf Grund des Beweises der Vernunft, sondern wir glauben daran nur auf Grund der (hl.) Bücher, der Überlieferungen der Propheten und auf Grund der Tatsache, daß über diesen Punkt zu allen Zeiten alle Nationen einer Meinung waren, mit Ausnahme jener Gruppe, die von dem, was sie erlebt und sieht nur das glaubt, was der Augenschein notwendig macht, und das, worauf die Analogie hinweist" (234,7). - Weiter betont er: "Wir wollen in diesem Buche nicht die zanādiqa (Ketzler) und die, die die Verse Allahs für Lüge erklären, widerlegen; unser Ziel ist vielmehr die Widerlegung von Leuten, die sich Muslims nennen und dabei behaupten, daß die Tradition voller Widersprüche, Meinungsverschiedenheiten und Sinnlosigkeiten sei"; (153,6) und: "Wir nehmen unsere Zuflucht zu

Allah, damit wir nicht vom Wege irren und das zu deuten versuchen, was Allah dem Muhammad als Gnade hat zukommen lassen. Wir halten uns an die Tradition und nehmen den Koran nach seinem Wortlaut;" (275,2).

Der Weg, auf dem Ibn Qutaiba nun gehen jene Einwände vorgeht, ist der einer oft spitzfindigen Interpretation, für die es kaum Schwierigkeiten gibt, die nicht zu überwinden wären. - Er macht die formale Hadit - Kritik, wie sie sich zu seiner Zeit entwickelte und in den großen Traditionssammlungen, besonders der Buhārī's, ihren Niederschlag fand, noch nicht mit. Er nimmt die Traditionen von vornherein als gegeben hin, um dem Gegner jede Möglichkeit des Ansatzes zu einer Kritik an den zur Diskussion stehenden Traditionen zu nehmen. Um des Prinzips willen zieht er ihre Echtheit niemals in Zweifel (von einer Ausnahme abgesehen), und ist dadurch häufig zu der Anwendung aller möglichen Interpretationskünste gezwungen. Ein krasses Beispiel für solche Spitzfindigkeit findet sich z.B. in folgendem Fall:

Einmal soll der Prophet gesagt haben: "Es gibt keine Ansteckung und kein böses Omen". und ein andermal: "Bringt nichts Krankes zu Gesunden" und: "Vor dem mit Elephantiasis behafteten sollst du wie vor dem Löwen fliehen". - Ibn Qutaiba erklärt diesen Widerspruch damit, daß er anführt: "Auch die Ärzte verbieten das Zusammensein mit solchen, die Elephantiasis oder Schwindsucht

haben, sie haben aber dabei nicht die Ansteckung, sondern nur den veränderten Geruch im Sinn" - (123 ff. I. - Diese Stelle zitiert der Sarif al-Murtada (Amāli 3, 111 ff) und verwirft Ibn Qutaibas Erklärung als Spitzfindigkeit, denn die Ärzte meinten doch natürlich, daß durch den Geruch die Krankheit übertragen würde.

Einen fragwürdigen Kniff wendet er auch in folgenden Fall an: Eine Tradition lautet: Der Prophet hat verboten, stehend zu trinken oder gar zu essen (431). Dies wird als schwierig empfunden, weil eine andere Tradition vom Propheten berichtet, wie er einmal im Stehen trank. - Ibn Qutaiba erklärt hier, daß qā' im in der ersten Tradition nicht "stehend", sondern nur "in Ruhe befindlich" bedeute, daß damit also nur gemeint sei, daß man nicht in Eile oder wenn man unterwegs ist trinken soll. - qāma kann zwar vielerlei Bedeutungen haben, aber der Sinn ist hier zu klar, als daß Ibn Qutaibas Auslegung anzunehmen wäre. -

Dann wird von Muhammad berichtet, daß er ^{Allah} (um Schutz gegen die Armut anflehte und sagte: "Ich bitte dich, dass du mir und meinem Mündel Reichtum gibst" und andererseits, dass er gebetet habe: "O mein Gott, laß mich arm leben und arm sterben und versammle mich unter die Armen", und: "Die Armut des Gläubigen ist schöner als der schöne Flaum auf der Backe des Pferdes". Geradezu an den Haaren herbeigezogen ist hier Ibn Qutaibas

Erklärung, daß miskīn hier nicht "arm", sondern "demütig" bedeute (208-11). -

Nicht weniger gesucht ist oft die Auslegung namentlich anthropomorphistischer Traditionen, wenn Ibn Qutaiba sie dadurch bewerkstelligt, daß er den betreffenden Anstoß erregenden Wort eine andere Bedeutung unterlegt. - So wird z.B. den Traditionariern vorgeworfen, daß sie als Prophetenwort überliefern:

"Schmäht nicht den Wind, denn er ist vom Hauch (= نفس) Gottes", obgleich doch dann der Wind unerschaffen sein müßte. Nach Ibn Qutaiba ist hier aber نفس = فرج = Trost (267/68). -

Häufig gibt er aber auch gerade bei diesen Traditionen, die wegen ihrer Anthropomorphismen angegriffen werden, ganz vernünftige Erklärungen. - So wird z.B. einerseits vom Propheten berichtet, daß er gesagt habe: "Dies mein Minbar (Kanzel) ist eins der Tore zum Paradies, und was zwischen meinem Grabe und meinem Minbar liegt, ist einer der Paradiesgärten". Andererseits heißt es im Koran: "Der Lotosbaum am äußersten Ende, bei dem sich das Paradies befindet" (Sure 53, 14.15) und: "Ein Paradies, dessen Land Himmel und Erde umfaßt, für die Gottesfürchtigen bereitet" (Sure 3, 127), und in einer anderen Tradition, daß das Paradies im siebenten Himmel sei. Ibn Qutaiba sagt hierzu, daß der Prophet seine Worte nur bildlich gemeint habe (147-49). -

Als vernünftig kann man auch die Auslegung folgenden Falles bezeichnen: "Meine Gemeinde ist wie Regen - man weiß nicht, ob das Erste oder das Letzte das Beste ist". Nach einer anderen Überlieferung heißt es: "Der Islam begann garīb und er wird wieder garīb werden", und in einer weiteren: "Das Beste meiner Gemeinde ist die Spitze, in der ich gesandt wurde". -

Ibn Qutaibas Auslegung ist folgendermaßen: 1. Er zweifle nicht daran, daß die Gefährten des Propheten an Vorzüglichkeit nicht zu Übertreffen sind. 2. "Garīb" bedeute hier "wenig": zuerst waren die Muslims gering an Zahl und am Ende der Zeiten werden sie wieder nur wenige sein. 3. Wenn der Prophet gesagt hat, daß er nicht wußte, ob die Ersten oder die Letzten die Trefflichsten seien, so sei das nur eine Redensart, wie man sie gebrauche, wenn die Letzten den Ersten an Vorzüglichkeit nahekommen, wie man z.B. auch sage: "Ich weiß nicht, ob die Vorderseite des Kleides oder die Rückseite schöner ist", wenn die Vorderseite schöner ist und man nur meint, daß die Rückseite ihr nahekommt. (139-41). -

Ähnlich wie in diesem letzten Fall belegt Ibn Qutaiba sehr oft seine Ansichten mit Beispielen aus dem echten arabischen Sprachgebrauch. Es ist dies vielleicht die ansprechendste Art seiner Exegese, bei der er eine beachtliche Selbständigkeit zeigt. - So zitiert er als letzte Tradition seiner Sammlung: "Nehmt nur soviel

auf euch, wie ihr zu leisten imstande seid, denn Allah empfindet keinen Überdruß, wohl aber ihr" (lā yanallu hattā tamallū) (450,8 - vgl. Buhārī, k. al-imān), bei der die Gegner حتى im Sinne von "bis" auffassen, als ob es hieße: "Allah wird erst überdrüssig, wenn ihr es werdet, wogegen sie einwenden, daß Allah nicht müde werden könne. Daß ihre Auffassung falsch ist, erweist Ibn Qutaiba aus parallelen Redewendungen, z.B.: Dieser Reiter erschläft nicht, aber das Pferd wird matt", oder über einen sehr beredten, zungenfertigen Menschen: "Hār hört niemals auf, nur seine Partner tun es".

Solche törichten Einwände hat Ibn Qutaiba häufig Gelegenheit, durch den Hinweis auf eine idiomatische Ausdrucksweise zu erledigen, der stets einen recht guten Eindruck macht. Z.B. wird folgende Tradition durch die Gegner wörtlich aufgefaßt: "Der Traum ist auf Vogelfüßen, solange er nicht gedeutet ist; wenn er gedeutet wird, läßt er sich nieder" (447,7). - Ibn Qutaiba sagt sehr richtig, daß die Araber für etwas Flüchtiges, das sich nicht in einem Ruhezustand befindet, Ausdrücke wie "auf Vogelfüßen", "zwischen Vogelkrallen", "auf einem Antilopenhorn" gebrauchen, und daß auch der Traum etwas unbestimmt in der Luft Umher-schweifendes sei, solange er nicht gedeutet ist. -

Nach einer Überlieferung soll Muhammad über Sa' d b. Ma' ād gesagt haben: "Der Thron erzitterte bei seinem Tode ..." (355). Zur Erklärung zieht Ibn Qutaiba

Koran, Tradition und den arabischen Sprachgebrauch heran (337, 13). Er sagt, daß das Zittern nicht wörtlich zu verstehen sei, sondern daß nur die Engel sich freuten, die den Thron trügen, so wie es Sure 44, 28 heiße: "Himmel und Erde weinten nicht über sie", was doch "die Bewohner des Himmels und der Erde" bedeute; oder wie man zu sagen pflege: "Frage das Dorf", nämlich: "seine Einwohner", oder wie der Prophet vom Uhuß sagte: "Dieser Berg liebt uns, und wir lieben ihn", wobei er doch nur Kämpfer vom Uhuß, die Ansār meinte. -

In einigen Fällen sagt Ibn Qutaiba nach der Aufführung der einander widersprechenden Traditionen, ehe er mit der Auslegung beginnt: "Hierin liegt kein Widerspruch; jede einzelne Tradition gilt für eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Situation und wenn sie an ihren Platz gestellt ist, hört der Widerspruch auf", d.h. er bezieht jede Tradition auf eine bestimmte Situation und schränkt ihre Gültigkeit dadurch ein. In diesem Sinne folgt dann die Interpretation. - So soll z.B. Muhammad nach einer Tradition gesagt haben: "Wer sich (zu Heilzwecken) brennen (kauterisieren) läßt, hat kein Gottvertrauen", nach einer anderen Überlieferung dagegen ließ er den As'ad b-Zurāra mit dem Brenneisen behandeln und bemerkte: "Wenn irgend etwas, womit ihr euch kuriert, gut ist, so ist es der Aderlass des Baders und das Brennen mit Feuer" (423-31). Diesen Widerspruch behebt Ibn Qutaiba durch die Annahme, daß nur die vorbeugende Anwendung des Brenneisens verboten

sei, während bösartige Wunden ausgebrannt werden dürften.-
Der exegetische Kunstgriff besteht hier darin, daß in den beiden Traditionen einschränkende Zusätze hinzugefügt werden, welche den Widerspruch aufheben. -

Ebenso handhabt Ibn Qutaiba den schon oben (S.31) erwähnten Fall, wo der Prophet einmal gesagt hat: "Es gibt keine Ansteckung und kein böses Omen", und ein andermal: "Bringt nichts Krankes zu Gesunden". - Er sagt, daß Muhammad zwar die Möglichkeit einer Ansteckung in medizinischen Sinne nicht geleugnet habe, die beim Zusammensein und Zusammenessen von Gesunden und Kranken häufig sei, wohl aber die Übertragung des bösen Omens. Die hierfür als Beweis angeführte Überlieferung Abū Hurairas: "Die böse Vorbedeutung gibt es (nur) mit Bezug auf das Weib, das Haus und das Lasttier", erklärt er als von diesem falsch verstanden, da der Prophet nur gesagt habe (nach einem Bericht der ^(A)īsa), daß die heidnischen Araber dieser Meinung gewesen seien (123 ff.). -

Dieser Art der Interpretation liegt eine andere nahe, bei der Ibn Qutaiba der einen Tradition eine allgemeine Bedeutung zuerkennt, der anderen dagegen nur eine spezielle, die für einen bestimmten Einzelfall gilt.

So hat Abū Huraira von Muhammad überliefert, daß dieser gesagt habe: "Wenn auch ein Sandalenriemen reißt, so sollt ihr nicht in einer Sandale gehen". Andererseits berichtete

‘A’ isa, daß , daß den Propheten oftmals ein Sandalenriemen gerissen sei, und er dann in einer Sandale gegangen sei, bis die andere repariert gewesen wäre. -

Diese Traditionen werden sehr häufig von den muslimischen Gelehrten diskutiert, und zwar, wie Goldziher (Abh.I, 49 ff.) dargelegt hat, weil das Tragen nur einer Sandale bei bestimmten Gelegenheiten eine Sitte aus dem heidnischen Altertum war, dessen ursprünglicher Sinn vergessen wurde. - Diese Vorstellung finden wir auch bei Ibn Qutaiba, wenn er sagt, daß es im allgemeinen zwar zu verabscheuen sei, in einer Sandale zu gehen, so wie man überhaupt von keinem der paarweisen Kleidungsstücke nur eins gebrauchen solle, daß aber nichts dagegen zu sagen sei, wenn jemand zwei bis drei Schritte mit einer Sandale ginge, bis der Riemen der anderen, wenn er gerade gerissen ist, wieder ausgebessert sei (108 p.u.ff.). -

"Weiter lautet eine Tradition vom Propheten: "Die Besten unter euch sollen euch leiten, denn sie sind eure Gesandten ins Paradies, und eure Gebete sind eure Gaben an Allah; und nur die Besten von euch sollen euch vorangehen", und eine andere: "Betet hinter jedem Frommen und Frevler, denn es gibt keinen Ausweg vor einem Imām, sei er nun fromm oder frevelhaft". Auch hier geht Ibn Qutaibas Interpretation dahin, daß er die Forderungen der ersten Tradition

als gültig für den Imām im allgemeinen betrachtet, die der zweiten dagegen als speziell auf den Herrscher gerichtet, der am Freitag und an den Festen die Gebete leitet^{+) .}

Ein anderes Beispiel hierfür ist folgendes: Es wird erzählt, daß Sa' d b. Qatāma zum Propheten sagte: "O Gesandter Gottes, die Kinder der Götzendiener werden bei einem Überfall im Dunkel der Nacht von unseren Pferden niedergetreten", und daß Muhammad antwortete: "Ihr Schicksal ist das ihrer Eltern". Andererseits wird aber überliefert, daß er einmal einen Streifzug ausschickte, der dann Frauen und Kinder tötete, was der Prophet heftig mißbilligte; als sie aber sagten: "O Gesandter Gottes, sie sind doch die Kinder der Götzendiener", antwortete er: "Sind nicht auch die Besten von euch Kinder von Götzendienern?" - Ibn Qutaiba meint hierzu, daß im allgemeinen Kinder nicht getötet werden sollen, da immer einige darunter sein könnten, die, wenn sie erwachsen sind, den Islam annehmen; daß man aber, wenn es sich um eine günstige Gelegenheit zu einem Überfall auf Götzendiener handelt, nicht der Kinder wegen davon

+) Man beachte hier die frühe Verwendung des Wortes sultan für "Herrscher". Ursprünglich die Bezeichnung für "Regierung", wird es schon im 3. Jahrhundert auf den "Herrscher" übertragen, was auch im 1. Buch der (Uyūn deutlich wird; S. 1 ff.) -

Abstand nehmen solle (334 - 35). -

Ein Prophetenwort lautet: "Wer bei der Verteidigung seiner Habe getötet wird, ist ein *šahīd*;" ein anderes dagegen: "Bleibe in deinem Haus, und wenn jemand bei dir eintritt, so geh in das innere Gemäch, und wenn er dir folgt, so sprich: "Bedenke meine und deine Schuld!" und sei lieber ein Knecht Gottes (d. h. Gottesverehrer), der getötet wird, als einer, der tötet ...". Der Begriff des *šahīd*, ursprünglich "Zeuge, Bekenner", wurde später auf den "Märtyrer" ausgedehnt (vgl. Goldziher M. St. II, 387 ff.) und dann so merkwürdig erweitert, daß auch, entsprechend der ersten Tradition, ein solcher als Märtyrer bezeichnet wird, der für sein Hab und Gut stirbt. Dies ist auch die Vorstellung, die Ibn Qutaiba hat. Die zweite Tradition bezieht sich seiner Meinung nach auf einen Sonderfall, nämlich auf den Bürgerkrieg, weil man da nie sicher wußte, welche von den beiden Parteien im Recht sei (193 - 95).

Ein Sonderfall der eben angeführten exegetischen Behandlungsweise ist es, wenn ein Einzelfall, der die allgemeine Gultigkeit einer Bestimmung durchbricht, aus der Barmherzigkeit Allahs hergeleitet wird. Als Beispiel seien folgende Traditionen angeführt: "Der wird nicht das Paradies betreten, in dessen Herzen auch nur ein Körnchen Hochmut ist, und der wird nicht

in die Hölle kommen, in dessen Herzen auch nur ein Körnchen Glauben ist", und: "Wer das Glaubensbekenntnis spricht, kommt ins Paradies, auch wenn er hurt und stiehlt". - Ibn Qutaiba sagt zur Erklärung, daß die erste Tradition zwar in allgemeinen gültig ist, daß aber Allah tut, was er will und verzeiht, wenn er will (143-45). -

Das gleiche gilt von einer anderen Tradition, die auch von der Unberechenbarkeit in der Verzeihung Allahs berichtet: Ein Mann sagte zu seinen Söhnen: "Wenn ich gestorben bin, verbrennt mich und streut meine Asche ins Meer, daß ich vielleicht meinem Herren entgehe." Das taten sie, Gott aber fügte ihn wieder zusammen und fragte ihn: "Was veranlaßte dich, so zu tun?" Er antwortete: "Die Furcht vor dir, mein Herr." Da verzieh ihm Allah (145). -

Ferner gehört unter diese Fälle das Zugeständnis von Sonderbestimmungen für den Propheten und seine Familie: - Einmal wollte Ibn Umm Maktūm den Propheten besuchen, als zwei seiner Frauen bei ihm waren. Als Muhammad ihnen befahl, sich zurückzuziehen, sagten sie: "O Gesandter Gottes, er ist doch blind!" Darauf fragte er: "Seid ihr aber etwa blind?" Aber alle sind sich darin einig, daß er verschleierten Frauen nicht verbot, die Männer zu sehen, wenn sie nach seinem Gebot in die Moschee gingen und mit den Männern beteten. -

Ibn Qutaiba sagt hierzu: "Dieses ist eine Ausnahme(*أصل*) die die Frauen des Propheten betrifft, so wie für sie auch besondere Ehegesetze gelten gegenüber allen andern Muslims". (285,13). -

In zweifelhaften Fällen, bei denen es sich um religiöse Forderungen handelt, neigt Ibn Qutaiba dazu, der milderen Auffassung den Vorzug zu geben; z.B. in folgendem Fall: 1. Der Prophet verrichtet einmal die *salāt* (das Pflichtgebet) und sah dabei zwei Männer in der Nähe der Moschee untätig herumstehen. Als er sie befragte, antworteten sie, daß sie schon zu Hause gebetet hätten. Darauf meinte Muhammad, daß, wer schon zu Hause die *salāt* vollzogen hätte, es noch einmal mit dem Imām tun solle, da ihm dies als ein gutes Werk angerechnet werde. - 2. Ein andermal sagte der Prophet bezüglich des gleichen Falles zu Yazīd b. Āmir: "Wenn du zu einer *salāt* kommst und findest die Leute betend, so bete mit ihnen; und wenn du schon gebetet hast, so ist es für dich ein freiwilliges gutes Werk, das dir angerechnet wird". - 3. Ibn ʿUmar berichtete den Ausspruch Muhammads: "Vollzieht die *salāt* nicht zweimal an Tage." - Ibn Qutaiba faßt den dritten Fall entsprechend den beiden ersten so auf, daß nur eine *salāt* an Tage Pflicht sei, die zweite aber ein verdienstliches Wert (302-05). -

Neben einander widersprechenden Traditionen

kommen hier nun noch solche in Betracht, die nach Ansicht der Rationalisten dem gesunden Menschenverstand widersprechen. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Eschatologie und den Dämonenglauben. Ibn Qutaiba entscheidet sich auch hier positiv für die Traditionen, und man kann nicht umhin festzustellen, daß er höchst materielle Vorstellungen vom Jenseits hat und von einem sehr massiven Dämonenglauben beherrscht ist. Er äußert sich auch prinzipiell an mehreren Stellen hierüber. So sagt er (189, 11) im Anschluß an eschatologische Betrachtungen: "Wenn diese Nachrichten nicht richtig wären, dann wäre nichts von den Dingen der Religion richtig und keine der Nachrichten über unsern Propheten". Oben (S. 21 und S. 30) ist schon auf weitere Stellen in diesem Sinne hingewiesen.

Im einzelnen seien hier folgende Beispiele gegeben. Der Prophet soll am Brunnen von Badr gerufen haben: "O'Utba b. Rabi'a und Saiba b. Rabi'a und ihr anderen, habt ihr als recht erkannt, was euch euer Herr versprochen hat? Was uns unser Herr versprochen hat, haben wir als recht erkannt". Darüber befragt, antwortete Muhammad: "Bei dem, in dessen Hand meine Seele ist: sie hören so gut wie ihr hört". - In der Erklärung zitiert Ibn Qutaiba den Koranvers 3, 163: "Glaubt nicht, daß diejenigen, die auf dem Wege Allahs getötet wurden, tot sind, nein, lebend bei ihrem Herrn

werden sie versorgt; sie freuen sich an dem, was Allah ihnen an seiner Gnade gab und sind voll Freude über diejenigen, die nach ihnen kommen und sie noch nicht eingeholt haben, daß sie keine Furcht haben und nicht traurig sind". Diese Verse seien über die Märtyrer von Badr offenbart; und als ein handgreiflicher Beweis für ihr Weiterleben nach dem Tode wird die Geschichte von Ma'āwiya erzählt, der beim Graben nach einer Quelle auf ihre noch frisch erhaltenen Körper stieß, von denen einer sogar, als er von einem Spaten getroffen wurde, noch blutete. Darauf habe Abū Sa'īd al-Hudrī gesagt: "Hiernach kann niemand jemals mehr leugnen". Das Gleiche wird auch von der Leiche Talhas berichtet, die noch nach Jahren, als sie überführt werden sollte, völlig erhalten gewesen sei. - Hierzu sagt nun Ibn Qutaiba: "Diese Dinge sind als offensichtlich bekannt; und wenn es möglich ist, daß jene Märtyrer lebend bei ihrem Herrn versorgt werden und daß sie glücklich und voller Freude sind, warum sollte es dann nicht möglich sein, daß ihre Feinde, die sie bekämpften und töteten, lebend im Höllenfeuer bestraft werden? Und wenn es möglich ist, daß sie leben, warum sollten sie dann nicht auch hören können?" : (186 ff.)

An einer anderen Stelle handelt es sich um die Frage, wie Handlung und Absicht im Jenseits vergolten werden. Der Prophet soll gesagt haben: "Wer eine gute

Tat vorhat und sie nicht ausführt, dem wird eine gute Handlung angerechnet; wer sie aber ausführt, dem werden zehn angerechnet". Andererseits wird die Tradition erwähnt: "Die Absicht des Mannes ist besser als seine Tat. - Der scheinbare Widerspruch hierin sei damit behoben, daß derjenige, der eine gute Tat vollbringt, sie ja auch beabsichtigt habe. Und Gott ließe den Gläubigen ewig im Paradiese weilen für seine Intention, nicht aber für seine Handlung, denn eine Handlung sei in einer begrenzten Zeit vollzogen und werde entsprechend vergolten, während die Absicht, Gott ewig gehorsam zu sein, auch in Ewigkeit vergolten werde (184-85). -

Über den Dämonenglauben äußert sich Ibn Qutaiha gelegentlich der Tradition: "Die Sonne geht zwischen den beiden Hörnern des Satans auf, darum betet nicht bei ihrem Aufgang", folgendermaßen: "Wir sind der Meinung, daß die Rationalisten diese Tradition deshalb missbilligen, weil sie nicht an die Schöpfung der Satane und Ginnen glauben, und daran, daß Gott sie derart geschaffen hat, daß sie ihren Zustand verändern können, sodaß sie einmal in der Gestalt eines Alten erscheinen, und einmal in der Gestalt eines Jünglings, einmal als Feuer, dann als Hund und dann wieder als Dämon, einmal gelangt er in den Himmel, ein andermal ins Herz und dann wieder fließt er wie Blut. Aber damit widersprechen sie dem Koran und dem, worin die Nachrichten des Gesandten Gottes, der

älteren Propheten, der früheren Bücher Gottes und der untergegangenen Völker übereinstimmen (151,52). -

Auch an einer anderen Stelle seines Buches macht Ibn Qutaiba Ausführungen, die einen handfesten Aberglauben bekunden. Er geht dabei vom "bösen Blick" aus (435), dem er zwar keine absolute Kraft zuerkennt, dessen Bestehen an sich er aber durchaus zugibt, denn: "Die Menschen sind verschieden in ihren Naturen - der Blick des einen schadet, der des anderen nicht; mancher beißt wie ein toller Hund, oder wie eine Viper, deren Bißwunde nicht heilt, andere dagegen sticht der Skorpion und schadet ihnen nicht, sondern stirbt im Gegenteil selbst" (436,5). Ferner berichtet er von Leuten, die lebendige Schlangen, lebendige Wiesel, glühende Kohlen, Insekten u.a. aßen, ohne daß es ihnen geschadet hätte (436,10). - Weiter erzählt er, daß ein Feig verdorbt, wenn in demselben Hause eine Melone zerschnitten wird, daß Koloquinten, Senf und Zwiebeln das Auge tränen machen (!), daß, wenn jemand ein gerötetes Auge sieht, sein eigenes zu tränen anfängt und oft auch gerötet wird, daß Gähnen ansteckt u.a.m. -

Im Prinzip ähnlich, aber sachlich fast entgegengesetzt ist Ibn Qutaibas Einstellung zur Medizin. Er behandelt dieses Gebiet im Zusammenhang mit der Tradition über die Kauterisation [s.o. S.36], bei welcher Gelegenheit er auch über die Anwendung von Theriak ,

über Zauberformeln, sowie über die Heilmittel überhaupt spricht. Weder leugnet er deren Wert an sich und begnügt sich mit dem Gottvertrauen allein, noch erkennt er an, daß eine Medizin unter allen Umständen helfen mußte. - Er hält sich an das Prophetenwort "für jede Krankheit gibt es ein Heilmittel" (428,2), fügt aber hinzu, daß seine Anwendung nur in Verbindung mit der Hoffnung auf die Hilfe Allahs, jede Zauberformel nur, wenn sie im Namen Allahs gesprochen werde, Sinn hätte. "Gebrauche den Verstand und vertraue auf Gott", sage der Prophet (428 p.a.). Es sei im übrigen damit genau so wie mit dem Lebensunterhalt, für den Allah zwar Sorge (Sure 11,8), um den sich aber trotzdem jeder einzelne zu bemühen habe. -

Schließlich muß sich aber Ibn Qutaiba doch dazu verstehen, gewisse Dinge der Überlieferung zu streichen. Sicher ist ihm das schwer geworden. Er greift dabei zunächst zu dem Mittel der Abrogation, die ja schon im Koran selbst mit Bezug auf gewisse Koranverse anerkannt wird. Hierbei wird die hohe Meinung, die er von der Sunna hat, deutlich, der er göttlichen Ursprung gerade so gut wie dem Koran zuschreibt, und diesem sogar überordnet. Zunächst sagt er: "Wenn es möglich ist, daß Gott einen Gesandten mit einem Gesetz schickt, welches eine zeitlang angewendet wird, wobei diejenigen, die es anwenden, gegen Gott gehorsam sind, und daß er dann einen zweiten Ge-

sandten mit einem zweiten Gesetz schickt, welches jenes erste aufhebt, wobei wieder diejenigen, die sich daran halten, Gott gehorsam sind, so wie er den Moses mit Gebot der Sabbatheiligung und der Beschneidung am siebenten Tage sandte, was er beides durch den Messias abrogierte, so ist es auch möglich, daß er seinen Knechten zu einer Zeit etwas als Pflicht auferlegt und es dann zu einer anderen Zeit unter demselben Propheten aufhebt; nach Sure 2, 100: "Was immer wir an Versen abrogieren oder in Vergessenheit bringen, so bringen wir bessere oder gleiche dafür". (244 p.a.). - Dann fährt er fort: "Wenn es möglich ist, daß der Koran durch den Koran abrogiert wird, so ist es auch möglich, daß der Koran durch die Sunna abrogiert wird, denn auch die Sunna wird durch Gabriel von Allah überbracht, sodaß also das Abrogiertwerden eines Gotteswortes, und zwar eines qur'ān, durch eine abrogierende Offenbarung Allahs, die kein qur'ān ist, geschieht" (245,7). Weiter sagt er: "Das Buch Gottes ist kurz und bündig, voller Andeutungen und Hinweise, es bringt die Beschreibung an einer Stelle und an einer anderen nicht, so daß man von der einen Stelle eine Erklärung auf die andere zu erschließen hat - aber die Tradition des Gesandten Gottes macht das Buch deutlich und weist auf das hin, was mit seinem Inhalt gemeint ist". (312). - Ferner: "Yahyā b. abī Katīr soll gesagt haben: "Die Sunna entscheidet über den Koran, nicht

aber der Koran über die Sunna! Er meinte, daß sie den Koran auslegt nach dem, was Allah damit wollte" (250,8).

In diesem Zusammenhang zergliedert er die Sunna nach ihrem Ursprung in drei Arten: sie sei entweder eine Muhammad durch Gabriel überbrachte Offenbarung Allahs wie etwa das Verbot, neben einer Frau auch ihre Tanten väterlicher- und mütterlicherseits zu heiraten (was über die Anordnungen des Korans hinausgeht) oder eine Unterweisung Muhammads durch Allah in etwas, das seiner Entscheidung überlassen blieb, sodaß Ausnahmen dabei möglich waren, wie er z.B. Männern Seide verbot, sie aber einmal dem Abderrahmān b. Auf, weil er krank war, erlaubte, oder drittens sei sie als Erziehungsmittel eingeführt, wobei in ihr, wenn sie befolgt wird, ein Verdienst liegt, wenn sie aber unbeachtet gelassen wird, kein Verbrechen besteht (246 ff.). -

Weiter kann dann auch eine Tradition durch eine andere infolge veränderter Verhältnisse, unter denen die spätere entstand, aufgehoben werden, wie z.B. bei folgenden Traditionen es der Fall ist: Von Muhammad wird einerseits überliefert: "Über der Leiche eines Schuldners, der keine Sicherheit für seine Schuld hinterlassen hat, wird nicht gebetet", und andererseits: "Hinterläßt einer eine Familie, so liegt die Sorge für sie Allah und seinem Gesandten ob, d.h. daß er für die Armen und Kinder der Familie nicht Sorge zu tragen hat; denn wie sollte über

dem nicht gebetet werden, der sich selbst dem Urteil der Religion und der Auferstehung unterwarf, nur wegen des Schicksals seiner Kinder und seiner Familie nach seinem Tode?" Ibn Qutaiba sagt hierzu, daß die erste Tradition sich auf die Zeit der Anfänge des Islams beziehe, vor den Eroberungen, ehe die Gemeinde über Mittel verfügte, während die andere später entstanden sei, wo mittels der Kriegsbeute den Armen und Waisen geholfen werden konnte (237). -

Das Gleiche gilt für den Fall wo von der 'Ā'īsa überliefert wird, daß sie einmal gesagt habe: "Ich sprach das "lā ilāha illā 'llāh bei dem haǧǧ*, und ein andermal: "Ich sagte es bei der 'Umra"; Ibn Qutaiba erklärt es dahin, daß es eine Gewohnheit sei, die später vom Propheten verändert worden wäre (434 f.). -

Ebenso kann eine Tradition durch den iǧmā' (Consensus) aufgehoben werden: "Wir finden, daß uns die Wahrheit durch den iǧmā' gewisser ist als durch die Überlieferung, da die Tradition den Zufällen des Vergessenwerdens und der Vernachlässigung ausgesetzt ist, dem Zweifel, den Interpretationen, der Abrogation und der Überlieferung von einem unzuverlässigen Tradenten durch einen, der zuverlässig ist. Manchmal ist jemand zugegen, wenn der Prophet etwas befiehlt, nicht aber, wenn er dann nachher etwas anordnet, was diesem widerspricht. Dann überliefert er uns den ersten Befehl, aber nicht den zweiten, weil er

ihn nicht kannte. - Aber der ^vig^umā ist frei von allen diesen Umständen. Darum pflegte Mālik zuerst die Tradition zu überliefern und dann zu sagen: die Praxis in unserer Stadt ist so und so, nämlich dann, wenn sie jener Tradition widerspricht, denn seine Heimatstadt ist die Stadt des Propheten (die in ihr übliche Praxis also maßgebend); und wenn die Praxis sich zu seiner (des Propheten) Zeit in einer bestimmten Weise vollzog, so tat sie es ebenso in der zweiten Generation und dann in der 3. und 4. Und es ist nicht möglich, daß die Menschen insgesamt von etwas, das in einem Land und zu einer Zeit üblich war, auf etwas anderes abgelenkt werden; denn wenn ein ganzes Zeitalter von einem anderen überliefert, ist das sicherer, als wenn es der einzelne von dem einzelnen tut (331). -

Interessant ist dann weiter, wie frei Ibn Qutaiba noch der später so unantastbar gewordenen sahāba gegenübersteht; denn er ist der Meinung, daß "es nicht befremdlich ist, wenn Ibn al-Hanafiya dem Ibn Abbās, Alī dem Umar oder Zaid b. Tābit dem Ibn Mas'ūd bei den Interpretationen oder Entscheidungen widerspricht, sondern nur, wenn von Propheten zwei einander widersprechende Nachrichten ohne Erklärung überliefert werden (367). - Er macht da auch nicht vor der ^vā'isa halt; S. 322, 4 sagt er: "Dieses ist die Ansicht der ^vā'isa und eine Interpretation; es ist aber nicht möglich, eine Tradition des Propheten um ihrer Ansicht willen zurückzuweisen - nur wenn von

Propheten noch etwas überliefert wäre, das den Widersprüche, wäre ihr Wort akzeptabel." -

Nur in einigen wenigen Fällen, wo gar keine andere Möglichkeit bleibt, muß er sich schließlich auch dazu Überwinden, eine Tradition für unrichtig zu erklären. Auch hier greift er zunächst zu der Fälschung, die von anderer Seite kommt: (355,8) Die Tradition erleidet Fälschung und Verderbnis von drei Seiten: durch die ²⁰⁾ *zanādiqa*, die ²¹⁾ *qussās* und durch alte Beduinengeschichten. Erst im äußersten Notfall gibt er zu, daß eine Tradition fehlerhaft überliefert sei, wie z.B. (307,3) anlässlich zweier einander widersprechender Traditionen gesagt wird, daß "der Unterschied hierbei von den Tradenten herrührt", oder bei einer anderen Tradition, nach der ein Ausspruch des Propheten gelautet habe, daß nach hundert Jahren niemand mehr leben werde, wo offensichtlich "von euch" (nämlich den Zeitgenossen Muhammads) ausgelassen sei; (119-21) oder er erklärt sie für eine Unterschlebung von Seiten der Gegner, wie er (S.299) lebhaft die Behauptung zurückweist, daß Moses und Abū Bakr Qadariten gewesen seien; dies sei eine Lüge, es gebe keine Tradition, in welcher das stünde, es handele sich nur um eine Verdrängung und einen Zusatz. -

Der einzige Fall, wo er eine Tradition völlig aufgibt, findet sich auf S.445 ff. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Überlieferungen der ['] *ā* ^v *ī* *sā* be-

züglich der Menstruation. In der ersten sagt sie, daß der Prophet auch während derselben seinen Frauen gestattete, sich in diesem Zustand auf sein Lager zu setzen, in der zweiten dagegen leugnet sie es. - Ibn Qutaiba erklärt die erste Tradition für richtig, die ja weder der Sunna noch dem Koran widerspreche, die zweite dagegen für eine Lüge und höchstens eine Gewohnheit der Magier. Denn es sei nicht möglich, daß A'isa sich so offenbar widersprochen habe. -

Also hält sich Ibn Qutaiba auch in diesem einzigen Fall mit seiner Kritik an den Inhalt und nicht etwa an den Überlieferungsweg. Zwar sind ihm die Methoden der formalen Traditionskritik durchaus bekannt. S. 331 zählt er die möglichen schwachen Punkte einer Überlieferung auf (s.o.S.50), er nennt ein hadīṭ ṣaḥīḥ (258,7.u.a.) oder sagt, daß es hasan at-tariq sei (351,12). Ferner spricht er von "tatāba at-riwayāt bi naql at-tiqāt" (314,10) u.a.m. -

Aber er wendet sie fast niemals an, sondern begnügt sich immer mit der inneren Kritik. Möglicherweise ist das der Grund, weshalb er so wenig Anerkennung als Traditionarier gefunden hat, und warum er in die zu seiner Zeit entstehenden, später kanonisch gewordenen, Traditionssammlungen nicht aufgenommen wurde. -

So finden wir z.B. unter seinen allermeist genannten Gewährsmännern einen sonst völlig unbekanntem

Muhammad b. Ubaid. Er wird in Ta'wīl muhtalaf al-hadīth
22) dreimal, in den Uyūn 65 mal zitiert, so daß er in der
Häufigkeit nur noch von Ibn Qutaibas Lehrer Abū Hātim
übertroffen wird. - Ein anderer von ihm oft angeführter
Gewährsmann Ahmad b. al-Halīl b. Mālik, den er zweimal in
23) Muht. und 28 mal in den Uyūn zitiert, wird von den späte-
ren Traditionsgelehrten nicht als zuverlässig anerkannt.
Ebenso setzte ihn sicher seine Vorliebe für die Berichte
des Wahb b. Munabbih in den Augen der großen Traditionarier
herab. Er pflegt von ihm über seinen Ururenkel Abderrahmān
und dessen Vater (Abū al Mun'īm zu überliefern und nennt
24) ihn sowohl in Muht. wie sehr oft in den Uyūn. -

Andererseits zeigt er sich z.B. sehr unkri-
tisch in der Beurteilung Ibn Ishāqs. Er nennt ihn durch-
aus häufig als Autorität, in Muht. sechsmal. Aber an der
letzten Stelle eignet er sich das Urteil des Mu tamir b.
Sulaimān ar-tā'if über Ibn Ishāq an, der ihn als Lügner
bezeichnet, weil es ihm gerade inhaltlich so in den Text
25) paßt. -

1. Ihtilāf fi l-lafa 12 ff.
2. " 19 ff.
3. Muhtalāf 38,4
4. Ihtilāf 23 ff.
5. Muhtalāf 263 ff.
- 6.
7. Ihtilāf 46,5
8. " 45/46
9. S.284.
10. Ihtilāf 25 ff.
11. " 71
12. " 31 ff.
13. " 32
14. Spekulation und Analogieschluss
15. S.258,8
16. Ihtilāf 67 f.
17. " 69 f.
18. " 50 ff.
19. " 63 ff.
20. s.Pück, Spuren aus des Zindiqums, Kahle-
Festschrift 96 ff.
21. Goldziher, M.St. II
22. 112,7 - 188,1 - 375,11.
23. T.N. IV, 131 - Dahabi, Mizān , 45 Nr.360
24. 349,9 - 368,8 - 385,5 - 406,14.
25. s.über Mu'tamir: Pück, Ibn Ishaq, S.12 u.25,
Ann.49 u.77.

4. Die Bildungsschriftstellen Ibn Qutaibas

a. Die sprachlich-formale Bildung nach dem "Adab al-kātib".

Nachdem wir nun Ibn Qutaiba als Theologen behandelt haben, wenden wir uns einem andern Gebiet zu, dem der profanen Bildung. Hier hat er den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt. Bei Yaqūt (Irsād 6.493) finden wir Verse des Ibn Duraid zum Preise der 'Uyūn al-ahbār, des großen Adabwerkes Ibn Qutaibas, und Ibn Haldūn bezeichnet in der Muqaddama (S. 506) als die vier großen Grundwerke des adab: Ibn Qutaibas Adab al-kātib, den Kāmil des Mubarrad, das k. al-Baiyān des Gāhiz und al-Qāli's k.-an-Nawādir. - Die breite Wirkung dieses Werkes Ibn Qutaibas zeigt sich auch in der großen Anzahl der Kommentare, die dazu verfaßt wurden, von denen zwei sogar gedruckt vorliegen ¹⁾. - Ibn Qutaiba hat seine Adab-Bücher zur Hebung der Bildung besonders der kuttāb, der Verwaltungsbeamten, geschrieben, wie er dies in den Einleitungen zu ihnen betont ²⁾. - Die Aufgabe, die er sich damit gestellt hat, läßt von vornherein erwarten, daß er kein Fachgelehrter, kein Spezialist auf irgend einem Gebiet ist. Ein solcher würde wohl weder die Fähigkeit noch die Lust zu so breit angelegten Werken gehabt haben. So ist es auch nicht zu verwundern, daß von irgendwelcher Originalität Ibn Qutaibas kaum die Rede sein kann. Wie schon in der Theologie seine leitenden Ideen nicht von ihm stammen - er

greift nur längst Verbreitetes auf und popularisiert es - so handhabt er auch die Bildungsschriftstellerei. Aus vorhandenen Werken übernimmt er, was ihm wesentlich erscheint. Obgleich er keinerlei Prätension zeigt, sondern durchaus offen seine Quellen zitiert, ist er dabei doch etwas nachlässig und unsystematisch, z.B. wenn er seine Gewährsmänner, was häufig geschieht, einfach mit *fuṣṣa* ³⁾ bezeichnet; so zeigt sein *Adab al-kātib* weitgehende Übereinstimmung mit Sibawaihs *Kitāb* ⁴⁾, auch wo er es nicht besonders bemerkt. Im *Fihrist* wird er unter den eklektischen Grammatikern an erster Stelle aufgeführt. Das bedeutet aber nicht, daß er eine eigene Schule begründet hat; denn es zeigt sich bei ihm keine eigene Lehrmeinung; unterschiedslos zitiert er die basrischen und kufischen Grammatiker ⁵⁾ und gebraucht ihre beiderseitige Terminologie ⁶⁾, so daß man nur von einem unselbständigen Eklektizismus ⁷⁾ sprechen kann. -

Das *Adab al-kātib* ist nicht eine systematische Darstellung der Grammatik. Unter dem Gesichtspunkt des Sprachgebrauchs will Ibn Qutaiba den Leser auf weitverbreitete Fehler und Ungenauigkeiten hinweisen, die allmählich im Arabischen zutage getreten waren.

Aus dem *Adab al-kātib* nun lernen wir, wie sich der gebildete Muslim des 3. Jahrh. d.H. schriftlich und mündlich ausdrücken sollte. Ibn Qutaiba hat das Werk in vier Bücher eingeteilt:

1. k. al-ma^crifa S. 21 - 233,
2. k. taqwīm al-yad S. 234 - 333,
3. k. taqwīm al-lisān S. 333 - 460 ,
4. k. al-abniya S. 460 - 654.

Er will mit ihnen Rechtschreibung, Grammatik, Stilistik und gewisse Kenntnisse vermitteln, die er für notwendig erachtet. Die ersten und die letzten Kapitel des 1. Buches sollen zu einer gepflegten Ausdrucksweise erziehen. Es handelt sich in diesen Abschnitten um Feinheiten der Sprache, die im allgemeinen Sprachgebrauch seiner Zeit offensichtlich verloren gegangen waren. Die übrigen Kapitel bestehen aus langen Wortlisten aus den verschiedensten Gebieten, deren Wörter alle einzeln, je nachdem etymologisch, unschreibend oder durch moderne Ausdrücke erklärt werden. - In den folgenden Büchern ist das Wesentlichste und Auffälligste die puristische Art, in der Ibn Qutaiba die Dinge behandelt. Er stellt Regeln auf⁸⁾, gibt Beispiele aus dem Sprachgebrauch der alten Araber und dem Koran, nach denen man sich zu richten habe, und zitiert das Richtige gegenüber dem "vom Volk" gebrauchten Fehlerhaften⁹⁾, wobei er es im allgemeinen vermeidet, das Falsche direkt zu nennen. - Immerhin ist er in diesem Purismus nicht engherzig. Ist eine Form offensichtlich veraltet und klingt sie geziert, so ist er auch zur Kritik fähig.¹⁰⁾ Seine

Vorlagen sind ihm nicht absolute Autoritäten ¹¹⁾ . - Aus-
serdem ist auch sein eigener Sprachgebrauch nicht mehr
rein klassisch ¹²⁾ . -

Zur Stützung dessen, was er sagt, dient ihm ein-
mal die als mustergültig betrachtete Ausdrucksweise
der Beduinen, die sich ihm in der altarabischen Poesie
darbietet, und die er in der Form von Belegversen im
ganzen Buche häufig einstreut; ferner hält er sich
häufig an die Autorität der alten Grammatiker, die
naturgemäß in den beiden ersten, im engeren Sinne
nicht grammatischen Büchern selten zitiert werden.
Weiter benutzt er als Vorbild den Koran in außerordent-
lich zahlreichen Zitaten, verhältnismäßig selten nur
in k. al-ma' rifa; in diesem Buche kommen vereinzelt
einige Traditionen vor. -

Die Angaben über die Koranorthogra-
phie, die sich in dem k. taqwīm al-yaḍ finden, stimmen
größtenteils mit denen der Kairiner Ausgabe des Korans
überein. Abweichungen kommen nur in folgenden Fällen
in Betracht:

1. Tritt vor ein Wort mit Artikel ein Frage-alif,
so erscheint das alif des Artikels als madda: آلآن آله
s. 244 ult.

2. Tritt das Frage-alif vor ein alif al-qat', so blei-
ben beide erhalten أَنْتُمْ أَنْت s. 245.

In allen diesen Fällen fällt in dem Kairiner Koran das

erste alif als Träger des Hamza aus: ءالآن

ءالله , ءانذرتهم , ءانت

3. In der Frage der Zusammenschreibung der Partikeln herrscht Übereinstimmung bis auf den Fall von أأ.

Dieses wird nach Ibn Qutaiba nur vor dem Konjunktiv

verbunden: لئلا يعلم اجل الكتاب ان لا يقدرول Die kairiner

Ausgabe richtet sich nicht danach, sondern schreibt

auch in diesem Falle أأ.

1. v. al-Gawālīqī, gedr. Kairo 1350m u. v. al-Batalyūsi, al-Iqtidāb, Bairūt 1900.1905; die hs. s. GAL 122, S. I, 185.
2. s. d. Übers. in Anhang.
3. S. 436, 483, 485, 580, oder mit وقال غيره S. 485, 615 u. a.
4. z. B. S. 500 der passus über قلته u. a.
5. Die Kafier immer nur einzeln, nie als küfiyūn, während die basriyūn häufig genannt werden.
6. Kafischer Terminus ist z. B. صفة = Proposition (S. 534), wo aber Sibawaih zitiert wird, wird صفة auch als Adjektiv gebraucht, so S. 610 iam und sifa im Sinn von Substantiv und Adjektiv. - s. Weil, Ibn al-Anbārī, S. 72.
7. Dies zeigt sich auch in der Sorglosigkeit, mit der er seine Quellen übernimmt, woraus sich öfter Widersprüche ergeben; so schreibt er vor, daß كان nicht mit ان konstruiert werden dürfe (s. u. S. 81), und zitiert doch an anderer Stelle (S. 432, 12) den Belegvers von Asma'ī: كاد الففس ان تفيظ عليه. S. 569 sagt er, daß diggāg gleichberechtigt neben daggāg bestünde, obgleich er S. 450 alt diggāg für die schwächere Form erklärt hat, u. a. . -
8. Hier in der Grammatik schreibt er oft die Anwendung des qiyās (des Analogieverfahrens) vor:

z. B. 480, 4: فقس على هذا ما ورد عليك

473, 5 فقس على كل ما ورد عليك

484: هذا القياس

Andere Ausdrücke der gramm. Terminologie, die er verwendet, sind z. B. da'if = schwach; aḡwad = besser; oder er stellt die Ausdrucksweise der Muwalladun in Gegensatz zu der luḡat al-ʿArab = Beduinensprache.

9. Ganz selten erwähnt er auch einen bestimmten Dialekt, so S.597: وقو لتقيف. Manchmal bezieht er sich auch auf den Sprachgebrauch der أما, S.217,3
10. So läßt er z.B. S.592 bereits die Form *maṣā'ib*, pl. *vonmasiba* = Unglück gelten, während noch *Sibawaih* nur *masāwib* hat.
11. So zitiert er z.B. S.614 (wie öfter) eine Vorschrift *Sibawaihs*, führt aber an, daß "ein anderer" (غيره) anderer Meinung sei.
12. Häufig begegnet die Vorstellung des Subjekts im Verbalsatz: S.436: النساء يستعملنه
411: الاصمعي قال 426: النصريون يقولون u.s.

Die Kenntnisse, die das Kitāb al-ma'rifā vermitteln sollen (S.21-233), sind in einer Fülle von Material dargeboten, das zwar geordnet ist, im ganzen aber doch nicht sehr systematisch, sondern ziemlich willkürlich aneinandergereiht ist ¹⁾ . -

Es beginnt in Kap. 1 mit der Erklärung einzelner, im allgemeinen Sprachgebrauch falsch angewandter Wörter, z.B. asfār a'-ain sind nicht Wimpern, sondern die Lidränder, auf denen diese wachsen; humat al-'aqrab wa' z-zunbūr ist nicht der Stich, sondern das Gift des Skorpions und der Schlange, usw. -

In Kap.2 folgen sog.elliptische Duale, z.B. ahmarān = Wein und Fleisch, asrān = Abend und Morgen, al-'Umarān = Abū Bakr und 'Umar. ²⁾

Kap.3 enthält solche Wörter, die häufig in Verbindung mit einem anderen als Reizwörter ³⁾ gebraucht werden (z.B. at-tinn wa' r-rinn = Wasser und feuchte Erde), oder als Assonanzen (لَو اَكْذَبَ مِنْ دَبٍّ وَدَرَجٍ = er ist falscher als alles was da kriecht und fleucht (eig.: wer kriecht und ausstirbt, d.h. die Lebendigen und die Toten/), oder als begriffliche Paare (لَا يُعْبَدُ اللهُ مِنْهُ) صَرَفًا وَلَا عَدْلًا = Gott nimmt von ihm weder Heue noch Lösegeld an. -

Dann folgt Kap.4 über die Verwendung gebräuchlicher Wunschformeln (du'ā), das außer freundlichen Grüßen wie مَرْحَبًا = willkommen ! auch Verwünschungen umfaßt,

wie z.B. $\text{سَمَّيَ اللّٰهَ وَجْهَهُ}$ = Gott möge sein Antlitz
schwärzen, d.h. ihn entehren, wobei *sahhama* bedeutet
"schwärzen mit *subān*" (der Schwärze des Kochkessels). -

In Kap.5 handelt es sich um stehende Redensarten,
die einer Erklärung bedürfen, wie: *halaba fulān ad-
dahra ašturahū* = jemand hat Glück und Unglück kennen
gelernt. - Dann folgen Wortgruppen in sachlicher An-
ordnung: Zunächst (Kap.6) die etymologische Erklärung
von Personennamen, welche von Pflanzen, Vögeln, wilden
Tieren, Gewürn und Insekten genommen sind, ferner solche,
die Epitheta oder anderes darstellen. -

Kap.7 behandelt den Himmel mit den einzelnen Ge-
stirnen und den Tierkreiszeichen, den Kalender von den
Jahreszeiten bis zu den Tageszeiten, Winde und Regen.
Als Jahreszeiten werden *rabī'*, *šitā'*, *saif* und *qaiṣ*
genannt (S.88), daneben aber auch Bezeichnungen, wie
sie im Volk (عند الناس) üblich sind, die noch auf den
altarabischen Kalender des Sonnenjahres hinweisen; wie
z.B. *rabī'* nicht nur für den Frühling, sondern auch
für den Herbst gebraucht werde, was auf dessen ursprüng-
liche Bedeutung, nämlich die der Regenzeit allgemein,
hinweist. -

Danach werden in Kap.8 Pflanzennamen erklärt, und
unter diesen in besonderen Kapiteln (9 und 10) Hülsen-
früchte und die Palme. Ibn Qutaiba benutzt hier zur
Erklärung arabischer Namen auch manchmal die persische

Bezeichnung, wie z.B. arab. aḥuwān = pers. bābūnāg = Kamille, oder arab. ḥurūd = pers. ušnān = Alkalipflanze, oder er erklärt auch nur ein Fremdwort durch ein anderes, wie: faḡān (griech. φηγάρον = pers. šadāb = Haute. -

In den nächsten Abschnitten (Kap. 11 u. 12) handelt es sich um Tiernamen, bei welchen die feminine Form für die ganze Gattung gebraucht wird, die maskuline dagegen zwar auch vorhanden ist, aber nur in besonderen Fällen verwandt wird und umgekehrt, wie wir ja ebenso im Deutschen z.B. unter den Begriff "Ente" auch den Erpel fassen. -

In Kap. 13 folgen Wörter, von denen nur der Singular gebräuchlich, und infolgedessen der Plural schwer zu bilden ist, und in Kap. 14 umgekehrt gebräuchliche Plurale mit schwierigen Singularformen. -

Hierauf wird in Kap. 15 - 22 eingehend das Pferd⁵⁾ behandelt. Zunächst geht Ibn Qutaiba auf seine Vorzüge ein, sodann auf seine Fehler und Krankheiten, seine Körperteilnahmen, Kennzeichen und Farben, Haarbüschel und die Bezeichnungen, die man Rennpferden gibt. - Auch in diesen Abschnitten machen sich die persischen Fremdwörter bemerkbar, deren häufiges Auftreten überhaupt ein Zeichen der Zeit ist (z.B. S. 143 die Farbbezeichnungen daisāg (np. dāza "Rappe" und samand "Fuchs").

Kap. 23 befaßt sich mit den "Fehlern im Bau des

Menschen". Es sind dies Bezeichnungen für irgendwelche körperlichen Verbildungen (z.B. *daḡam* für eine Verzerrung der Mundpartie, *hadaḡ* für den Buckel), für Sprachfehler (wie *fa'fa'a* für die Schwierigkeit, die jemand in der Aussprache des Buchstabens *fā'* hat), für Augenfehler (wie *sutūr* = Schielen) u.a.; ferner für Unregelmäßigkeiten speziell für Frauen, und schließlich für Krankheiten. -

Dann folgen in Kap. 24 - 32 unter der Überschrift *furuq* (Synonymenlisten). Hier handelt es sich zunächst um Synonyma von Körperteilnamen und körperlichen Eigenschaften des Menschen, sodann um die unterschiedliche Bezeichnung der entsprechenden Körperteile bei dem Menschen und den verschiedenen Tieren; zunächst in der Bezeichnung der Zähne und der Benennung des Lebensalters danach, dann in der Bezeichnung des Mandes, der Flügel Federn der einzelnen Vögel, der Jungtiere und solcher Dinge, die mit der tierischen Fortpflanzung zusammenhängen und schließlich um die verschiedenen Ausdrücke für Laute, nicht nur der menschlichen Stimme, der Tierrufe und solcher von Ginnen, sondern auch anderer Geräusche, wie das Gerausel des Wassers, das Sieden des Kochtopfes, usw.

Nach vier Kapiteln über Speisen und Getränke, unter denen ein besonderes der Milch gewidmet ist,

folgen wieder furūq (Kap.37 - 43) über die Tiere und ihre Wohnplätze, wie Höhlen und Nester, über verschiedene Tiergruppen, wie ja auch wir zwischen einer Büffel-"herde", einem "Rudel" Wölfe, einem Bienen-"volk" usw. unterscheiden, und dann Kap.44 und 45 über Schafe . -

Dann kommen in Kap. 46 - 49 Bezeichnungen für Werkzeuge, für Gewänder, für Waffen und für Handwerker . -

Kap. 50 enthält Richtungsbezeichnungen, d.h. verschiedene Benennungen für dasselbe Ding, je nach der Seite, von der man es betrachtet, z.B. gebraucht man ^{سج} vom Wilde, das von links nach rechts des Jägers Pfad kreuzend ihm die rechte Seite bietet, ^ز bezeichnet das Gegenteil.

Dann folgen wieder in Kap. 50 - 53 Tiernamen, zuerst Vögel, dann Reptilien, Insekten u.ä., gesondert die Schlange und der Skorpion, und endlich Erse. -

Das Buch schließt mit drei allgemeinen Abschnitten ab, Kap.54 enthält Wörter, die einander in Ausdruck und Bedeutung ähnlich sind; z.B. 'qabā' das Greifen mit der ganzen Hand, 'qabā' das mit den Fingerspitzen; Kap.55 Feinheiten bei solchen Ausdrücken, die einander zum Verwechseln gleichen (al-kālam al-mustabih): z.B. taqrīz = Lobpreisung (nur für einen Lebenden) und fa'bin = Lobpreisung (nur für einen

Toten); und schließlich Kap.56 gegensinnige Wörter,
sog. *addād*, wie *ḡaṣm* für schwarz und weiß, *ṣarīm*
für Morgen und Nacht usw. . -
8)

1. Das gilt für das ganze Werk; so empfindet man als Dispositions-mangel die Einleitung des Kapitels über die Speisen und Getränke (S.176) oder S.569 die Bezeichnung *باب ما جاء على فعال فيه لغتان*, welches abwärts heißen müßte, oder S.586 das erneute Auftreten von Doppelformen dreiradikaler Wörter, obgleich diese schon durch die vierradikaligen abgelöst waren, u.a.
2. vgl. Grünert: Begriffspräponderanz und die Duale a potiori in Altarabischen, SWA 1886, 559.
3. vgl. Brockelmann, T.f.Sem.5,6 und das *k.al-itbā'ī* des Ibn Fāris (Brünnow Or.St. I, 225).
4. vgl. Wellhausen, Reste 91.
5. was an die frühesten Arbeiten der arabischen Lexikographen erinnert, die Wörterverzeichnisse nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, herzustellen pflegten.
6. vgl. Müller, *k.al-farq* von al-Asma'ī, SWA 83, 1876, S.235.
7. an dieser Stelle gebraucht Ibn Qutaiba diesen Ausdruck nicht.
8. vgl. hierzu Kofler, *Islamica* 5, 241; Weil *SI*, I, 137 a.

In dem sehr umfangreichen Kitāb taqwīm al-yad (S. 234-333) sagt Ibn Qutaiba einleitend, daß es sich in dieser Sache um die Orthographie handelt. Er stellt fest, daß die kuttāb (Sekretäre) häufig gewisse Wörter um einen Buchstaben vermehrten oder verminderten, um sie von solchen, die ihnen ähnlich sind, zu unterscheiden. Dies sei oftmals erlaubt, denn auch die Beduinen sagten z.B.

يَكُ statt يَكُن oder ließen ein ganzes Wort im Satz weg, wenn es sich aus dem Sinn ergibt. Häufig aber könnten die Schreiber ähnliche Wörter nicht durch Hinzufügung oder Auslassung unterscheiden, sondern müßten sie lassen wie sie sind und sich damit begnügen, daß das richtige Verständnis sich aus dem Zusammenhang ergibt. Die Buchstaben, um die es sich hier handelt, d.h. die zur Unterscheidung hinzugefügt, weggelassen oder mit einem Hamza vertauscht werden, sind die *hurūf al-waḍd wa'l-līn*, nämlich alif, wau und yā. -

Die ersten Kapitel befassen sich alle mit dem alif.¹⁾ Zunächst damit, daß es in der Redewendung *بِسْمِ اللّٰهِ* wegfällt, wenn sie Überschrift oder Ausruf ist,²⁾ und bei *ابن* wenn dies zwischen dem Namen des Sohnes und des Vaters steht, wobei der Name des Vaters eine Apposition zu dem des Sohnes sein muß und nicht ein Teil des Prädikats sein darf;³⁾ und daß nach der Präposition *li* das alif des Artikels fortgelassen wird.⁴⁾ - Dann folgen die Verwandlungen des alif al-waḍl in wau

oder yā, wenn ein alif davortritt.⁵⁾ - Über die Behandlung der Fragepartikel اَ findet man das Entsprechende bei Wright, u.zw. I, 24 A für den Fall, wenn sie vor einem alif al-wa'al steht, I, 24 B, wenn sie vor dem Artikel tritt, und I, 282 C Rem. und Nöldeke-Schwally III, 45, wenn sie mit einem alif al-gat^c zusammentrifft. -

Das alif al-fasl betrachtet Ibn Qutaiba als ein rein orthographisches Zeichen. Er sagt, dass es nach dem wau des Plurals, wie in كَفَرُوا, stünde und ein Trennungs-alif zwischen zwei Wörtern sei, um zu verhüten, dass das wau als die Partikel wau angesehen werde. Es komme zwar auch manchmal im imperf.sing defektiver Verba vor: يَخْرُوا, sei hier aber unnötig, da hier eine Verwechslung mit wau = "und" nicht möglich sei, ohne daß das Verb seines Sinnes beraubt werde, da dieses ohne wau in mod.apoc. stehen würde.⁶⁾

Dann folgen solche Fälle, wo zwei oder drei alif zusammentreffen, von denen dann eins ausfällt, z.B. bei Wörtern priu.hanz.

in der Verbindung mit يا : يَا بَرَحِيمَ
bei Elativen und Partizipien: آدَمَ , آمَرَ
bei Verben der 4. Konjugation: آمَنَ u.a.

Darauf kommen Beispiele über Plene- und defektive Schreibung, zunächst bei Eigennamen. Hier wird das alif fortgelassen:

bei gebräuchlichen nichtarabischen Namen, wie ^{إبراهيم}
bei häufig vorkommenden Namen der Form fā'il, wie ^{ملك}
(neben ^{مالك}), auch wenn der Artikel dabei steht: ^{الحرب}
(dagegen ohne Artikel: ^{حارث} zur Vermeidung der Ver-
wechslung mit ^{حرب}). Auch einige andere Wörter werden
aufgeführt, bei denen im allgemeinen, wenn sie mit dem
Artikel gebraucht werden, das alif wegfällt: ^{الرحمن} usw.
Außerdem findet die defektive Schreibung oft im Plural
statt bei vielen häufig gebrauchten part.act., der Form
fā'ilan, außer bei hohlen und gem. Wurzeln. In solchen
Fällen, wo sich der Plural vom Singular nur durch ein
alif unterscheidet, wie bei ^{مسكين} pl. ^{مساكين}, fällt sie
natürlich weg. Häufig findet sie dagegen noch bei den
Zahlen ^{ثلاثة} und ^{ثمانية} ⁷⁾ statt.-

Nach dieser eingehenden Besprechung des alif
folgen einige Kapitel, die sich mit der selbstständigen
Schreibung bzw. dem Zusammentreten kleiner Partikeln
mit den Wörtern mā, man, lā und id befassen, ⁸⁾ und dann
folgen Beispiele von anderen Buchstaben, die Besonder-
heiten aufweisen:

Treffen zwei wau in einem Wort zusammen,
so kann das zweite weggelassen werden, wenn das erste
ein u hat und die Deutlichkeit nicht darunter leidet;
hat es ein a, so müssen zwei wau geschrieben werden:

Bei drei wau fällt eins fort: ^{لَوَّوْا}. - ^{احتَوَّوْا}, ^{ساووا}

Tritt an ein Wort, das mit lām beginnt, der Artikel, so schreibt man immer zwei lām, außer bei den beiden Wörtern الذی und الذی wegen des häufigen Gebrauchs derselben.

Das dem. hā' wird am Ende eines Wortes immer ه, wenn noch ein Buchstabe folgt ت geschrieben. Ausnahmen von dieser Regel kommen im Koran vor. -

Einzelne Wörter werden durch Hinzufügung eines Buchstabens voneinander unterschieden. So dient das wau in أُولَئِكَ zur Unterscheidung zwischen 'Amr und 'Umar, das wau in عَمْرُو zur Verhütung einer Verwechslung mit البيد das alif in مِائَةِ zur Unterscheidung von منه das wau in يَأُوخِي dazu, das Deminutiv gegenüber dem einfachen يَأْخِي kenntlich zu machen. -

Weiter folgen noch ein paar einzelne Besonderheiten in Bezug auf Rehnungsbuchstaben ¹⁰⁾ und dann kommt ein Kapitel über den Imperativ beim schwachen Verbun. ¹¹⁾ -

Nomina, die auf yā mit vorhergehendem kasra enden, verlieren im Nominativ und Genitiv häufig ihr yā: قاضي Akk. قاضيًا usw. ¹²⁾ -

Verba tert. yā werden mit dem yā geschrieben, wie قضى, Verba tert. wau mit einem alif:

دعا. In den erweiterten Formen tritt überall yā ein: z.B. مخزوت von انخرى -

Ebenso erscheint bei jedem verkürzten Nomen das yā als yā und das wau als alif. Dual und Verbun weisen auf die Wurzel hin:

- فَعْدِيَانِ : فَعْدَى and قَفَوْتُ : قَفْوَانِ : قَفَا

Hieran schließen sich mehrere Kapitel mit vielerlei Regeln über das Hamza:

Ruhendes Hamza nach fatha hat ein alif, nach kasra yā, nach damma wau als Träger: جَرَوْتُ , بَرَيْتُ , قَوَاتُ

Ist der vorhergehende Vokal a, so steht alif in Nom., Gen. und Akk.- Ist das Wort mit einem Pronomen verbunden, so steht in Akk.alif, in Nom.wau, in Gen. yā:

مَرَرْتُ بِمَلِيئِهِمْ , لَوْ يَقْرَؤُهُ , عَرَفْتُ خَطَأَهُم

Geht dem Hamza ein u bzw. i voraus, so steht in jedem Falle wau bzw. yā. - Hat das Hamza u oder i und folgt ein wau oder yā, so fällt das Hamza weg: اَنْتِ تَسْتَهْزِئِينَ ; اَوْرُوا

Nach dieser allgemeinen Betrachtung des Hamza folgen die Anwendungen bei bestimmten Wortgruppen.

Zunächst bei Verba med.hanz. ¹³⁾, dann bei Wörtern tert.

hanz. nach vokallosem Konsonanten, bei Verba med.hanz. ¹⁴⁾

und tert.wau oder yā ¹⁵⁾ und schließlich bei solchen tert.

hanz. und med. wau oder yā. ¹⁶⁾

Das nächste Kapitel befaßt sich mit den Zahlen, ihrer Deklination und Konstruktion, sowie ihrer Anwendung bei der Datierung. ¹⁷⁾

Dann werden Regeln für die Dualbildung ¹⁸⁾ bei Wörtern tert.wau und yā gegeben. Einige besondere

Dualformen sind:

ذَا	:	ذَانِ
تَا	:	تَانِ
الذِي	:	الذَانِي
التِي	:	التَانِي

Hierauf folgen einige Beispiele über die Bildung des al-ism al-mansūb, und über die nicht deklinierbaren, d.h. diptotischen Nomina.¹⁹⁾²⁰⁾

Dann kommen einige Kapitel über das Geschlecht der Nomina.²¹⁾ Zuerst werden hier solche aufgeführt, die ohne besondere Endung feminin sind, dann diejenigen, welche sowohl masc. wie fem. sind, dann folgen Nomina femininer Bildung, die sowohl männl. wie weibl. sind. -

Das nächste Kapitel enthält Adjektivformen, die ohne 8 feminin sind, z.B. fa'īl in der Bedeutung des part. pass., fa'ūl in der Bedeutung des part. act.²²⁾ -

Den Schluß des Buches bilden Beispiele von Nomina, welche vokalisch auslauten (al-hurūf al-naqsūra, z.B. الهوى) oder auf Hamza mit vorhergehendem Dehnungs-alif enden (al-hurūf al-mandūda, z.B. الرداء). Zunächst werden Beispiele von gebräuchlichen hurūf naqsūra gegeben, dann solche Nomina aufgezählt, die bei verschiedener Bedeutung sich nur durch alif naqsūra bzw. mandūda unterscheiden, dann gebräuchliche hurūf mandūda, dann Nomina, die sowohl naqsūr wie mandūd sein können und schließlich hurūf naqsūra, die nach Veränderung

eines Vokals mandūda werden. - Wird ein Buchstabe eines Wortes mit alif maqūra mit einem tasdīd versehen, so wird das alif zu einem alif mandūda . -

-
1. vgl. Weil, ZA 19, 1905, p.1.
 2. " Wright, Gramm.I, 23 B
 3. " Nöldeke-Schwally 3, 52
 4. s.Wright, I, 23, Rem.b α
 5. " " I, 74
 6. vgl.hierzu Schwarz, ZA 30, 54, der das alif al-fasl, wie auch schon Nöldeke, als phonetisches Zeichen betrachtet. - Nöldeke-Schwally III, 41.f.
 7. vgl.Wright I, 9 D - 10 B.
 8. s.Nöldeke-Schwally III, 29 f.
 9. s " III, 27.
 10. s.Wright I, 12 A.
 11. Für Verba med.wau und yā s.Wright I 83 A., für Hamz.Verba I, 74.
 12. s.Wright I, 156
 13. " I, 74 D - 75 A
 14. * I, 17 D
 15. " I, 92 ff.
 16. " I, 92
 17. " I, 253 ff.
 18. * I, 188
 19. " I, 149 D ff.
 20. " I, 239 D - 246 B.
 21. " I, 177 ff.
 22. " I, 185 ff.

Das Kitab taqwin al-lisan (S. 333 - 460) befaßt sich mit der Richtigstellung von falschen oder auch weniger guten Formen, die in mündlichen Ausdruck vorkommen. Es beginnt mit ähnlich lautenden Nomina, die leicht verwechselt werden können.

1. Fälle, wo zwei Wörter nach Form und Bedeutung ähnlich sind, z.B. حَمَلٌ = Frucht; حِمْلٌ = Last,
2. Fälle, wo zwei Wörter in den Formen ähnlich sind, während die Bedeutungen nichts miteinander zu tun haben, z.B. حَدَاةٌ = zweischneidige Art; حِدَاةٌ = Schmarotzermilch.¹⁾

Dann folgt ein Abschnitt über die Wortbildung. - Ibn Qutaiba kennt anscheinend die "Wurzel" weder als term.techn. noch als Begriff. Wohl schwebt ihm offenbar eine Grundform vor, wenn er von Nomina verschiedener Bedeutung مَبْطِنٌ بِطِينِ في الحرف الواحد spricht, und z.B. مَبْطِنٌ بِطِينِ dafür einführt, oder verschiedene Verbal-substantive من الصدر الواحد bildet, z.B. وجود وجد موجدة. Aber unter صدر versteht er hier wohl die dem مصدر entsprechende Verbalform; denn er sagt erstens, daß häufig jedes nasdar zu einer anders vokalisiertem Form des Verbs gehört, z.B. بَعَدَ فلان يبعدُ بَعْدًا und بَعِدَ يبعدُ بَعْدًا und andererseits nennt er Fälle, wo das nasdar عن غير صدر gebraucht wird, z.B. in dem Koranwort "und Allah bringt für euch Pflanzen aus der Erde hervor"²⁾, wonach صدر die dem nasdar auch in der Konjugation entsprechende Verbalform

bedeutet. - Hinsichtlich der Bildung der masādir folgt Ibn Qutaiba der kufischen Lehre, nach der dieses von dem Verbum abgeleitet ist, im Gegensatz zu der basrischen, die das Umgekehrte annimmt.³⁾ Am Schluß des Abschnittes über das Verbalsubstantiv führt er solche an, für die es kein entsprechendes Verbum gibt: z.B. رجولة = Männlichkeit usw. -

Daran schließt sich ein Kapitel über Verba. Es handelt sich hierbei um den Bedeutungswechsel, der bei einigen Verben eintritt, wenn in ihrer Form eine mehr oder weniger geringfügige Veränderung stattfindet. Es sind dies alte Unterschiede, die im zeitgenössischen Sprachgebrauch nicht mehr beachtet und deren Formen infolgedessen verwechselt wurden:

1. Der Wechsel des 3. Radikals zwischen wāu und yā:

علوت فى الجبل علواً = ich stieg auf einem Berge in die Höhe

عليت فى المكارم علاء = ich erhob mich in Edelmüt.

2. Die Vertauschung des mittleren Vokals:

كبير الرجل اذا اسن = der Mann ist alt,

كبير الامر اذا عظم = die Angelegenheit ist wichtig.

3. Die Vertauschung der Konjugationen:

استخبينا خباونا = wir schlugen unser Zelt auf und betraten es,

اخبينا خباونا = wir schlugen unser Zelt auf.

Ibn Qutaiba übernimmt hier mancherlei Sprachvorschriften, bewahrt sich aber trotz seines Purismus immerhin eine

gewisse Freizügigkeit. So zitiert er (375) Abū 'Ubaidas Behauptung, daß *نزل* nur: 'Herabsenden einer Strafe,' *نزل* dagegen das Herabsenden einer Gnade oder des Regens bedeute, macht aber diese spitzfindige Koranexegese nicht mit, sondern fügt hinzu, daß nach anderen beide Formen in jedem Falle gebraucht werden können. -

In demnächsten Abschnitten handelt es sich um die Richtigstellung der Fehler, die das Volk (al-'awām) begeht. Ist auch das k. taqwīm al-lisān eine Anleitung zum korrekten mündlichen Gebrauch, so sind doch die Gesichtspunkte, unter denen Ibn Qutaiba diese volkstümlichen Formen klassifiziert, vom Schriftbild hergenommen. - So finden wir in den einzelnen Kapiteln Wortformen nach ganz äußerlichen Gesichtspunkten zusammengestellt, die keinerlei inneren Zusammenhang haben. - Ibn Qutaiba nennt solche Wörter, in denen ein Hamza, ein Tasdīd oder ein Sukūn vorkommt oder auch nicht vorkommt, im Hinblick auf die Fehler, die in dieser Hinsicht vom Volk begangen werden. - Dann erwähnt er die Fehler, die bei nachlässiger Aussprache in der Vertauschung von Konsonanten entstehen (t - ṭ , z - ḏ , ḏ - ḏ , s - š usw.), und die falschliche Verwendung der Vokale, zunächst bei den Nomina, dann im Perfekt und schließlich Imperfekt der Verben.

Darauf folgt ein Abschnitt über die Verwendung des Passivs, daß nämlich die passive Form fu'ila überall

da gebraucht wird, wo das fā^cil nicht genannt ist, auch wenn die Grundform schon passive Bedeutung hat, z.B.:

وَتَثَّتْ يَدَهُ = seine Hand wurde verletzt, obgleich وَتَثَّتْ schon "verletzt sein" heißt.

Danach kommen ganz allgemein Fehler verschiedener Art innerhalb eines Wortes zur Sprache; ferner ein Kapitel über den richtigen und falschen Gebrauch von Präpositionen, und eins über den Dual. Schließlich eine Zusammenstellung von Wörtern, für die es zwei Ausdrucksmöglichkeiten gibt, von denen das Volk im allgemeinen die weniger gute gebraucht. - Das Ende bildet eine Aufzählung von Personen- und Ländernamen, die oft falsch ausgesprochen werden, mit Angabe der richtigen und falschen Aussprache. -

Ordnet man das in diesen Abschnitten gebotene Material systematisch, so könnte man zunächst die Behandlung der Fremdwörter herausziehen. Die Korrekturen, die Ibn Qutaiba an diesen vornimmt, sind vom etymologischen Standpunkt aus häufig unberechtigt, da sehr oft die von ihm beanstandete Form die ältere ist, er dagegen der arabisierten den Vorzug gibt. So verlangt er z.B.:

- S. 413 كَتَان mit a, obgleich es hebr. כְּתָנִים, syr. ܟܬܢܐ (Leinen) ist,
S. 415 جَرْدَقَة mit a, obgleich es pers. کَرْدَه heißt (eine Art Kuchen),
S. 418 مَنْدِيل mit i, obgleich es von lat. mantile (Handtuch) kommt,
S. 418 قَنْدِيل mit i, obgleich es von lat. candela (Licht, Kerze) stammt,
S. 444 حَنْقُوق nicht حَنْقُوقِي, obgleich das anlautende a auf die ursprüngliche syrische Form ܚܢܩܘܩ = Melilotus (eine

Art Steinklee) hinweist. -

In einzelnen Fällen ist das betreffende Wort auch bereits in doppelter Form aus der fremden Sprache übernommen, so ist neben $\text{أَوْرَة} = \text{Gans}$ auch وَرَة berechtigt, da sich bereits in aram. die Formen ܐܘܪܐ und ܐܘܪܐ finden; (397), ebenso stammen حَرْدِي und حَرْدِي = Fackel bereits aus verschiedenen aram. Dialekten (S. 434).

Griech. $\text{ἀβύσσος} = \text{Pfand}$ erkennt er sowohl in den Formen العربان , العربون , wie den arabisierten الاربان , الاربون an, und lehnt richtig die aus falscher Substraktion (wie Alexander ~ الاسكندر) entstandene Form الربون ab. Die übrigen Fehler lassen sich auf die Lautlehre, Formenlehre und Syntax verteilen.

1. in die Lautlehre gehören

z. B. zahlreiche Fälle aus dem Abschnitt über den Ausfall des haws, denn die Aufgabe des festen Vokalabsatzes ist eine allgemeine lautliche Erscheinung: S. 394 فجاجة , امرأة usw.⁴⁾

Ferner der Übergang von Verba prim. alif in prim. wau, der sich über die 3. Konjugation gebildet hat;

S. 394: آسيته , آخذته 5)

Trotz seiner lehrhaften Art läßt Ibn Qutaiba hier die beiden letzten Formen, die er als Ansicht Abū Zaid's zitiert, gelten.⁶⁾

2. In die Formenlehre gehören

die meisten Fälle, in denen der Sprachgebrauch zwischen

einfacher und Doppelkonsonanz schwankt, z.B. ob ein Wort auf das Suffix *iyya* oder *iya* endet: z.B. ⁷⁾ *آخِيَّة* = Hand, Fessel, aber *كِرَاعِيَّة* = Widerwillen. Hierher gehören weiter die Bemerkungen über die richtige Konjugation: z.B. *تَقَعَّدَ عَنِ الْأَمْرِ* = er schob die Angelegenheit auf; dabei geht er wohl gelegentlich zu weit, so wenn er *أَرْتَجِ* vorschreibt gegenüber *أَرْتَجُ*, denn hier hat sich, wie dies öfter geschieht, aus der 8. Konj. des ⁸⁾ zwei-radikaligen Verbs ein drei-radikalisches gebildet.

Ebenso unberechtigt erscheint die Ablehnung der Form *أَعَزَبَ* gegenüber *عَزَبَ* = ledig, ehelos, da ⁹⁾ *أَعَزَبَ* einfach als Elativ neben *عَزَبَ* besteht; verständlich ist es dagegen, daß er *أَشْرَفَ* und *أَخِيرَ* verwirft. Schließlich gehören ins Gebiet der Formenlehre die meisten Angaben über die richtige Setzung der Vokale.

Wenn hier Ibn Qutaiba z.B. auf den Bedeutungsunterschied zwischen *لَعِبَةٌ*, *لَعْبَةٌ* und *لَعْبَةٌ* = Spiel aufmerksam macht, so erwähnt er damit alte Feinheiten der Sprache, die später verloren gingen. -

3. Zum Schluß seien ein paar Einzelheiten aus dem Gebiet der Syntax hervorgehoben.

S. 452 sagt er, daß *بَيْنَ* vor dem Nachsatz zu *أَنَّ* besser nicht steht, also: *بَيْنَ نَحْنِ كَذَلِكَ جَاءَ فُلَانٌ* und nicht *... أَنْ جَاءَ فُلَانٌ* ¹⁰⁾.

Seite 430 verwirft er die Verwendung von *بَيْنَ* nach *شَتَانٌ*, also: *شَتَانٌ مَا لَهَا* = wie verschieden sind sie! und nicht:

¹¹⁾ *شَتَانٌ مَا بَيْنَهُمَا*.

S.442/3 führt er eine Reihe von Kontraktionen an :
z.B. مَعْدَانِ aus مَا عَدَا ان = außer daß¹²⁾
oder die euphemistische Umdeutung des Fluches لَا آيَا لَشَانِكَ
in لَا بَرْ لَشَانِكَ !

S.445 folgen verschiedene Bemerkungen über Konstruktionsfehler, so z.B., daß das و in der Formel اِيَاكَ وَاِن¹³⁾ notwendig sei, daß كَاد nicht mit ان konstruiert werden dürfe, sondern daß es heißen müßte: كَاد فلان يَفْعَل
Den Beschluß machen Angaben über den Gebrauch von Präpositionen, z.B. daß سَخِر nicht mit ب sondern mit مِنْ zu konstruieren sei.

-
1. vgl. Jacob, OI 2 30, 285
 2. Koran 71, Vers 16
 3. Weil, ibn al-Anbārī, S.105; Fleischer, SSA 1866
 4. Brockelmann, GrGr. 47
 5. " " 590
 6. " " 61
 7. " " 220
 8. vgl. Mez, Or.St. 254
 9. Grundriß, 189
 10. vgl. Reckendorf, 482,
 11. " " 109.
 12. vgl. Thorbecke, Sabbāgs Gram., 43, 14.
 13. vgl. Fischer, Islamica 5, 222; Reckendorf, 197, 7.

Das Kitūb al-abniya befaßt sich mit der Wortbildungslehre. Es besteht aus zwei Abteilungen, deren eine die Verba, die andere die Nomina behandelt. Beide umfassen wieder je zwei Teile, von denen der erste von der Bildung der Formen ausgeht, der zweite dagegen die Betrachtung der Formen von den Bedeutungsklassen her betrachtet. In dem Abschnitt über die Verbalformen (abniyat al-af'āl, S.460-87) werden Fälle behandelt, in denen ein Verbum in der 1. und 4. Konjugation entweder die gleiche Bedeutung hat (جدّ فلان في امره واجدّ = sich in einer Angelegenheit bemühen), oder aber bei der gleichen Bedeutung mit verschiedenen Präpositionen konstruiert wird (زريت عليه) = jem. tadeln) oder schließlich bedeutungsmäßig in einem festen Begriffsverhältnis stehen. Im einzelnen führt Ibn Qutaiba Fälle für folgende Bedeutungsfelder der 4. Konjugation an:

1. jem. etwas aussetzen, der durch die 1. Konjugation ausgedrückten Handlung, z.B. اقلت الرجل = ich gab den Mann dem Tode preis.
2. jem. als das erfinden, was durch die erste Konj. ausgedrückt wird: اتيت فلان فأحمدته = ich kam zu N.N. und fand ihn lobenswert.
3. in der Bedeutung: "es ist Zeit für die durch die 1. Konj. bezeichnete Handlung" z.B. احصد الزرع = die Saat ist reif.
4. (Denominativa) etw. haben, was durch die 1. Konj. ausge-

drückt ist: اجرب الرجل = kräftiges Vieh haben.

5. die durch die 1.Konj.ausgedrückte Handlung begehen:

اخس الرجل = eine Gemeinheit begehen

6. Kausativ zur Grundform: ارميت الماشية = das Vieh weiden lassen.

7. es kann vorkommen, daß die 4.Form gegensätzliche Bedeutungen vereint, z.B. اسررت = etwas verheimlichen, und: ein Geheimnis bekannt geben, oder aber

8. sowohl transitiv wie intransitiv verwandt wird :

افدت مالا = aus etw.Nutzen ziehen,

افدت فلان مالا = jem.mit etwas nützen.

Es folgen Beispiele von zugleich transitiver und intransitiver Bedeutung der 1.Konj., z.B. رعيتها und رعت = (die Herde) weidet, und: ich weide sie. -

Das nächste Kapitel soll Beispiele der 1.Konjugation von gegensätzlicher Bedeutung bringen, ist aber nicht sehr glücklich zusammengestellt, da der Gegensatz sich häufig einfach aus der Konstruktion mit verschiedenen Präpositionen ergibt:

طلعت على القوم = ich gehe auf die Leute zu

طلعت عنهم = ich wende mich von ihnen ab. -

Dann kommen Beispiele, wo die 4.Konj.als Kausativ der Grundform, die durch diese bezeichnete Handlung involviert ist: ادخلته فدخل = ich ließ ihn eintreten, da trat er ein; ferner solche, wo entgegen der Analogie ^{die 4.} und Form ein Geschehen involviert, welche durch das Pseudo Passiv

(7, oder 8. Form) ausgedrückt wird

كسرتَه فانكسر = ich zerbrach es, da wurde es zerbrochen,
رددته فارتدّ = ich gab es zurück, da wurde es zurückge-
geben; dann wieder Beispiele von kausativer Bedeutung der
4. Konj. gegenüber der Grundform: برکت الإبل فابركنتها = das
Kamel kniete, und ich ließ es knien; und schließlich die
verhältnismäßig seltenen Fälle, wo die 4. Konj. intrans. Be-
deutung hat, gegenüber der transitiven der 1. Konj.

اكب على وجهه = er stürzte auf sein Gesicht
كبه الله على وجهه " Allah ließ ihn auf sein Gesicht stürzen

In dem Abschnitt über das Bedeutungsgebiet bzw.
Wirkungsfeld der Verbalformen (ma'ānī abniyat al-af'āl,
S. 487-551) handelt es sich zunächst um die verschiedenen
Bedeutungen welche die einzelnen Konjugationen besitzen.
So stellt Ibn Qutaiba fest, daß die 2. Konjugation bedeu-
tungsmäßig sein kann:

1. der 4. Konj. gleich: خبرت واخبرت = ich benachrichtige
2. ein Intensiv zur 4. Konj. اغلقت الابواب وغلقت = die Tü-
ren (wohl) verschließen.
3. ein Intensiv zur 1. Konj.: قطعته باثنين وقطعته آراباً = in
zwei Teile (in Stücken) zerschneiden.
4. ein begrifflicher Gegensatz zur 4. Konj.: فرطت = das
Maß unterschreiten, افراطت = das Maß überschreiten.
5. ohne intensive Bedeutung: علمته = jemand lehren.
6. ein begrifflicher Gegensatz zur 1. Konj.:
نميت الحديث = etw. erzählen (um Frieden zu stiften),
نميت الحديث = " " (um Zwietracht zu sgen).

7. von ästimatorischer Bedeutung: شجعته = jemand für mutig halten. -

In dieser Art werden der Reihe nach auch die 4., 3., 6., 5., 10., 8., 12., 13., 9., 7. und 14. Konj. behandelt und die verschiedenen Bedeutungsnuancen ziemlich äußerlich aneinander gereiht. - Bei der 3. Konj. fehlt die wesentlichste Bedeutung, nämlich die des Zielstammes; für Ibn Qutaiba ist

z.B. تغلهم الله gleich قاتلهم الله.

Daran schließen sich Fälle von Bedeutungsgleichheit zwischen Verba tertiae und Verba tertias yā: كنوته وكنيته, zwischen Verba med. wau und Verba med. yā: تحيرت وتحورت, zwischen Verba prim. wau und Verba prim. hamzatae أرشئت وورشئت und schließlich zwischen Verba med. wau und Verba med. hamzatae ذوت وذأت.

Darauf folgen Fälle von gleicher Bedeutung bei Verba, die zwischen fa'ala und fa'ala und zwischen fa'ila und fa'ula wechseln; darauf bei Verben, die im Imperfekt entweder u oder i = yaf'ulu: yaf'ila haben, bzw. yaf'ulu: yaf'alu; schließlich ein Kapitel über fa'ala, yaf'alu (nur ein Beispiel: kāda / von kwā/, yakādu). -

In dem nun folgenden Kapitel über "Vertauschungen" (badal) handelt es sich 1. um Fälle von Lautwechsel in der Wurzel: Wechsel von h und ḥ, madaha = madaha, von m und n usw., 2) um den Wechsel zwischen med. gen. und tert. yā (tasannantu = tasannaitu), 3. um den Wechsel zwischen Reduplikativa und der 2. Konj. von Verbis med. gen., wobei

die Geminatio durch Doppelkonsonanz aufgesprengt wurde (takankama = takannama) und 4. um Fälle von unreinen Reimen (sog. Ikfā'). Im Anschluß daran werden Fälle angeführt, in denen Wurzeln, welche nur durch die Reihenfolge ihrer Radikale voneinander verschieden sind, die gleiche Bedeutung haben. -

In dem Kapitel über die in der Volkssprache üblichen Fremdwörter werden solche persischer, griechischer, nabataischer, türkischer, abessinischer und syrischer Herkunft aufgezählt und erklärt. - Zum Schluß werden, hier also noch in dem Abschnitt über Verbalformen, die Präpositionen bei Verben behandelt, und zwar 1. Doppelpräpositionen, 2. der Wechsel von Präpositionen, 3. der für die Bedeutung überflüssige Gebrauch einer Präposition, 4. der Wechsel von Verbum mit Präposition und Verbum mit Akkusativ Objekt.

Der Abschnitt über die Nominalformen (abniyat al-asmā', S. 551-600) befaßt sich mit Nomina, welche auf verschiedene Weise vokalisiert werden dürfen, sowie sonstige Doppelformen, ohne daß die Bedeutung sich änderte. Es handelt sich zunächst um Doppelformen nach dem Schema فعل

z.B.: fa'1 : fa'al, fa'1 : fi'1 usw.

Dann folgen Nomina der Form فعلة z.B.:

fa'la : fi'la, fi'la : fu'la usw.

Darauf solche der Form فعال, z.B.:

fa'al : fi'al, fi'al : fu'al usw.

Dann kommen Wörter, die in den Formen fa'al : fa'il,

fa'āl : fa'il, fa'āl : fa'ūl, fa'āl : fa'ūl, fi'āl :
fa'ūl, fi'l : fa'āl und fi'l : fi'āl vorkommen.

Dann Beispiele der Form *فأالة*, die auf zwei Arten
(fa'āla : fi'āla usw.) vokalisiert werden können; Nomina
die als fa'āla : fu'ūla vorkommen; Beispiele für zwei Vo-
kalisationsmöglichkeiten der Formen *فأالة*, *مأالة* und *فأالة*
Darauf wieder Wörter, für die es die Formen *فأالة* :
fa'lūl gibt, af'al : fa'il, fa'il; fā'il : fa'il, fa'l :
fa'il, fa'il : fa'il, fa'ūl : fa'il, fā'al : fā'il,
fa'lā : fu'lā, fā'al : fā'āl .-

Es folgen Wörter verschiedener Bildungen, die auf doppelte
Weise vokalisiert werden können.

Daran schließen sich Doppelformen, in denen die Konsonan-
ten wau, yā und hamz miteinander wechseln. -

Den Schluß dieses Abschnittes bilden Beispiele solcher
Fälle, für die es drei, vier, fünf oder gar sechs Möglich-
keiten der Aussprache bei gleicher Bedeutung gibt. -

Der Abschnitt über das Bedeutungsgebiet der Nomi-
nalformen (na'āni abniyat al-asmā', S.600-654) zählt zu-
nächst einige Nominalformen auf, welche ein fest unrisse-
nes Bedeutungsfeld haben:

- fa'alān zur Bezeichnung von Bewegungen, z.B. *ضربان, نزوان*
fa'lān für Nomina, die sich auf Hunger, Durst oder Ähn-
liches beziehen, z.B. *ظمان, عطشان*
fa'il für solche, die einen krankhaften Zustand be-
zeichnen, z.B. *وجع*

- af'ala zur Bezeichnung von Farben und Körperschäden,
z.B. أحمر , أعور
- fa'al zur Bezeichnung von von Lauten und Abfällen,
z.B. دمآء³ , زفات
- fi'ala zur Bezeichnung von Handwerkern und Ämtern,
z.B. قسارة , خلافة
- fi'al für "Flucht" und bedeutungsverwandte Wörter
(شراد usw.) für "Brandmale" (علط usw.)
"Kampf" (نزاع) und schließlich für "Ernte"
(جزاز)
- fa'fl für Gegensatzpaare, z.B. كثير : قليل

Daran schließt sich ein Kapitel über Anomalien der Nominalbildung, wie z.B. die seltenen Formen fa'il, fi'il usw. (S.610-623) und ein Kapitel über Anomalien der Nominalflexion, worin im wesentlichen im Anschluß an Farrā' allerlei Analogiebildungen aufgezählt werden (S.623-641). - Dann kommen Beispiele, in denen der Plural die gleiche Form wie der Singular hat (S.642-44), sodann Fälle, in denen ein Plural als Epitheton zu einem Singular tritt. - Das nächste Kapitel (S.645) behandelt die Bildung des adjektivischen Femininums, z.B. fa'lān : fa'lā, fa'lāna fu'lān : fu'lāna , af'al : fa'lā'.

Den Schluß bilden die Kapitel über die Masādir (Verbalnomina). Zuerst werden die Maṣḍar-Formen der 1.Konj., getrennt nach den Bildungen für

fa'ala, yaf'ilu

fa'ala, yaf'ulu

fa'ila, yaf'alu

fa'ala, yaf'alu

fa'ula, yaf'ulu ,

dann die der 2.-14. Konjugation aufgezählt und zuletzt einige Beispiele von Fällen gegeben, in welchen das Maṣdar einer anderen Konjugation gebraucht wird als diejenige ist, in der das zugehörige Verbum steht: قال الله

عزّ وجلّ والله انبتكم من الارض نباتاً .⁴⁾

1. s. Weil zu Ibn al-Anbārī, Insāf 24³⁾.

2. vgl. Haffner, Texte zur arab. Lexikogr.; Brockelmann, Gr.

3. vgl. Nöldeke, BSSW 30-33

I, 221.

4. Sure 71, 16.

b. Der Wissensstoff auf den einzelnen Gebieten.

Handelte es sich in dem Adab al-kātib um die rein sprachlich-formale Bildung, so bietet Ibn Qutaiba in seinen anderen Adabwerken deren materielle Seite dar, indem er die Kenntnis des Stoffs auf den verschiedenen kulturellen Gebieten zu vermitteln bestrebt ist.

Das k. al-na'ārif.

In dem k. al-na'ārif gibt er einen vollständigen Abriss der Geschichte. Er sieht diese vom islamischen Standpunkt aus und berücksichtigt daher auch das

vorislamische Arabien, von dessen Geschichte ihm allerdings fast nur Genealogien bekannt sind. Sein Geschichtsbild ist wesentlich bestimmt von der im Koran vertretenen Lehre von der zyklischen Offenbarung, welche das Weltgeschehen als einen Ablauf von Offenbarungen ansieht, die der Reihe nach bestimmten Völkern durch die Propheten vor Muhammad zuteil geworden sind und in dem arabischen Propheten ihren krönenden Abschluß finden. In dieses Bild paßt eigentlich die Überlieferung der persischen Geschichte nicht hinein. Aber deren Kenntnis erscheint ihm doch als so wichtig, daß er sie nicht übergeht. - Im Einzelnen bietet er den Stoff, den er bringt, in einer höchst trockenen Form dar: es sind einfach aneinandergereihte Biographien, die die Abstammung, Verwandtschaft und die wesentlichsten Daten aus dem Leben des betreffenden Mannes enthalten, ohne den geringsten Versuch einer psychologischen oder künstlerischen Gestaltung oder der Darstellung einer Entwicklung. Das einzige Belebende sind die häufig verwendeten Verse. Eine Erklärung gibt er allerdings selbst hierfür insofern, als er aus der Gesamtheit der geschichtlichen Tatsachen nur eine Auswahl treffen will, die sich memorieren läßt, so daß ihm nur der Stoff an sich wesentlich ist. -

Die Geschichte von Muhammad sieht er also, nach dem Weltbilde, das im Koran vorgezeichnet ist, sich um die Reihe der Propheten ordnen, deren erster Adam und deren letzter Muhammad ist. An diesen Faden der aufeinander

folgenden Propheten, bietet er, zunächst von Adam bis Jesus der Vorgeschichte dar. Er hält sich dabei im weitest aus Überwiegenden Teile an die Darstellungen des Wahb b. Munabbih, gibt aber einige Male die Tora direkt als Quelle an. Da er ausdrücklich sagt, daß er sie gelesen habe, und lange Stücke der Genesis wörtlich zitiert, sogar Unterschiede zwischen ihr und den Angaben des Wahb feststellt, ist als sicher anzunehmen, daß ihm wenigstens die Genesis in arabischer Übersetzung vorgelegen hat.¹⁾ - Am Schluß dieses Abschnitts sind Übersichten über die Anzahl der Propheten und die hl. Schriften angefügt, und die Chronik der Zeit von Adam bis Muhammad, die er von Wahb und aus dem "Evangelium" nimmt, wobei er aus persischen Geschichtsbüchern den Synchronismus von Alexander bis Ardasir anfügt. -

Nach einer Erwähnung der Hanifen geht Ibn Qutaiba dann zu den Genealogien der arabischen Stämme über. Er beginnt mit den nordarabischen. Von Adnān, dem Stammvater, führt er das Geschlechtsregister zunächst über Qurais bis auf den Großvater des Propheten herab und fügt dann die Gliederung einiger anderer Stammesgruppen an. Der zweite Teil der Genealogien enthält eine Übersicht über die jemenischen Stämme. Hierbei schenkt er den Aus und Hanrag besondere Beachtung. Genauere Herkunftsbzeichnungen für diese genealogischen Angaben fehlen hier ebenso wie im nächsten Abschnitt über Muhammad. Dieser beginnt mit der Abstammung des Propheten, behandelt dann seine Vorfahren, Frauen und Kinder, seine Klienten und Reittiere. Darauf folgt eine kurze Schil-

derung seines Lebens. Zunächst in Mekka: Geburt, Jugend und Berufung; dann die Higrā und schließlich seine Kriegszüge. -

Das folgende Kapitel beginnt mit einer ziemlich eingehenden Behandlung der vier ersten Halifen, an die sich Artikel über andere Prophetengenossen anschließen, und endet mit den Nachrichten über diejenigen unter ihnen, die den Propheten am längsten überlebten. -

Auch hier wie bei allem Folgenden sind asānīd äußerst selten. Nur ab und zu zur Ergänzung oder in zweifelhaften Fällen zitiert Ibn Qutaiba ältere Historiker wie al-Kalbī, Ibn Ishāq, al-Wāqidī, u.a. -

Der nächste Abschnitt enthält eine Aufzählung der Umayyaden-Halifen und der Abbasiden bis auf Mu'tamid (256-79). Anschließend werden ihre bedeutendsten Staatsmänner und Feldherren erwähnt und die Namen derer, deren Aufstände sie zu bekämpfen hatten. -

Dann führt Ibn Qutaiba die bedeutendsten der Tabi'ūn (Nachfolger d.h. Männer, die nicht den Propheten selbst, wohl aber seine "Genossen" persönlich kannten) vor und führt dann mit den Gelehrten der verschiedenen Wissenszweige fort: den ashāb ar-ra'y, den Traditionariern und Koranlesern, den Genealogen, den Historikern, den Überlieferern von Gedichten, den Lexikographen und den Grammatikern.

Der etwas eigenartige Inhalt der nächsten Abschnitte umfaßt allerlei merkwürdige Fälle, z.B. eine Liste von solchen, die irgend etwas "als Erste" taten - etwa: mit der Feder schrieben, die Schuhe vor der Ka'ba auszogen usw. -
2)

Darauf kommt eine Aufzählung der berühmtesten Moscheen, eine kurze Biographie der arabischen Halbinsel, die verhältnismäßig sehr kurze Erwähnung der arabischen Eroberungen und der Statthalter des 'Irāq. -

Dann folgen wieder einige Kuriositäten, wie etwa, daß drei Leute aus aufeinanderfolgenden Generationen alle blind waren, oder sechs alle getötet wurden und vier den Propheten sahen, oder daß einer sechzig Jahre älter war als sein Bruder usw., von ganz großen und sehr kleinen Männern, von solchen, deren Nisbe oder Kunya irgend eine Besonderheit zeigte und von Epidemien. -

Dann folgen Berichte über berühmte Kampftage des arabischen Heidentums, über die Religionen, die vor dem Islam in Arabien verbreitet waren, und eine Zusammenstellung der islamischen Sekten. -

Den Abschluß bildet das "Buch der Könige", nämlich der von Syrien, Hira und Persien. -

Das k. as-si'ir wa's-sū'arā. Dieses befaßt sich mit der Dichtung. Ibn Qutaiba bringt hier eine Auswahl von über zweihundert Dichtern, und zwar fängt er mit den vorislamischen an und endet mit denen, die zu seine Zeit herankommen. In dieser im großen und ganzen chronologischen Anordnung bringt er biographische Notizen über die einzelnen Dichter, die ihm aber durchaus nicht das Wesentliche für dieses Buch sind. Einen viel größeren Raum nehmen die Verse ein, die er von ihnen zitiert; deren metrische Beurteilung ist der eigent-

liche Zweck seines Werkes. In erataunlicher Freiheit tritt er hier den herrschenden Ansichten seiner Zeit entgegen. Mehrfach betont er in seinen Einleitungen, ³⁾ daß man die alte Dichtung nicht grundsätzlich über die moderne Dichtung stellen dürfe; Dichtung gäbe es zu allen Zeiten und bei allen Völkern; man dürfe die Alten nicht als Klassiker ansehen, weil sie alt seien: jeder Alte sei zu seiner Zeit ein Moderner gewesen.

Nur aus den Versen selbst heraus, ohne Berücksichtigung ihres Alters, will er sich ein Urteil über sie bilden. Die leitenden Gesichtspunkte sind für ihn folgende: An erster Stelle stehen die Gedichte, die sowohl im Ausdruck wie im Gedanken vollkommen sind; an zweiter Stelle die, die zwar über eine elegante Ausdrucksweise verfügen, deren Inhalt aber bedeutungslos ist; danach kommen die Verse, bei denen der Ausdruck dem Inhalt nicht die Waage hält, und schließlich die, die im Hinblick auf beides schwach sind. -

Es ist interessant auch hier wieder zu beobachten, daß dem Araber die sprachliche Ausdrucksweise nicht minder wichtig ist als der gedankliche Inhalt eines Gedichtes. So nur ist zu verstehen, daß Ibn Qutaiba trotz seiner geistigen Unabhängigkeit auf diesem Gebiet die Form der altarabischen Qasīde auch für die moderne Dichtung bewahrt wissen will, obgleich die Klage an dem verlassenen Zeltlager, die Beschreibung des Kamels oder die Schilderung eines Wüstenritts doch durchaus nicht mehr der Ausdruck des Gefühls eines in städtischen Leben aufgewachsenen Dichters sein konnte. -

Die 'Uyūn al-ahbār (Die Quintessenzen der Nachrichten) sind Ibn Qutaibas Hauptwerk, eine große Anthologie ausgewählter Gedichte, Sprüche und Geschichten, aus den verschiedenartigsten Quellen zusammengetragen, welche im 3. Jahrhundert in der islamisch-arabischen Welt strömten. Dieser Synkretismus des 3. Jahrhunderts vereinigt mit dem islamisch-arabischen Kulturgut persische, griechische und indische Elemente, jüdisch-christliche Überlieferung und die Erinnerung an das altarabische Heidentum. - So finden wir in den 'Uyūn die mittelpersische Literatur in einigen bestimmt bezeichneten Büchern vertreten, die auf das von Ibn al-Muqaffa' übersetzte Hudāināma und Āfīnnāma⁴⁾ bzw. auf ein angeblich bereits 113 H. ins Arabische übertragene Kronenbuch (ḳāṣṣat at-tāǧ) zurückgehen. Außerdem kommen auch noch ganz allgemeine Quellenangaben vor, wie "Bücher der Perser", und es werden Sprichwörter und einzelne Aussprüche von ihren Königen und Ministern zitiert, die auf weitere persische Schriften, welche zu dieser Zeit in arabischen Übersetzungen umliefen, als Quellen hinweisen.⁶⁾ Durch die persische Vermittlung treten auch die Inder in den Gesichtskreis der islamischen Welt: der von Ibn al-Muqaffa' aus dem Pehlewi übersetzten Fürstenspiegel Kalila wa Dimna geht auf ein indisches Original zurück. Antike Tradition liegt vor in Aussprüchen Alexanders, ihrer Philosophen oder ganz allgemein des "Kaisers" oder "der Römger". Eine ausgedehnte pseudoepigraphische Literatur, die sich vor allem

an den großen Namen des Aristoteles hingte, trat in den arabischen Übersetzungen der griechischen Philosophen zutage, die Ibn Qutaiba natürlich längst zugänglich waren, da die große Übersetzerperiode, die unter Ma'mūn ihren Höhepunkt fand, zu seiner Zeit ja schon abgeschlossen war.⁷⁾

Daß Ibn Qutaiba eine arabische Bibelübersetzung benutzt hat, wurde bereits betont.⁹⁾ Auch die apokryphe Literatur war ihm zugänglich.⁸⁾ Sonst ist ihm jüdische Überlieferung vor allem durch die Schriften des Wahb b. Munabbih zugänglich geworden; - An christlicher Literatur werden die Evangelien zitiert, deren erste Übersetzungen zu dieser Zeit schon vorlagen,¹⁰⁾ daneben Aussprüche des Messias. - Die echten Araber endlich kommen in den Versen und der vielfach verwendeten Spruchweisheit der Beduinen zu Worte. -

Dies alles, was außerhalb des Islams liegt, befindet sich aber gewissermaßen nur am Rande des wesentlichen Inhalts, wenn es auch in einigen Kapiteln die Grundlage bildet - wie etwa die persische Fürstenspiegelliteratur für das Buch der Herrschaft und das christliche Mönchswesen für das Buch der Enthaltensamkeit - und schart sich um den eigentlich arabisch-islamischen Kern, der aus Traditionen von Propheten besteht, aus der Überlieferung von Anekdoten, Aussprüchen und Briefen der Kalifen - sowohl der Umayyaden wie der Abbasiden -, ihrer Feldherren und Statthalter, und durch Worte anerkannter Gelehrter und sonstiger berühmter Muslime gestützt wird. -

Der Inhalt der ^cUyūn ist außerordentlich mannigfaltig. Ibn Qutaiba setzt sich hier mit sehr vielen Seiten des Lebens auseinander. Er teilt das Werk in zehn Bücher ein, die mit einer Betrachtung der Verhältnisse der Regierung beginnen und mit den "beiden guten Dingen", nämlich Speisen und Frauen, abschließen. - Er hat es verfaßt wegen der mangelhaften Ausbildung insbesondere der kuttāb (Sekretäre, Verwaltungsbeamten), dann aber auch weiterer Kreise. Er betont, daß neben den Kenntnissen, die er auch mit ihm vermitteln will, die moralische Bildung eine ganz wesentliche Rolle spiele. So gibt er in diesem Werk eine Fülle von Verhaltensmaßregeln und Lehren, die im Leben der verschiedenen Menschen in den verschiedensten Lebenslagen zur Anwendung kommen sollen. Und er bespricht eingehend und eindringlich allgemein menschliche Eigenschaften, beleuchtet ihre guten und schlechten Seiten, bringt weise Lebensregeln und nennt vielerlei Tugenden, die mit der sittlichen Bildung verknüpft sind. - Über die geistige Bildung spricht er einerseits von der Ausbildung des Verstandes, andererseits allgemein von Kenntnissen und Ausdrucksfähigkeit, während er dem speziellen Wissen auf einzelnen Gebieten, wie der Dichtung, Grammatik und Geschichte selbständige Bücher gewidmet hat. -

-
1. vgl. Goldziher, ZDMG 32, 1878, 356 ff; ders. ZATW 13, 1893. p. 315 ff.; ders. JRAS 1910, 887 f.
 2. vgl. Gosche, Die k. al. awā'il, in: Festgabe zur 25. Vers. dtsh. Phil., Orientalisten u. Schulmänner, Halle 1867.

3. s. die Übers.d. Einleitungen, die ich im Anfang angefügt habe, und die Übers.d. Einl. zu dem k. aš-si' r wa' s-su' arā von Nöldeke, in: Beiträge zur Kenntnis der Poesie, 1864.
4. Zuletzt von G. Richter behandelt: Studien und Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, Leipzig 1932, 40 ff.
5. S. 61 f.
6. S. 61 ff.
7. Unter dem Namen "Ṣāhib al-filāḥa" erscheinen ferner lange Auszüge aus den griechischen Geoponicis, die allerdings, da sie mit dem uns überlieferten Text nicht vollständig übereinstimmen, wohl auf eine frühere Bearbeitung zurückzuführen. 'Uyūn II, 84,9 - 90,4 - 99,11 - 97,1 - 10,12 - 107,9.
8. Die umfangreiche Uzair - Stelle, 'Uyūn II, 272,5 s.B. stimmt inhaltlich völlig mit der Esra-Apokalypse überein (s. auch Muht. S. 400, p.u.).
9. s. o. S. 90.
10. vgl. Graf: Die christl. arab. Lit., 1905, S. 10. So oft Ibn Qut. aber auch Stellen aus dem NT wörtlich zitiert, so verfügt er aber doch offenbar doch nicht über wirklich gründliche Bibelkenntnisse, z.B. zitiert er Adab 58 كما تدین تدان und erkennt nicht darin die Bergpredigt, Matth. 7, 1: Richtet nicht, auf das ihr nicht gerichtet werdet.
11. eine nähere Inhaltsangabe s. in der Einleitung, die ich im Anhang in extenso übers. angefügt habe. -

Die Bedeutung Ibn Qutaibas

Ibn Qutaibas Bedeutung liegt auf dem Gebiete des adab. Der Einfluß, den er hier ausübte, ist bis in die Gegenwart hinein zu spüren; denn es ist natürlich nicht zufällig, daß die Araber selbst in der modernen Zeit so verhältnismäßig viele seiner Adabwerke haben drucken lassen. Dies ist bei seinen theologischen Schriften, abgesehen von dem Ta'wīl muḥtalaf al-ḥadīṭ, nicht der Fall. Ibn Qutaiba ist eben nicht in erster Linie Theologe, sondern Bildungsschriftsteller, dessen Bestrebungen freilich ohne Berücksichtigung seiner Theologie nicht voll verständlich sind.

Als der erste Vertreter der Adabliteratur des 3. Jahrhunderts wird der Gāhiz (+ 256 H.) betrachtet, mit dem Ibn Qutaiba so oft zusammen genannt wird. Beide sind außerordentlich fruchtbare Prosaschriftsteller und beide von umfassender Vielseitigkeit. Auf fast allen Gebieten der Schriftstellerei außer dem der Poesie haben sie sich betätigt. So lehrreich aber auch ein Vergleich der Gemeinsamkeiten ist, die beide Schriftsteller verbinden, noch viel aufschlußreicher ist die Betrachtung ihrer Gegensätzlichkeit.

Als Theologe war Ibn Qutaiba ein scharfer Gegner des Gāhiz. Bei Ibn Taimiyya finden wir ihn charakterisiert: "Er war für die Sunniten was al-Gāhiz für die

Mu^c tazila war - er war der Herold der Sunna, wie al-Gāhiz der Herold der Mu^c tazila war". - - In der profanen Schriftstellerei verfolgen sie, wenn auch beide im Rahmen der Adabliteratur, durchaus verschiedene Ziele. Will der Gāhiz, der "Vater einer neuen arabischen Prosa", seine Leser unterhalten, sie mit zwanglosen Plaudereien amüsieren, so hat Ibn Qutaiba viel ernsthaftere Dinge im Sinn. Sehr ist ihm die sprunghafte Art des Gāhiz zuwider, besonders wo er sie im Geiste der Mu^c tazila voll Spottlast an der orthodoxen Tradition ausläßt.¹⁾

Er wirft dem Gāhiz vor: "Er verfaßte eine risala, in der er die Beweise der Christen gegen die Muslims aufzählt, die Widerlegung derselben aber nur ganz lau durchführt, sodaß es scheinen möchte, er wolle sie gerade absichtlich auf das aufmerksam machen, was sie noch nicht wußten, und die Muslims, die schwach im Glauben sind, in Zweifel bringen."²⁾ - Ibn Qutaiba will mit seinen Schriften dem Bildungsbedürfnis seiner Zeit genügen. Für den Träger der Bildung, den kätib (Sekretäre, d.h. zivile Verwaltungsbeamte) im besonderen, schreibt er seine zahlreichen Bücher, sein geistiges Niveau will er erhalten und heben. Er ist sich dabei einer ethischen Verantwortung bewußt, und da er einen hochorthodoxen Islam vertritt, ist seine ganze Bildung in diesem Sinne unterbraut - ganz im Gegensatz zu der des Gāhiz, in dessen Schriften ein recht weltlicher

Ton herrscht, da sein rationalistischer Islam ihn längst nicht so überzeugt.

Nach seiner theologischen Haltung erscheint er, wie sich in Kap.4 gezeigt hat, als hochorthodox, und zwar im Rahmen der orthodoxen Restauration des 3.Jahrhunderts, welche eine Reaktion auf die vorhergegangene Mu'taziitenbewegung darstellt, und durch das bewusste Festhalten an der Lehre Muhammads, wie diese durch Koran und Sunna überliefert wurde, gekennzeichnet ist. - Es war kein Urislam, der auf diese Weise wiederhergestellt wurde, sondern ein durch die Angriffe der Mu'tazila seiner selbst bewusst gewordener Islam.

Dieser mittelalterliche kompromisslose Autoritätsglaube verträgt sich aber bei Ibn Qutaiba mit einer großzügigen Aufgeschlossenheit dem Leben gegenüber. In den Fragen des "Erlaubten und Verbotenen" gestattet er sich keine Freiheiten,⁴⁾ aber selbst hier sucht er nach Einschränkungen und hält sich in Zweifelsfällen an die mildere Auffassung. - Auf seine sonstige Lebenshaltung wirkt sich seine orthodoxe Einstellung niemals einengend oder beschränkend aus: Keine religiösen Bedenken hemmen seine Zuneigung zu Scherz und Spiel; er betont dies in seinen Einleitungen, behandelt es ausführlich in den 'Uyūn,⁵⁾ ebenso im Muht.,⁶⁾ wo er außerdem (S.370,7) dazu sagt: "Gott

sandte seinen Propheten mit dem sanften Haniffentum und nahm von ihm und seiner Gemeinde die Last und die Fesseln, die auf den Söhnen Israels und ihrer Religion lagen." - Im Anschluß an Koran 33,21: "Ihr hattet in dem Gesandten Gottes ein schönes Vorbild", meint er: "Wenn der Prophet den Weg der Heiterkeit, Freundlichkeit und Sanftmut verlassen hätte, zugunsten der gerunzelten Stirn, des finsternen Aussehens und der Ernsthaftigkeit, dann hätten die Menschen damit Strapazen und Schwierigkeiten auf sich genommen, die gegen die Natur sind; darum scherzte der Prophet, damit auch sie scherzen sollten...." ⁷⁾ Ferner bringt er S.375 ff. Traditionen, die den auch von der späteren Orthodoxie vertretenen Standpunkt, daß die Religion "leicht" sei, veranschaulichen sollen (vgl.hierzu die Traditionen oben, S.40/1 - 44/5).-

Auch auf allen anderen Gebieten des Lebens zeichnet ihn Weitherzigkeit und ein freier Blick aus.- Dies zeigt sich einmal in der großzügigen Art seiner Quellenbenutzung. Er sagt selbst ausdrücklich, daß man überall, wo es sich nicht um religiöse Dinge handle, nicht engherzig zu sein brauche; auch bei einem Gegner könne man Wahres und Nützliches suchen, denn: "Das Wissen ist das verirrte Kamel des Gläubigen; wo er es findet, nimmt er es wieder an sich" ⁸⁾. So wie er dieses bekannte Wort als Vorbild hinstellt, bemüht er

sich auch praktisch, Weisheit auch von denen zu nehmen, die seine natürlichen Gegner sind; scheut er sich doch durchaus nicht einmal, gelegentlich Anhänger des kalām als Vertreter anzuerkennender Ansichten zu zitieren, oder gar seinen Standpunkt mit dem Beispiel des Aristoteles oder anderer griechischer Philosophen zu erhärten. -

Dementsprechend verhält er sich auch den einzelnen Stoffen gegenüber, die er behandelt. So nimmt er der Dichtung gegenüber einen sehr vernünftigen Standpunkt ein und läßt sich darin weder durch die religiösen Bedenken mancher Frommen, welche (im Anschluß an Koran 26,224) in der Poesie etwas Unmoralisches sehen wollten, noch durch die Überschätzung der alten Dichtung vom Standpunkt einer einseitigen philologischen Wort- und Sprachkritik aus irre machen. Auf den anderen Gebieten haben wir seine große Aufgeschlossenheit den vielen Dingen gegenüber kennengelernt, die von außen an die eigentlich islamisch-arabische Interessensphäre herankommen. - Wenn wir auch festgestellt haben, daß er in keinem der einzelnen Fächer wirklich originell ist, so kann man ihn doch in der Art, wie er die Dinge vorurteilsfrei betrachtet und in seiner Weise zusammenstellt, als durchaus selbständig bezeichnen. -

Das beste Urteil über ihn ist die Aufnahme, die ihm im Orient seit langem zuteil geworden ist. Wie es scheint, hat er bereits zu Lebzeiten einen nachhaltigen

Einfluß als Lehrer ausgeübt. Trotzdem hat es einige Zeit gedauert, bis sich seine Werke endgültig durchgesetzt haben. Anfangs hat es ihm nicht an Gegnern gefehlt, und noch in den Viten werden unfreundliche Stimmen gegen ihn laut. So hat Abū Bakr al-Anbārū (+ 327) - nach dem Bericht des Ibn Hagar - ihn Dummheit und geringe Kenntnisse vorgeworfen, ein Fehlurteil, das sich im Hinblick auf Ibn Qutaibas Werke und Wirkung von selbst richtet. Sodann hören wir in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, von zwei Seiten den Vorwurf, daß er ein Plagiator sei. Einmal von Mas'ūdī¹⁰⁾, der von ihm sagt, daß er die Werke des Abū Hanīfa ad-Dīnawarī geplündert hatte und dessen Ergebnisse als seine eigenen darböte, und dann von as-Sūlī (+ 335/6) in der Vorbemerkung zu al-Mufaddals al-Fāhir 1,7, wo er behauptet, daß da k. al-ma'ārīf aus dem k. al-muḥabbar des Ibn Ḥabīb übernommen sein soll. Der Vorwurf Mas'ūdīs ist schwer zu kontrollieren, da er sehr allgemein ist und da die meisten Werke Abū Hanīfas nicht erhalten sind. Mas'ūdī, welcher zur Mu'āzila neigte¹³⁾, war vielleicht schon von dieser Seite her gegen Ibn Qutaiba vereingenommen, und empfand als weitgereister Mann, der fast ganz Asien bis China gesehen hatte, und sich dessen denen gegenüber ruhete, die ihre Heimat nie verlassen hatten,¹⁴⁾ schwerlich Hochachtung vor einem Stuhengelehrten von der Art des Ibn Qutaiba. Der Vorwurf des Sūlī aber wird sich erst erledigen lassen, wenn das

kitāb al-Muḥabbar des Ibn Ḥabīb gedruckt sein wird.¹¹⁾
Immerhin läßt sich schon jetzt darauf hinweisen, daß
Ibn Qutaibas Werk das seines Vorgängers ganz in den Schat-
ten gestellt hat. Im Übrigen ist as-Sūfī selbst ein Mann,
gegen den zahlreiche und schwere Vorwürfe erhoben werden,
wegen seiner Unzuverlässigkeit, Prahlerei und sogar wegen
Plagiats.¹²⁾ - In der gesamten arabischen Literatur spie-
len Entlehnungen, die oft nicht nur inhaltlich, sondern
auch wörtlich sind, eine sehr große Rolle. Meist haben
die muslimischen Gelehrten in der Frage des Plagiats ein
sehr weites Gewissen und urteilen hierin sehr nachsich-
tig, sofern nicht persönliche Vereingenommenheit Anlaß
bieten, auf allzu freigebige Benutzung fremder Quellen
den Finger zu legen. -

Weitere Vorwürfe richten sich gegen Ibn Qutaibas
theologische Stellung. So wird ihm nachgesagt, er sei ein
Kurrāmit gewesen.¹⁵⁾ Dies ist aber zweifellos unberechtigt,
denn Ibn Qutaiba ist nach seinen Schriften, wie wir ge-
sehen haben, kein Anthropomorphist. Sodann meint Ibn Ḥaḡār,
daß sich die Kritik des Ḥākim¹⁶⁾ an Ibn Qutaiba, die "in
der Schulrichtung" begründet gewesen sein soll, auf den
naṣb (antialidische Gesinnung) bezöge. - Auch diese Ver-
mutung hat keine Grundlage, denn den Aliden gegenüber
nahm Ibn Qutaiba natürlich die orthodoxe, und damit eine
so gemäßigte Haltung ein, daß ihm daraus von einem Nicht-
Si'iten kein begründeter Vorwurf gemacht werden kann.

Schließlich bezieht sich die unwillige Äußerung des Imām al-Haramain,¹⁷⁾ daß Ibn Qutaiba sich in Dinge gemischt habe, von denen er nichts verstand, offenbar auf seine Ansichten über den kalām und seine Polemik wider die spekulative Theologie. Die natürliche Erklärung liegt darin, daß der Imām al-Haramain, ein As arit des 5. Jahrhunderts und ein Meister des kalām, die Äußerungen Ibn Qutaibas für verworren und unklar halten mußte. -

Obwohl Ibn Qutaiba auch in der Theologie eine ziemlich ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit entfaltete, war, ihm auf diesem Gebiet kein überragender Erfolg beschieden. Seine entscheidende Bedeutung liegt vielmehr in seinen umfangreichen Schriften auf dem Gebiete des adab. Hier wird für uns zum ersten Mal das Bildungstreben sichtbar, welches die islamische Orthodoxie der Restaurationszeit des 5. Jahrhunderts beherrschte. Wir lernen in den Schriften des Ibn Qutaiba das außerordentlich vielseitige Bildungsgut der Wissensstoffe kennen, die der orthodoxe Islam besaß und verarbeitete. Das Bildungsideal, welches in diesem Schrifttum uns entgegentritt, hat die islamische Orthodoxie weithin beherrscht, wirkt trotz aller späteren Wandlungen bis in die Gegenwart nach und ist noch heute im Islam einflußreich.

1. Einl. zu Ibn Qutaibas Maisir, S. 11. 13.
2. Mez, Renaissance des Islam, 195.
3. Rescher, Gahiz, 11.
4. s. u. S. 145.
5. I, 315
6. 378/79
7. 373
8. s. u. S. 144
9. Ibn Hagar, a. a. O.
10. Murūğ III, 442
11. Ilse Lichtenstatter, JRAS, 1939, 1.
12. Kratschkovski, EI IV, 586
13. Hitti, Hist. of the Arabs, 391.
14. Nicholson. Litt. Hist. of the Arabs, 353
15. nach Baihaqi (+458) bei Dahabi, Mūzān al-i' tidāl, S. 77, Nr. 556.
16. +405
17. al-Qawainī, st. 478, GAL I, 388;
vgl. Schreiner, ZDMG 52. bei Ibn Hagar, a. a. O.

E i n l e i t u n g des Adab al-kātib (Übers.).

Im Namen Allahs, des Barmherzigen, des Erbarmers! Mein Herr, gib Erfolg! -

Es sagt Abū Muhammad 'Abdallāh b. Muslim b. Qutaiba (Gott, der Erhabene, erbarme sich seiner!) - nach der Lobpreisung Allahs mit dem gesamten Lob und Preis für ihn, dessen er würdig ist, und den Gebeten über seinen ausgewählten Propheten und dessen Familie (sage ich) - ich habe gesehen, daß die meisten Menschen dieser unserer Zeit von dem Wege der Bildung (adab) abweichen, in ihrem Namen ein schlimmes Vorzeichen erblicken und die Gebildeten nicht mögen. Der Heranwachsende unter ihnen wendet sich von der Belehrung ab, der Gebildete (d.h. der Anfänger) unterläßt es, sein Wissen zu mehren, und wer in der Jugend eine Ausbildung genossen hat, vergißt oder tut als ob er vergißt, um in die Reihe derer einzutreten, die erfolgreich sind, und aus der Schar der (finanziell) Beschränkten herauszukommen. Denn die Gelehrten werden verdeckt und durch den Angriff der Unwissenheit unterworfen, wenn das Gestirn des Guten untergeht, der Markt der Wohltätigkeit keinen Absatz findet, seine Waren nicht abgehen, das Wissen eine Schande für den wird, der es hat, die Trefflichkeit ein Defekt, die Güter der Könige eine Stiftung für die Leidenschaften der einzelnen werden, wenn mit dem Range, welcher

die Gebühr des Adels ist, gehandelt wird wie mit alten Kleidern, und die männlichen Tugenden zu den Ornamenten des Hauses und der Tünche des Gebäudes, sowie die Seelenfreuden zum Klang der Laute und der Beschenkung des Zechgenossen Rekurs nehmen, wenn man die Künste fahren läßt und den Wert der Wohltat nicht weiß, die Gedanken sterben, das Streben der Seele aufhört und man des guten Namens und der Stärkung der (Gottes-)herrschaft überdrüssig ist. -

Das Höchste, was ein Schreiber bei uns beim Schreiben erstrebt, ist eine schöne Hand und feste Buchstaben, und der höchste Stand eines Gelehrten unter uns, daß er ein paar Verse zum Lobe einer S¹ngerin oder zur Beschreibung eines Bechers machen kann, und der höchste Grad eines Geistreichen unter uns, daß er ein Bißchen den Stand der Sterne untersucht und in einige Gebiete der Gesetze (der Astrologie) und der Wissenschaft der Logik Einblick hat. Dann tritt er dem Buche Allahs (erhaben und mächtig ist er!) mit Schmähen gegenüber, obgleich er seinen Sinn nicht kennt und zieht die Tradition des Gesandten Gottes der Lüge, ohne zu wissen, wer sie überlieferte. Es genügt ihm anstatt Allahs, des Erhabenen, und (seines Worts) das bei ihm ist, daß mansagt: "N.N.ist geistreich", und "N.N.hat einen subtilen Blick", indem er meint, daß geistreiche Spekulation ihn aus der großen Masse herausführe und er durch sie die Kenntnisse dessen erlange, was

diese nicht wissen. So nennt er sie Gesindel und Abschaam und Pöbel, obgleich er doch, bei Gott ! diese Bezeichnungen eher verdient und sie für ihn passender sind, weil er nichts weiß, aber zu wissen glaubt- also doppelte Unwissenheit hat - jene aber nichts wissen, ihre Unwissenheit jedoch kennen. -

Wenn ein solcher Selbstgefälliger, der den Islam seiner persönlichen Auffassung gemäß tadelt, im Hinblick auf die (richtige) Betrachtung spekulierte, so würde ihn Allah durch das Licht der rechten Leitung und die erquickende Gewisheit am Leben erhalten. So aber dauert es ihn zu lange, Einblick zu nehmen in die Wissenschaften vom Koran, von den Nachrichten über den Gesandten und seine Gefährten, sowie von den Kenntnissen der Sprache und der Bildung der Araber; und da haßt er jenes (jene Wissenschaften), befiehlt es und wendet sich von ihm einen Wissen zu, welches ihm und seinesgleichen die Muslims überlassen haben, worin es wenige Disputierende gibt, das eine Übersetzung hat, die in Erstaunen setzt ohne einen Sinn (zu haben), und (das) einen Namen (hat), der Furcht erregt, ohne einen Körper (zu haben).²⁾ Denn wenn der Unerfahrene und der unkundige Anfänger seinen Ausdruck hört: "Entstehen und Vergehen" und "Vortrag der Natur" und "Einzelwörter", "Qualität", "Quantität", "Zeit", "Beweisführung" und "Zusammengesetzte Aussagen",³⁾ dann erfreut ihn, was er gehört hat,

und erglaubt, daß unter diesen Bezeichnungen aller Nutzen und alle Feinheit ist, aber wenn er sie genau betrachtet, trägt er keinen Gewinn davon. Da besteht die Substanz nur durch sich selbst, aber nicht das Akzidenz. - Der Beginn der Linie ist der Punkt, und dieser ist nicht teilbar. - Der sprachliche Ausdruck (Satz) hat vier Arten: Befehl, Aussage, Erkundigung und Begehren; drei haben mit Wahrheit und Lüge nichts zu tun: Befehl, Erkundigung und Begehren; aber eine kann sowohl Wahrheit wie Lüge enthalten: die Aussage. - Das Wort "jetzt" ist die Schneide zweier Zeiten (Tempora) samt vielen (anderen) Geschwätz. Die Aussage wird in neuntausend Teile geteilt und in so und so viele hunderte von Arten. Wenn aber sich jemand einer dieser Arten beim Reden bedienen will, so gereicht das seinem Ausdruck zum Schaden, ist eine Fessel für seine Zunge, eine Hinderung bei den Zusammenkünften und eine Hemmung für Disputierende. -

Ich habe (in einem Buche) gelesen, daß einige von den ashāb al-kalām Muḥammad b. al-^vGāh al-Barmakī baten, ihnen eine besonders schöne, geistreiche Frage aus dem Gebiet der Logik vorzulegen. Da fragte er sie: "Was bedeutet das Wort des Weisen: Der Anfang des Gedankens ist das Ende der Tat, und der Anfang der Tat ist das Ende des Gedankens?" Da baten sie ihn um eine Erklärung und er sprach zu ihnen: "Das ist gerade so wie bei einem

Mann, der sich ein Haus bauen will und dabei zuerst an das Dach denkt, dann in Gedanken hinabgeht und weiß, daß das Dach auf Mauern errichtet werden muß, und daß diese auf einem Fundament stehen und das Fundament auf einem Grunde ruhen muß, und der dann bei der Ausführung mit dem Grunde beginnt, darauf das Fundament, dann die Mauern und schließlich das Dach setzt. So war der Anfang seines Denkens das Ende seiner Tat und der Abschluß seiner Tat der Beginn seines Denkens." - Welcher Nutzen liegt in dieser Frage? Weiß etwa einer dieses nicht, so daß seine Erklärung in solch einem furchtbaren Ausdruck nötig wäre? -

Und so ist alles was in diesem Buche ist. - Und wenn der Verfasser der Logik diese unsere Zeit erlebt hätte und die Spitzfindigkeiten in der Religion, dem Recht, dem Erbrecht und der Grammatik hörte, dann würde er sich selbst zu den Stummen zählen; oder aber, wenn er das Wort des Gesandten Gottes und seiner Gefährten hörte, dann würde er der festen Überzeugung sein, daß bei den Arabern Weisheit und entscheidende Rede⁵⁾ ist. -

Preis sei darum Allah, der den Wesir Abū'l-Hasan vor diesem Fehler beschützt, ihn durch Vortrefflichkeit auszeichnet, ihm den Charakter der frommen Altvordenen verleiht, ihn mit dem Mantel des Glaubens bekleidet, mit dessen Licht bedeckt und ihn (den Glauben) zur rechten Leitung in den Wirnissen und zu einer Lampe in

den Finsternissen gemacht hat, und der ihn lehrte, worin manche verschiedener Meinung über den Weg des Korans und der Sunna sind. - Daher hängen die Herzen der Guten an ihm, sind ihre Seelen mit Liebe zu ihm erfüllt, ihre Hände seinetwegen, voll Vertrauen auf Erhörung, zu Allah gestreckt, und ihre Zungen sind fürbittend für ihn im Gebet. Er schlummert und sie wachen, er ist unbesorgt aber sie sind es nicht: derjenige, der für Allah auf seinem Posten steht, im hl. Krieg beharrlich ist und ihn erstrebt, ist würdig, daß ihn Allah mit geheimen Gedanken unkleidet, mit dem Mantel der guten Tat umhüllt, ihm die verschiedenartigen Herzen zuwendet und ihn mit einem guten Namen im Jenseits selig macht. -

Denn ich habe viele Schreiber wie andere Menschen unserer Zeit gesehen, die an der Ruhe Gefallen fanden, die das schwache Reittier bequem fanden, die ihre Seelen vor der Mühe des Einblicks, ihre Herzen vor der Plage des Nachdenkens bewahrten, wenn sie das Erstrebte ohne Hilfsmittel erlangten, das Gewünschte ohne Werkzeuge erreichen konnten. - Bei meinem Leben ! es war so ! - Wo bleibt dann das Streben der Seele, wo die Verachtung für die Ähnlichkeit mit den Vierfüßlern ? Und welche Stellung ist beschämender als die eines Schreibers, den sich ein Chalife erwählt und für seinen Geheimdienst erkoren hat, und der diesem dann eines Tages einen Brief verliert, in dem es heißt: Wir hatten Regen und infolge-

dessen gibt es viel frisches Grün (kala'); als der Chalife ihn fragte, um ihn zu prüfen, was kala' sei, zögerte er mit der Antwort, seine Zunge stolperte, und schließlich sagte er: ich weiß nicht; und der Chalife trug ihm auf: erkundige dich danach! - Oder was ist beschämender als die Stellung jenes anderen, der in der gleichen Lage war und einem Chalifen einen Brief vorlas, in dem der Stamm der Taiyi' erwähnt wurde, den er falsch las, sodaß die Anwesenden über ihn lachten. -

Oder gibt es etwas beschämenderes als das Wort eines anderen bei der Beschreibung eines Pferdes, das er übergab: "Ich schicke es (d.h. das Tier) mit weissen Rücken und weissen Lippen zu dir." Da wurde ihm gesagt: "wenn du doch die Worte artam (weissnasig), almax (weisslippig) gebraucht hättest (wäre es besser gewesen)!" Da sagte er zu ihm: "Und was ist (der Ausdruck für) die weisse Farbe des Rückens?" Sie antworteten: "Das Wissen wir nicht." Da sprach er: "Ich kannte nicht (den Ausdruck für weisse) Lippen und ihr nicht (den) für den Rücken. -

Einmal war ich in einer Gesellschaft von führenden Sekretären, Beamten und Gelehrten, die sich darauf verstehen, die Steuer einzutreiben, die Menschen dadurch zu töten, das Land zu ruinieren und Ersparnisse zu machen, die durch den deutlichen Verlust für die Regierung nachteilig waren. Da kam zu ihnen ein Sklavenhändler mit einer Sklavin, die ihm zurückgegeben war,

da sie ein unregelmäßiges Gebiß und einen überzähligen Zahn hatte. Da sagte er: "Ich bin ihnen gegenüber von der Verantwortung für die Unregelmäßigkeit ihres Gebisses frei, aber sie haben sie mir wegen des überzähligen Zahns zurückgegeben. Wieviel Zähne hat aber der Mensch?" Da war kein einziger unter ihnen, der das wußte; einer steckte gar seinen Zeigefinger in den Mund, um mit ihm seine Backenzähne zu zählen, und sein Speichel floß. Ein anderer schloß den Mund und begann sie mit der Zunge zu zählen. - Ist es aber schön, daß der, dem der Herrscher seine Untertanen, seinen Besitz und seine Erziehung anvertraut, dieses von sich selbst nicht weiß? Ist ein solcher nicht wie einer, der die Zahl seiner Finger nicht weiß? - In dieser Versammlung wurde viel über Fehler von Sklaven gesprochen, aber ich sah keinen einzigen unter ihnen, der den Unterschied zwischen waka^c und kawa^c (Übereinanderliegen zweier Zähne - Knochenverrenkung), zwischen hanaf und fada^c (verkrümmter Fußknöchelverrenkung) und zwischen lamā und lata^c (dunkelrote und weiße Lippen) gekannt hatte. -

Als ich diese Sache (d.h. die Bildung) alle Tage weniger werden sah, und fürchtete, daß ihre Fahrte verschwinden und ihre Spur verwischt werden würde, widmete ich ihr einen Teil meiner Fürsorge und meiner Arbeit; und so verfaßte ich für den, der seine Bildung vernachlässigt hat, leichte Bücher über die "Kenntnisse"

und "die Richtigstellung der Zunge und Hand"⁶⁾, von denen jedes einzelne einen Wissenszweig umfaßt.

Ich bewahrte den Leser vor Weitläufigkeit und Beschwerlichkeit, um ihn zu ermutigen, daß er es auswendiglernt und studiert, wenn sein Streben sich ihm (dem Buche) wieder zuwendet, und um für ihn darin Kenntnisse festzuhalten, die er verloren hat, ferner um ihm mit der Zurüstung der Werkzeuge behilflich zu sein für die Zeit, wenn er sich ihm zukehrt, oder für die Entscheidung einer Angelegenheit beim Bekanntwerden der trefflichen Einsicht, und trotz der Ermüdung der Schneide (seines Verstandes) und der Trockenheit (seiner Empfänglichkeit) überholen zu lassen die schneidigen (Geister) und um ihn (schließlich), während er ein Maultier ist, auf die Rennbahn der Rennpferde zu führen. - Diese unsere Bücher sind nicht für den, der mit der menschlichen Natur nur in körperlichem Zusammenhang steht und mit der Schreibkunst nur dem Namen nach verbunden ist und sich keiner anderen Werkzeuge als der Feder und Tinte bedient, sondern für denjenigen, der etwas vom i' rāb (der Flexionsendung) versteht, der (den Unterschied von) ṣadr und waṣḍar⁷⁾, der ḥāl (Zustandsausdruck) und ṣarf (Adverb) kennt, etwas von taṣārīf (Flexion) und abniya (undeklilierbaren Wörtern) weiß, und von der Wandlung des wau in yā und des yā in alif u.a. - Bei diesen unseren Büchern ist es für den Leser unumgänglich notwendig, Ein-

blick in die Figuren der Landvermessung zu nehmen, sodaß er das rechtwinklige Dreieck kennt, das spitzwinklige und das stumpfwinklige, das Fällen des Lotes, die verschiedenen Vierecke, die Bögen, die Kreise und die beiden senkrecht aufeinander stehenden Linien, und seine Kenntnis praktisch an Grundstücken erprobt, nicht in Heften; denn das, was man vom Hörensagen weiß, ist nicht so wie das, was man mit eigenen Augen gesehen hat. -

Die Perser pflegten zu sagen: Wer nicht weiß, wie die Wasser geleitet, Zugänge zu den Tränken (an einem Fluße) gegraben, Stürzbäche eingedämmt werden, wie der Lauf der Tage ist in der Zu- und Abnahme (der Tageszeit), der Umlauf der Sonne, das Aufgehen der Gestirne, der Zustand des Mondes bei seinem Beginn (nach Neumond) und seine Einwirkungen, das Wiegen auf der Waage, die Vermessung des Dreiecks und Vierecks, des ungleichwinkligen (Dreiecks), die Aufstellung von (Stein-)brücken, (Holz-)brücken, Wasserrädern und Wassermühlen, die Werkzeuge der Handwerker und die Feinheiten der Berechnung - der ist unvollkommen in seiner Schreibkunst. -

Und es ist nicht zu umgehen, daß er Einblick nimmt in die Sätze des Rechts (fiqh), und seine Grundlagen in der Tradition des Gesandten Gottes und seiner Gefährten kennt, wie z.B. Muhammads Ausspruch: Der Beweis liegt dem Kläger und der Eid liegt dem Ange-

klagten ob. Die Verantwortung für die Arbeitsleistung (eines Sklaven trägt der Käufer, solange er noch von dem Kaufe zurücktreten kann, gegenüber dem Verkäufer).²⁾ Für die Verletzung eines Tieres ist kein Ersatz zu leisten. Das Pfand verfällt nicht. Das Geschenk (nämlich ein Kameel oder Schaf, das man einem anderen zum Melken überlässt) muß zurückgegeben werden, das Entlichene wieder abgegeben. Der Bürge ist zur Zahlung verpflichtet. Es gibt kein Legat für einen Erben (d.g. ein Legat zugunsten eines Erben ist unzulässig).⁹⁾ Für Früchte und Palmmark wird die Hand nicht abgeschlagen (nämlich dem Diebe von Früchten, die unbewacht am Hause hängen). Es gibt keine Wiedervergeltung außer mit der Waffe. Die Frau steht dem Manne bis zu einem Drittel an Blutgeld gleich. Die Angehörigen des Täters haben den Blutpreis nicht für die vorsätzliche Tat zu zahlen, auch nicht für einen Sklaven oder zur Erhaltung des Friedens. Keine Scheidung geschieht durch Zwang. Käufer und Verkäufer haben das Recht der freien Wahl, bis sie sich von einander trennen. Der Nachbar hat den größten Anspruch (d.h. das Verkaufrecht - šuf'a)¹⁰⁾ auf das Nachbargrundstück. Die Scheidung ist Sache des Mannes, die Wartezeit die der Frau. Und wie sein Verbot bei Kaufverträgen von der Bestellung des Ackers eines anderen gegen einen Anteil an dem Ertrag, des Verkaufs von Getreide auf dem Halme, oder von Datteln am Baum, oder der Ernte des kommenden

Jahres; der Ausnahme (einer bestimmten Menge des zu verkaufenden Gegenstandes durch den Verkäufer, z.B.: einer verkauft ein Tier mit Ausnahme der Teile, die er beim Schlachten für sich behält), des ungerechtfertigten Gewinns (im Zwischenhandel durch Verkauf einer Sache für einen höheren Preis als der des Kaufs war), des Kaufs einer Sache, deren Besitz man nicht antritt (nämlich des Zwischenhandels überhaupt), der Verknüpfung zweier Kaufverträge zu einem, zweier Bedingungen bei einem Kaufvertrag, der Verbindung des Kaufs mit dem Pränumerationskauf, des Risikokaufvertrags (z.B. ein Kaufvertrag über einen entlaufenen Sklaven, ein durchgegangenes Kamel, Fische oder Vögel, bevor sie gefangen sind usw.), des Kaufs eines Gegenstandes auf Grund seiner Beschreibung, der Stundung gegen Stundung, der Begegnung von Reitern (mit Beduinen; d.h. daß ein paar städtische Kaufleute den Beduinen, welche ihre Waren in der Stadt absetzen wollen, entgegenreiten, und ihnen ihre Ware außerhalb der Stadt zu einem unter dem Tagespreis liegenden Betrag abkaufen, um sie dann mit übermäßigem Gewinn in der Stadt weiterzuverkaufen), und noch vieles ähnliche mehr.

Wenn er solche Kenntnisse memoriert und ihren Sinn versteht und ihre Folgerungen beachtet, kann er, mit der Erlaubnis Allahs, viel von dem umfangreichen Stoff der Rechtsgelehrten entbehren. -

Und es ist unbedingt nötig, daß er außerdem die Geschichte studiert und die Quintessenz der Tradition memoriert, um sie zwischen seinen Zeilen als Illustration anzubringen, wenn er schreibt, und mit ihnen seine Rede zu verbinden, wenn er conferiert. Alles dreht sich um eine Achse, nämlich den Verstand und die gute Veranlagung; denn ein wenig von diesen beiden zusammen genügt, sofern es Allah gestattet, während viel mit anderen als ihnen nicht ausreicht. Und wir möchten, daß derjenige, der von uns etwas annimmt und unsere Bücher zum Muster nimmt, der sprachlichen Erziehung eine Selbsterziehung vorangehen läßt, und seine Sitten bessert, ehe er seine Sprache bessert, seine Mannhaftigkeit vor der niedrigen Verleumdung schützt, seine Werke vor dem Laster der Lüge Sprachfehler vermeidet, Geschwatz, hässliche Worte und obscene Scherze. -

Der Gesandte Gottes - und er ist uns ein schönes Vorbild! - pflegte zu scherzen, aber nie etwas anderes als die Wahrheit zu sagen. So scherzte er einmal mit einer alten Frau und sagte: Alte Weiber kommen ins Paradies! Auch 'Alī hatte lustige Einfälle; und Ibn Sirīn pflegte zu spaßen und zu lachen, bis ihm der Speichel flos. Als er einmal nach einem Manne gefragt wurde, sagte er: Er ist gestern gestorben. Und als er sah, daß der Frager bekümmert war, rezitierte er: Allah nimmt die Seelen beim Tode zu sich und diejenigen, die nicht ge-

12)
storben sind, im Traum. - Mu'āwiya neckte sich mit Ahnaf b. Qais, und niemals hat man zwei gesetztere Männer einander necken sehen als diese beiden. Mu'āwiya sagte zu ihm: Lieber Ahnaf, was ist das Ding, das in ein gestreiftes Tuch eingehüllt ist? Da antwortete er: Die Sahīna (ein Mehlbrei) o Fürst der Gläubigen! Mu'āwiya meinte nämlich das Dichterwort:

Wenn ein Tamimite stirbt, und du möchtest gerne, daß er wieder aufliebt, so bringe Mundvorrat herbei:

Brot oder Datteln oder Butter, oder das Ding, das in ein gestreiftes Tuch gehüllt ist (d.h. einen Milchschlauch).

Man sieht ihn gierig die Lande durchschweifen, um das Haupt des Luqmān b. 'Ād zu essen. ¹³⁾ -

Das "Ding, das in ein gestreiftes Tuch gehüllt ist", ist ein Milchschlauch, Ahnaf aber meinte (mit seiner Antwort), daß die Qurais' getadelt werden wegen des Genusses der sahīna, d.h. eines Mehlbreis, der bei Teuerung, in mageren harten Zeiten zubereitet wird. - Dieses und ähnliches sind Neckereien von Männern von Adel und Mannhaftigkeit. - Dagegen Schmahungen und Beschimpfung des Ahnen und die Erwähnung des guten Namens mit den größten Schändlichkeiten (d.h. die Ehre eines Mannes in den Schmutz zu ziehen), ist etwas, was wir nicht einmal den niedrigsten Sklaven und den jüngsten Kindern erlauben. -

Ebenso möchten wir, daß er in seiner Rede (die gesuchte Sprechweise) des taq'ir und ta'qib vermei-

det, wie beispielsweise das Wort des Yahyā b. Ya'war zu einem Manne, gegen den dessen Frau bei ihm geklagt hatte: "Willst du, wenn sie von dir den Preis für das Stillen (ihres Kindes) und die Ehe (mit dir) fordert, sie (in ihrem Recht) hintansetzen und es nur tropfenweise herausrücken? - ¹⁴⁾ Oder wie das Wort des 'Īsa b. 'Umar, als ihn Yūsuf b. 'Umar b. Hubaira mit der Peitsche schlug: "Bei Gott! es waren nur ein paar Kleider in ein paar Schränken, welche deine Steuereinnehmer nahmen". ¹⁵⁾ Denn dieses und ähnliches hält man für beschwerlich. Und die Bildung ist frisch, die Zeit bleibt Zeit und die Leute ziarten sich in ihr mit Wohlredenheit und strebten nach Wissen und erblickten darin ein Mittel zur Macht in dem Erlangen dessen, was sie erhofften; aber wie steht es heute bei der (völligen) Umwälzung der Zustände ?? Der Gesandte Gottes hat gesagt: Ich hasse am meisten die Schwätzer, die weitschweifig und mit gelaufener Zunge reden. -

Ferner möchte man gerne, daß er - wenn er dazu fähig ist - in seiner Rede von dem abweicht, was ihn zu einem i' rāb nötigen könnte, damit er Sprachfehlern mit häßlicher Geziertheit (im Ausdruck) entgeht. -

Wāsīl b. 'Atā' hatte es sich wegen seines Aussprachefehlers auferlegt, jegliches "r" in seiner Rede zu meiden und ließ nicht nach, dies zu üben, bis ihm seine Natur gefügig wurde und seine Zunge ihm ge-

horchte. So gebrauchte er niemals bei einem Disput ein Wort mit "r". Und dies ist eine viel schwierigere Forderung als wir sie stellen. -

Übrigens gilt in diesem Kapitel was für das geschriebene Wort gilt nicht auch für das gesprochene Wort: denn durch i^crāb wird im schriftlichen Ausdruck nichts Hässliches und nichts Schwerfälliges hervorgerufen; vielmehr verpönt man in ihm (beim Schreiben) nur entlegene Wörter und schwerverständliche Ausdrücke, ¹⁶⁾ so wie in dem Briefe eines Schreibers an seinen vorgesetzten Statthalter: "Es ist nötig, daß du mir ein lärmendes zahlreiches Heer sendest." Oder wie in dem Briefe eines anderen: "Es macht (mich zur Ausführung deines Auftrags) unfähig das Auftreten einer Krankheit, die (mich) befiel. Darum bringe ich dies als Entschuldigung vor." Und dieser Mann hatte einen Ehrenplatz in seiner Zeit erreicht und es war ihm eine Fülle des Wissens und der Sprache gegeben, und er verunstaltete seine Briefe nur dadurch, daß er den einfachen Ausdruck und die gebräuchliche Bedeutung verließ. Ich habe gehört, daß al-Hasan b. Sahl in den Tagen seiner Regierung ihn schreiben sah, wie er von dem hā' bei Allah einen Federstrich von dem letzten zum ersten Strich zurückführte. Da fragte er: Was soll das? Er antwortete: Eine Widerspenstigkeit der Feder. Dabei war er ein ernsthafter, enthaltsamer und frommer Mann, der mit diesem Wort keinen Scherz machen wollte. Auch

al-Hasan gehörte nicht zu denen, die man necken durfte . -

Ferner möchten wir, daß er seine Worte in seinen Briefen entsprechend dem Sender und Empfänger einfügt und nicht an niedrige Leute hohe Worte und an hochgestellte Persönlichkeiten niedrige Worte richtet. Denn ich habe Schreiber gesehen, die diese Dinge nicht beachtetem und sie vermengten. Sie machen keinen Unterschied zwischen dem, an den man schreibt: fa ra'yaka fi kadā, und demjenigen, den man: fa'in ra'aita kadā schreibt, denn ra'yaka wird nur an Ebenbürtige und Gleichgestellte geschrieben, nicht aber an Chefs und Meister; denn es hat den Sinn eines Befehls und deswegen steht es im Akkusativ. Sie machen auch keinen Unterschied zwischen demjenigen, dem geschrieben wird: wir haben jenes getan. "Wir" schreibt nur, wer gebieten und verbieten kann, denn es gehört zur Rede von Königen und Mächtigen. Es spricht Allah: "Wir haben die Erwahnung herabgesandt",¹⁷⁾ und: "Wir haben alles mit Macht erschaffen."¹⁸⁾ - Dementsprechend ist auch die Anrede in der Antwort. Denn der Erhabene sagt von einem, dem der Tod nahte: "Mein Herr, l a s s t mich zurückkehren (argi'ūnī) vielleicht werde ich recht handeln",¹⁹⁾ und nicht: "l a s s mich zurückkehren" (argi'ni). Häufig beginnt ein Schreiber seinen Brief mit: "Gott möge dich ehren und erhalten!" wenn er aber in die Mitte seines Briefes kommt und dem Empfänger Verfehlun-

gen vorwirft, sagt er: "Gott verfluche und verdamme dich!" Aber wie kann Gott zugleich ehren und verfluchen und wie können diese beiden Dinge in einem Briefe vereinigt werden? -

Abrawiz sagte zu seinem Schreiber über die Anordnung der Rede: "Vier Arten der Rede gibt es - daß du nach etwas fragst, um etwas bittest, etwas befiehlest, etwas mitteilst. Dieses also sind die Stufen der Rede; wenn man zu ihnen eine fünfte suchte, fände man sie nicht, und wenn man eine von den vieren wegnähme, so wären sie nicht vollständig. Wenn du etwas willst, sei liebenswürdig, wenn du etwas fragst, sei deutlich, wenn du etwas befiehlest, sei weise, und wenn du etwas erzählst, sei wahrhaftig". Und weiter sagte er zu ihm: "Sage möglichst viel mit möglichst wenig Worten"; er meinte damit den *igāz* (die "Kürze" oder "Prägnanz"). Aber dieses ist nicht an jeder Stelle lobenswert und nicht in jedem Brief vorzuziehen; nein, an jeden Platz gehört sein Wort. Und wenn die Kürze in jedem Fall lobenswert wäre, dann hätte Allah sie im Koran ausschließlich angewandt; er hat das aber nicht getan, sondern die Rede bald ausgedehnt wegen des Nachdrucks, bald kurz gehalten wegen der Prägnanz, bald um des Verständnisses willen wiederholt. Die Gründe dafür sind eingehend in unserem Bände über die "Erklärung der schwierigen Stellen des Korans" behandelt. Wer es unternimmt, zum Kriege oder zur

Bezahlung von Blutgeld anzufeuern, oder eine Versöhnung zwischen Stämmen herbeizuführen, der darf nicht wenige Worte machen und die Rede kurz halten; ebensowenig wie derjenige, der an ein weiteres Publikum von einer Eroberung oder einem Friedensschluß schreibt. - Und wenn einer an die Leute seines Landes mit der Aufforderung zum Gehorsam oder der Warnung vor Ungehorsam einen Brief schreibt, wie ihn Yazīd b. al-Walīd an Merwān richtete, als er von seinen Ausflüchten beim Treueid (d.h. Merwān hatte Ausflüchte gemacht, um dem Yazīd nicht den Treueid leisten zu müssen) hörte: "Ich sehe doch einen Fuß voran und einen zurücksetzen, so stütze dich auf welchen von beiden du willst !" dann würde dieses Wort in ihren Seelen nicht die gleiche Wirkung hervorrufen; sondern das Richtige ist, ausführlich zu sein, zu wiederholen und wieder zu beginnen, zu warnen und zu drohen. -

Dies ist das Endziel der Rede hinsichtlich der Auswahl, die wir für den Schreiber getroffen haben. Derjenige also, für den diese Werkzeuge vollkommen sind, und dem Gott zur Seelenbildung verhilft, nämlich zur Keuschheit, Milde, Geduld und Demut vor Gott, zur Gelassenheit, Gefälligkeit, der ist an Ziele einer zu den Gipfeln des Ruhmes aufsteigenden Vortrefflichkeit angekommen, der Sieg ist ihm gewiß und er gewinnt das Gute der beiden Heime (d.h. des Diesseits und des Jenseits) so Gott der Erhabene will .

1. vgl. Fück, Tasgîr al-Gam'; ZDMG 1936, 630.
2. d.h. eine sog. Wissenschaft, die man weder bewundern noch gar fürchten sollte.
3. Entstehen und Vergehen weist auf De generatione et corruptione, Vortrag der Natur auf Auscultatio physica, Beweisführung auf Apodictica, Schriften des Aristoteles hin; s. Steinschneider, Die arab. Übers. S. 57, 50 und 43.
4. Batalyusi übt in seinem Comm. Kritik an diesem Ausdruck, den er für übertrieben hält; er sei nicht üblich.
5. lies عقلة für غفلة
6. vgl. Sure 38, 19 - Mehren, Rhetorik 204. - Epistola critica Nasifi 84, 104.
7. Überschriften der ersten drei Kapitel des vorliegenden Werkes.
8. sadr ist das Verbum in der Form, von der das nasdar abgeleitet wird. s.o. S. 75.
9. خراج بضمان
10. vgl. Muht. 242, 12.
11. " 287, 10
12. " 374, 8.
13. vgl. Uyün I, 316.
14. vgl. Kāmil 98, Iqt 288, His. III. 142 - nach Fischer, Saw.
15. vgl. Kāmil 44, 18 ff.
16. vgl. Fück, a.a.O. 629.
17. تحقيد الكلام = die Rede schwerverständlich machen.
18. Sure 15, 9.
19. Sure 54, 49.
20. Sure 23, 101 .

E i n l e i t u n g
des k. aš-šī' r wa' š-sū' arā. (Übers.).

Dieses Buch habe ich über die Dichter verfaßt. Ich habe darin über die Dichter Nachrichten gebracht, über ihre Zeit, ihren Wert und ihre Verhältnisse nach ihren Gedichten, über ihre Stämme und die Namen ihrer Väter, und wer von ihnen unter einem Beinamen oder einer Metonymie (kunya) bekannt war, über einzelne Geschichten und Gesichte, an denen man Gefallen findet und die man für hervorragend hält, ferner Fehler und Irrtümer in ihren Worten oder in ihren Ideen, derenwegen die Gelehrten sie getadelt haben, sodann die Vorbilder der Früheren und die Nachahmungen der Späteren. Ausserdem habe ich in ihm Nachrichten über die Einteilungen und Klassen der Dichtung ausgewählt und gutgeheissen wird, und noch über einiges andere, worüber ich in diesem ersten Teile rede. -

Meine Absicht ging in erster Linie auf die berühmten Dichter, die die meisten Gebildeten kennen, und deren Verse als beweisgültig bei seltenen Ausdrücken in der Grammatik und für die Auslegung des Buches Gottes und der Tradition seines Gesandten betrachtet werden; was aber solche anlangt, deren Name unbekannt ist, die selten erwähnt werden, deren Dichtung matt ist und die nur einzelne kennen, so habe ich von dieser Klasse nur sehr wenige genannt, da ich nur die Wenigsten von ihnen kenne

und auch über diese wenigen keine Nachrichten habe, und weil ich weiß, daß dir nichts daran liegt, daß ich dir Namen nenne, ohne durch eine Nachricht oder eine Zeitangabe, eine Genealogie oder durch eine Merkwürdigkeit, durch einen hervorragenden oder ungewöhnlichen Vers auf sie hinzuweisen. -

Aber vielleicht denkst du - Gott möge sich deiner erbarmen -, daß der Verfasser eines solchen Buches, wie dieses ist, verpflichtet sei, jeden alten und neuen Dichter zu erwähnen und dich auf ihn hinzuweisen, und glaubst, daß es mit den Dichtern wie mit den Überlieferern von Traditionen und Nachrichten, mit den Königen und Vornehmen sei, deren Anzahl man berechnen und beziffern kann; aber die durch die Dichtung bei ihren Geschlechtern und Stämmen in der Jahiliya und im Islam bekannten Dichter sind zu zahlreich, als daß sie einer übersehen oder ihre Anzahl kennen könnte, auch wenn er sein ganzes Leben auf ihre Erforschung verwenden würde, und seinen Fleiß in Suchen und Nachfragen erschöpfen würde. Und ich glaube auch nicht, daß irgend einer unserer Gelehrten die Dichtung eines einzelnen Stammes so kennt, daß ihm von diesem Stamme kein Dichter, den er nicht kannte, und kein Gedicht, das er nicht überlieferte, entgangen wäre. -

Sahl b. Muhammad (Abū Hātim as-Sigistānī) hat mir von Asma'ī berichtet, daß Kirdīn b. Misma' ge-

sagt habe: Es kamen einmal einige junge Leute nach Sonnenuntergang zu Abū Dandam. Da sprach er: "Was wöllt ihr, ihr Niederträchtigen?" Sie antworteten: "Wir sind gekommen, um uns mit dir zu unterhalten." Er aber sagte: "Ihr lügt! Ihr dachtet: Der Alte ist betagt, so wollen wir ihn zum Besten haben, vielleicht entdecken wir eine Schwäche an ihm". Dann rezitierte er hundert Dichter (ein andermal sagte der Erzähler achtzig), die alle 'Aur hießen. - al-Asma' f sagte: "Ich habe daraufhin mit Halaf al-Aḥmar¹⁾ gezählt, da kamen wir nicht über dreißig". Soviel hatte also Abū Dandam im Kopf, und er gehörte nicht einmal zu den größten Überlieferern. Und es liegt nahe anzunehmen, daß die Dichter dieses Namens, die er nicht kannte, zahlreicher waren als die, die er kannte. Dazu kommen noch die Stammesdichter, deren Dichtung verloren ging, und die kein Gelehrter oder Überlieferer auf uns gebracht hat. - Abū Hātim hat uns von al-Asma' f berichtet, daß dieser gesagt habe: "Es gab drei Brüder unter den Banū Sa'd, namens Mundir, Nuḍair und Muntadir, die nie in die Städte gekommen²⁾, sodaß ihre Kaḡaz-Gedichte verloren gegangen sind; es heißt aber, daß die Qasīda des Ru'ba, die anfängt: *وقاتم الأعماق خوى المخترق* von Muntadir ist".-

Ich berücksichtige in meinem Buche auch nicht diejenigen, die sich mehr auf anderen Gebieten als dem der Dichtung betätigten. So habe ich einen gesehen, der ein Buch in diesem (Literatur-) Fach verfaßt hat, welches unter den Dichtern solche erwähnt, die gar nicht

durch die Dichtung bekannt sind und nur selten ein wenig gedichtet haben, wie den Qādī Ibn Subrūsa und den Traditionarier Sulaimān b. Qatta at-Taimī. - Und wollten wir solche Leute unter den Dichtern nennen, so müßten wir die meisten Menschen erwähnen, denn selten hat einer so geringe Bildung oder ist so wenig von der Natur begabt, daß er nicht schon ein paar Verse gemacht hätte; und dann müßten wir auch die Gefährten des Propheten erwähnen und die hauptsächlichsten Nachfolger, und viele Gelehrte, Halifen und Vornehme und sie in die Klassen der Dichter einreihen. -

Ich bin bei der Auswahl der einzelnen Dichter nicht den Weg derer gegangen, die nur nachsprechen und für schön halten, was andere für schön hielten; und ich habe die Älteren von ihnen nicht deshalb, weil sie alt sind, bewundert, oder die neueren, weil sie neu sind, für verächtlich gehalten, sondern habe mit Gerechtigkeit beide Seiten betrachtet und jedem seinen Anteil gegeben und sein volles Recht zugestanden. Denn ich habe unter unseren Gelehrten (manchen) gesehen, der schwache Dichtungen für gut hält und sie in seine Auswahl aufnimmt, gewichtige dagegen mißachtet, obgleich sie, selbst seiner Meinung nach, keinen anderen Fehler haben, als daß sie zu seiner Zeit entstanden, oder daß er ihren Verfasser selbst sah. Aber Gott hat die Wissenschaft, die Dichtung und die Beredsamkeit nicht auf eine bestimmte Zeit be-

grenzt, noch sie ausschließlich einzelnen Völkern zukommen lassen, sondern hat sie gleichmäßig unter seinen Geschöpfen zu jeder Zeit verteilt und hat alles Alte zu seiner Zeit neu und alles Adlige in seinen Anfängen eine Neuerung (revolutionär) sein lassen. Auch Ġarīr, al-Farazdak, al-Ahtal und ihregleichen wurden einst zu den Modernen gerechnet, und Abū 'Amr b. al-'Alā' pflegte zu sagen: "Diese neuen Gedichte sind zahlreich und schön, sodaß ich schon daran gedacht habe, sie zu überliefern". Dann sind diese (Modernen) für uns zu Alten geworden, mit dem Abstand der Zeit von ihnen; und ebenso wird es ihren Nachfolgern bei denen, die nach uns kommen, gehen, z.B. al-Muraimī, al-Attābī und al-Ḥasan b. Ḥanī (Abū Nawās) u.a. Darum haben wir jeden, der einen schönen Ausspruch getan oder eine gute Tat begangen hat erwägt und ihn dafür gelobt, und es hat den, welcher dergleichen gesagt oder getan hat, in unseren Augen weder der Umstand, daß er später gekommen ist noch auch seine Jugend herabgesetzt, so wie in unseren Augen weder der Adel noch der Vorrang des Urhebers das Schlechte erhöhen können, welches uns von einem Dichter von hohem Rang oder einem Vornehmen berichtet wird.

Es wäre diesem Buche zugekommen, daß ich ihm die Nachrichten über den trefflichen Wert und den hohen Rang der Dichtung anvertraut hätte, und daß ich von denen berichtet hätte, die Gott durch Lobgedichte

erhöhen, und denen, die ihn durch Satiren erniedrigen, nützliche Nachrichten, welche die Beduinen hinterlassen haben, richtige Genealogien, Weisheitssprüche, die denen der Philosophen gleichkommen, Kenntnisse über Pferde und Gestirne, deren Auf- und Untergänge und die Verfolgung des richtigen Weges mit ihrer Hilfe, über die Winde, die Gutes verkünden, und solche, die drohen, über trügerische Blitze und andere, die Regen bringen, über wasserlose und regenschwere Wolken, und über die Ursachen, die den Geizhals zur Freigebigkeit, den Feigling in den Kampf und den Niedrigen zur Erhabenheit treiben. Aber ich glaubte, daß das, was ich hierüber in dem "Buch der Araber" gesagt habe, reichlich genüge, sodaß ich durch die Wiederholung nicht breit werden mochte. - Wer aber jenes gern kennen lernen möchte, um dadurch auf die Süße und Bitterkeit der Dichtung hingewiesen zu werden, ihren großen Nutzen und ihren Schaden, möge sich an jenes Buch halten, so Gott der Erhabene will. -

-
- 1) vgl. das 'Amr-Buch des Ibn al-Garrāh, ed. Bräu, SWA 203,4 - S.20 (1927). -
 - 2) Nr.40 Ahlwardt. -

E i n l e i t u n g
der 'Uyūn al-ahbār . (Übers.).

Im Namen Allahs, des Barmherzigen, des Erbarwers.
Möge Allah unsern Herrn Muhammad, seine Familie und
seine Gefährten segnen und sie bewahren ! -
Es sagt der Imam Abū Muhammad 'Abdallah b. Muslim b.
Qutaiba ad-Dīnawarī: Preis sei Allah, dessen Segnungen
von keiner Feder beschrieben werden können, dessen
Wohltaten sich jeder Zahlung entziehen und dessen Barm-
herzigkeit die Schuld aller derer unschließt, die das
Maß überschreiten. Und Preis sei Allah, dem kein Anruf
verborgen bleibt, bei dem keine Bitte vergeblich ist
und bei dem keine Mühe in die Irre geht; der von geringem
Dank für große Gnade befriedigt ist, bei aufrichtiger
Reue großen Sünden verzeiht und für die Buße einer
Stunde die Vergehen von Jahren auslöscht. Und Preis sei
Allah, der uns den Bringer guter Botschaft sandte, den
Warner, die leuchtende Lampe, ¹⁾ der zu seinem Wohlge-
fallen den Weg weist, zu seiner Liebe ruft, auf den
Weg zu seinen Paradiese leitet, uns das Tor zu seiner
Barmherzigkeit öffnet und das Tor seines Zornes vor uns
verschließt. Möge Allah und seine Engel, die ihm nahe
sind, ihn, seine Familie und seine Freunde in Ewigkeit
segnen, solange das Meer anschwillt und die Sonne auf-
geht - und alle Propheten und Gesandten. -

Und nach diesem nun: Allah hat für jede Gnade, die er verleiht, einen Rechtsanspruch, und für jede Segnung, die er gewährt, besteht eine Abgabe: Die Abgabe des Reichtums ist die Almosensteuer, die des Adels die Bescheidenheit, die des hohen Ranges Freigebigkeit, und die Abgabe des Wissens ist, es auszubreiten. Und das Beste an den Wissenschaften ist das Nützlichste, und das Nützlichste an ihnen ist das, was schließlich das meiste Lob verdient, und am meisten Lob verdient am Ende, was um Allahs willen gelernt und gelehrt und womit Allahs ²⁾ Antlitz gesucht wird. - Und wir bitten Allah - hoch und erhaben ist er - daß er veranlaßt, daß wir das tun, was wir wissen, das Beste davon ergreifen, sein edles Antlitz suchen, wenn wir aus etwas Nutzen ziehen und wenn wir nützen, seine Segnungen an uns erkennen und ihn Tag und Nacht voller Dank preisen. -

Wegen der Vernachlässigung der Ausbildung bei den kuttāb (Sekretären) habe ich es auf mich genommen, ein Buch über die Kenntnis und die Berichtigung des mündlichen und schriftlichen Ausdrucks zu verfassen, da ich die allgemeine Abnahme und das Verschwinden des Wissens erkannte, und sah, daß die Regierung sich nicht um die Errichtung eines Marktes für die Bildung bemühte, so daß diese karglich wurde und verschwand. Ich erlangte mit dem Buche für den Leser das, was ich erstrebte, und die Ruhe des Herzens, und trug für ihn das ein,

was mir Allah für den Tag des Sieges an Neuen gab. Aber ich habe ihm die Bedingung gestellt, neben dem Lernen auch die Quintessenzen der Tradition zu bewahren, um sie in den Zwischenräumen der Zeilen beim Korrespondieren als Zitate einzuführen, und ihren feinen Sinn und schönen und gewandten Ausdruck in der Unterredung zu gebrauchen. - Und als ich mich angeschickt hatte, für ihn wenigstens einen Teil seiner Ausrüstung zu besorgen, da rief mich der Eifer, seinem Bedürfnis zu genügen, und ich fürchtete, daß seine Stetigkeit, wenn ich ihm das, was übrigblieb, überließe und seiner Auswahl anvertraute, gegen die Nachlässigkeit nicht standhalten würde, und er aus Unfähigkeit sein Reittier für bequem halten und sich vom Ende mit Schweigen abwenden würde, wie er sich vom Anfang abwandte, oder es in Schwäche und Müdigkeit fortsetzte und ihn dann die Kraftlosigkeit der Naturanlage und der Widerwille vor der Schwierigkeit erreichte. -

So habe ich für ihn vollendet, was ich angefangen habe und getüncht, was ich gegründet habe; und ich habe so für ihn gehandelt, wie man es für denjenigen tut, den man liebt, nein, vielmehr wie ein zärtlicher Vater für den pietätvollen Sohn. Und ich bin mit flüchtigem Dank seinerseits zufrieden und vertraue auf Gott wegen der Vergeltung und des Lohns. -

Auch wenn es in diesem Buche nicht um Koran,

Sunna, die religiösen Gesetze und die Kenntnis dessen, was erlaubt und was verboten ist, geht, so weist es doch auf Erhabenes hin und leitet den edlen Charakter den richtigen Weg; es hält von der Niedrigkeit fern und wendet von dem Abscheulichen ab, führt zu richtiger Behandlung, guter Leitung, zu milder Verwaltung und Kultivierung des Landes. Denn der Weg zu Gott ist nicht ein einziger, noch ist all^{es} Gute in den Gebeten bei Nacht, in ununterbrochenen Fasten und dem Wissen vom Erlaubten und Verbotenen vereinigt. Vielmehr sind der Wege zu ihm viele und die Tore des Guten sind weit; die Gesundheit (der ordentliche Zustand) der Religion beruht auf der Gesundheit der Zeit, und die der Zeit auf der Gesundheit der Regierung, und die der Regierung beruht - nach dem Erfolg, der von Gott kommt - auf der rechten Leitung und der Güte der Einsicht. -

Und ich habe diese 'Uyūn al-ahbār als einen Hinweis für diejenigen eingerichtet, deren Ausbildung vernachlässigt ist, für die Gelehrten zur Auffrischung ihres Gedächtnisses, zur Erziehung für die Führer der Menschen und für diejenigen, die von ihnen geführt werden, und für die Könige als einen Platz, an dem sie Ruhe finden vor der Mühe der Hast und Strapaze. Und ich habe das Buch in Kapiteln verfaßt und jedes Kapitel mit dem, das ihm ähnlich ist, verbunden, jede Nachricht mit der, die ihr entspricht und jedes Wort mit seiner Schwester, damit es für den Lernenden leicht sei, seinen Wissensstoff aufzunehmen, für den Lesenden, ihn zu be-

wahren und für den Suchenden, ihn zu finden. Und es sind Konzeptionen des Verstandes der Gelehrten, der Ertrag der Gedanken der Weisen, die frische Butter der geschlagenen Milch, der Schmuck der Bildung, die Frucht langer Betrachtung, eine Auswahl aus den Worten derer, die in der Beredsamkeit bewandert sind, dem Scharfsinn der Dichter, den Lebensläufen der Könige und den Überlieferungen der Vorfahren. Von diesen Dingen habe ich vieles für dich in diesem Buche zusammengestellt, damit du das Beste davon ergreifen magst, es mit seinem Hobel gerade richtest und von seinen schlechten Bestandteilen reinigst, so wie du das weiße Silber von seiner Schlacke befreist. -

Erziehe dich dazu, das zu erfassen, was du in dem Buche an schöner Sunna, aufrechter Lebensweise, edler Bildung und großem Charakter findest. Und verbinde damit dein Wort, wenn du dich unterhältst, deine Beredsamkeit, wenn du schreibst; dann wirst du erfolgreich sein, wenn du fragst, freundliche Worte gebrauchen, wenn du Fürsprache einlegst und dem Tadel durch die beste Entschuldigung entgehen, wenn du um Verzeihung bittest. Denn Worte sind die Fallen der Herzen und erlaubte Zauberei. So gebrauche deine Bildung in Umgang mit deinem Herrscher, zu einer rechten Beeinflussung seiner Regierung, zur Freundlichkeit seiner Politik und zur richtigen Lenkung seiner Kriege. Und belebe damit deine Sitzung, wenn du ernst bist und wenn du scherzt, führe

deine Beweise mit Hilfe dessen, was sich in dem Buche an Entsprechendem findet und demütige deinen Gegner, indem du dieses in Erwägung ziehst, sodaß die Wahrheit in der schönen Gestalt erscheint und du die Absicht mit dem leichtesten Proviant erreichst, dich des Ziels in Ruhe bemächtigt und das aufgespürte Tier einholst, an deinen Zügel bindest, in Ruhe gehst und der erste bist. -

Dies alles ist, wenn die Veranlagung willfährig, die Natur bereit und das Gefühl lenkbar ist. Aber wenn dies nicht der Fall ist, dann ist für den, dessen Verstand ihm den eigenen Mangel zeigt, und der diesen dann richtig behandelt und den Fehler mit Geduld und Überlegung bedeckt, einiges von der Arznei dieses Buches auf die Krankheit seiner Veranlagung legt, sie mit seinem Wasser trinkt und in ihr mit seinem Licht Feuer schlägt - für denjenigen liegt in diesem Buche das, womit man den Kranken erfrischt, das Stumpfe schleift, den Schlummernden anreizt und den Schlafenden weckt, bis er sich mit der Hilfe Allahs dem Rang der von der Natur Geprägten nähert. -

Ich hielt es nicht für richtig, daß dieses mein Buch ein Vermächtnis für solche wäre, die für diese Welt lebten, und nicht auch für diejenigen, die nach dem Jenseits strebten, oder für die Vornehmen ohne die große Masse, oder für die Könige ohne ihre Untertanen;

darum habe ich jeder Partei ihren Anteil gegeben und ihr Maß reichlich gemacht. Und ich habe in ihm Neuigkeiten von den schönen Worten derer niedergelegt, die der Welt entsagten, der Erinnerung an ihr Unglück, den Verfall und Tod, wie sie sich begegneten, wenn sie zusammenkamen und was sie einander schrieben, wenn sie getrennt waren, über Predigten, Enthaltensamkeit, Selbstüberwindung, Gottesfurcht, Überzeugung im Glauben und ähnliches. Vielleicht will Allah hierdurch denjenigen, der sich abwendet, zurückführen, den, der abirrt, auf die Buße richten, den, der Unrecht tut, in Schwanken halten und mit Zartheit die Härte der Herzen erweichen. - Aber trotzdem wollte ich das Buch nicht merkwürdiger Seltenheiten berauben, und geistreichen Scharfsinns, und solcher Worte, an denen man Gefallen findet oder anderer, die zum Lachen reizen, damit kein Weg, der schon begangen wurde und keine Art, in der schon jemand sprach, außerhalb des Buches bliebe, und damit sich hieran der Leser von der anstrengenden Ernsthaftigkeit und der ermüdenden Wirkung der Wahrheit erholen könnte; denn das Ohr verhält sich ablehnend, aber die Seele ist begierig. Und wenn ein Scherz passend ist - oder doch beinahe - und den Gelegenheiten, Zeiten und Bedingungen entspricht, die ihn herbeiführten, dann ist er nicht schlecht und nicht zu missbilligen und gehört weder zu den großen noch zu den kleinen Sünden, so Gott will. -

So wird dich dieses unser Buch zu dem Kapitel des Scherzes und Spases führen und zu dem, was man von den Adligen und Imamen erzählt. Darum, wenn du mit deiner ernsthaften Miene einem Anspruch begegnest, der in deinen Augen wenig Wert hat, oder den du für schön hältst, den du bewunderst oder über den du lachst, dann erkenne unseren Weg und die Absicht, die wir damit verfolgen. -

Und denke daran, daß, wenn du auch in deiner Askese dieses entbehren kannst, andere - die da Zugeständnisse machen, wo du dich anstrengst - dieses brauchen. Denn das Buch ist nicht für dich allein hergestellt, so daß es nach deinem offensichtlichen Gefallen angeordnet wäre. Und wenn du dahinein die Furcht derer gefallener wäre, die ernsthafte Miene zur Schau tragen, dann wäre ihm die Hälfte seiner Pracht und die Hälfte seines Saftes abgegangen und es würden sich die von ihm abwenden, von denen wir doch möchten, daß sie sich mit dir ihm zuwenden. -

(Im Folgenden gibt Ibn Qutaiba eine Erklärung und Entschuldigung für die anstößigen Stellen, die in seinem Buche vorkommen. Er ist der Meinung, daß unziemliche Redensarten unter Umständen ganz am Platze sein könnten - er belegt dies mit Beispielen von Aussprüchen des Propheten und seiner hervorragenden Genossen, und daß ein unbedingtes Vermeiden solcher Worte auf

Heuchelei und Ziererei hinausliefere. Sünde seien üble Nachrede, Verleumdung und Lüge, nicht aber, daß man offen über unanständige Dinge spräche. Und ebenso sei es mit der inkorrekten Ausdrucksweise, dem lahn. Er meint, daß häufig gerade darin das Reizvolle einer Anekdote läge, und daß eine korrekte Aussprache sie all ihrer Schönheit und ihres Witzes berauben könnte. Darum fordert er seinen Leser auf, über solche Stellen, wenn sie ihm in seinem Buche begegneten, nicht hinwegzulesen und sie aus dem Gedächtnis zu streichen, denn er habe sie absichtlich angeführt und wünsche auch von ihm, daß er von ihnen Gebrauch mache. Dann fährt er fort:)

Wenn dir eine Geschichte oder ein Gedicht begegnet, das gegen den Wert des Buches und das, worauf es errichtet ist, abfällt, so wisse, daß es hierfür zwei Gründe gibt: der eine ist der, daß es in der betreffenden Sache so wenig gibt, trotz der Notwendigkeit, sie zu behandeln; und der andere ist der, daß, wenn etwas Schönes mit Gleichem verbunden wird, beider Licht abnimmt und das Vorzügliche durch das Übertroffene nicht offenbar wird; wenn es aber mit etwas Schwächerem verbunden ist, der Fehler des einen dar durch das Übergewicht des anderen erscheint. Der Dreh- und Angelpunkt der Angelegenheit beruht auf einem einzigen Ding, an das du dich halten mußt, nämlich das Wort an seinen

(richtigen) Platz und die richtige Verbindung zu bringen und ohne es für Betrug zu halten, wenn die Leute reden während du dich zurückhältst. Wenn ich also eine Möglichkeit sah, die passend ist für ein Wort, das dir gegenwärtig sein mag, so habe ich es eingefügt, oder eine Gelegenheit, deren Entgehen du befürchten könntest, so habe ich sie ergriffen. Denn es heißt: Ergreife die Gelegenheit für das Wort, denn es gibt Stunden für das Wort, in denen der Fehler schadet und das Richtige nichts nützt. Und es heißt auch: Manches Wort sagt: laß mich ! -

Und wenn du in diesem Buche auf ein Kapitel stößt, das du als nicht erfüllt betrachtest, so wirf uns keine Nachlässigkeit vor, bis du alle Bücher geprüft hast, denn viele Dinge haben zwei und drei Plätze, so daß wir das, was sich darauf bezieht, an seine Stellen verteilen müssen; z.B. fällt das Erlangen eines Vorteils durch freundliche Worte in das Buch der Herrschaft, das der Anliegen und das der Beredsamkeit; und oder das Sich-entschuldigen in das Buch der Herrschaft und das der Brüder; oder der Geiz in das Buch der Naturanlagen und das der Speisen, und das Greisenalter in das Buch der Enthaltensamkeit und das der Frauen. -

Und wisse, daß wir diese Dinge als junger Mann gesammelt haben und als reifer Mann, von sachen, die uns an Jahren und Kenntnissen Überlegen waren, von

unseren Gefährten und Brüdern, aus den Büchern in Biographien der Perser; aus der Bereitsamkeit der Sekretäre in einigen Teilen ihrer Briefe, und von solchen, die unter uns standen, ohne zu verschmähen von denen, die jung an Jahren waren, wegen ihrer Jugend zu nehmen, oder von solchen mit geringer Macht wegen ihrer Geringheit, oder von der törichten Magd wegen ihrer Unwissenheit, geschweige denn von anderen. Denn das Wissen ist das verirrte Kamel des Gläubigen, wo er es ergreift, zieht er aus ihm Nutzen. Und man kann die Wahrheit nicht deshalb geringschätzen, weil man sie von Götzendienern gehört hat, noch den guten Rat, weil man ihn aus solchen hervorgelockt hat, die Haß brüten. Wie auch schäbige Kleider der Schönheit keinen Abbruch tun, oder die Muschel der Perle, oder Kehrlicht den reinen Gold. Und wer es unterläßt, das Gute an seinem Platz zu ergreifen, der verfehlt die Gelegenheit; und die Gelegenheiten gehen vorüber, wie Wolken vorüber ziehen. -

Abū l-Hatṭāb erzählte mir: Abū Da'ūd hat mir von Sulaimān b. Mu'ād, von Simāk, von 'Ikrima von Ibn 'Abbās berichtet, daß dieser gesagt habe: Nehmt die Weisheit von jedem, von dem ihr sie hört, denn manchmal spricht einer eine Weisheit, der kein Weiser ist, oder es kommt ein Schuß von einem, der kein Schütze ist. Und ebenso ist es mit unserem Buche, wenn es sich mit den guten und schlechten Eigenschaften der Menschen

befast; denn das Gute kann nicht mit dem Schlechten verwechselt werden, und es bleibt dem, der es hört, nicht verborgen. -

Was aber die Kenntnis der Religion, des Erlaubten und des Verbotenen anlangt, so muß es bei einer Unterwerfung und Anpassung unsererseits an Autoritäten bleiben, denn du darfst diese nur von solchen nehmen, denen als beweisgültig für dich betrachtest, und dessentwegen in deiner Brust nicht Zweifel Feuer schlagen. -

Und so ist unser Weg bei der Auswahl aus den Worten der neueren Autoren und der Dichtung der modernen: wenn etwas eine gewählte Ausdrucksweise und schönen Sinn hat, wird es bei uns nicht gering geschätzt, weil sein Verfasser zu den Späteren gehört, so wie es andererseits es nicht erhebt, daß dieser einer von den Früheren ist; denn jedes Alte war neu zu seiner Zeit und der erste eines jeden Adels war ein Rebelle. Und es ist Sache der großen Masse, das, was nicht besteht, zu erheben und das Vorhandene zu erniedrigen; das Gegebene abzulehnen und das, was verweigert wird, zu lieben; aus dem, was früher war, viel zu machen und seine Irrtümer zu verbergen, und dem Neuen Unrecht zu tun und es zu verleunden. Aber der Verständige sieht mit gerechtem Auge, ohne irgendwelche Vorliebe und wägt die Dinge mit der rechten Waage. -

Und als ich diese Nachrichten und Verse eingeteilt und sie geordnet hatte, da fand ich sie nach der Verschiedenheit ihrer Zweige und der großen Zahl ihrer Kapitel in zehn Büchern vereinigt, nachdem ich gesehen hatte, daß vier besondere Bücher, von denen jedes selbständig ist, abgetrennt werden mußten: das Buch der Getränke,³⁾ das Buch der Kenntnisse,⁴⁾ das Buch der Dichtung und das Buch der Traumdeutung. -

Das erste der zehn vereinigten Bücher ist das Buch der Herrschaft.⁵⁾ Es enthält Nachrichten über die Stellung des Herrschers, seine wechselvollen Schicksale, seine Lebensgewohnheiten; über die Umgangsformen, welche sein Gefährte (Wesir) verwenden muß im Umgang mit ihm bei der Anrede, bei Verhandlung und Beratung; und über die Dinge, an die der Herrscher sich halten muß bei der Wahl seiner Statthalter, seiner Richter, Kammerer, Sekretäre; ferner über die Gesichtspunkte, welche die Regierenden in ihren Urteilen befolgen müssen. Außerdem enthält es Merkwürdigkeiten (Anekdoten) und Verse, die zu jenen Nachrichten passen. -

Das zweite Buch ist das Buch des Krieges. Da dieses dem Buch der Herrschaft ähnlich ist, habe ich es mit ihm verbunden und sie beide zu einem Teil gemacht. Es enthält Nachrichten über Kriegsführung, Kriegslisten, Ermahnungen an die Truppen, Ausrüstungen, Waffen, Pferde, über das, was sich auf Reisen und Märsche bezieht,

böses und gutes Open; was ein Streiter und Reisende tun sollen, und Nachrichten von Feiglingen und Tapferen, von Kriegelisten und anderem; einige Nachrichten aus der Geschichte der Abbasiden und der Tālibiden, Nachrichten aus der Provinzialgeschichte, ferner Anekdoten und Verse, die zu jenen Nachrichten passen. -

Das dritte Buch ist das Buch des Führertums. Es enthält Nachrichten über die Zeichen des Führertums bei jungen Menschen und seine Ursachen bei den Älteren, von hohem Streben und dem Aufs-Spiel-setzen der Seele um eines hohen Zieles willen, der Verschiedenheit der Absichten und Wünsche, von Demut und Hochmut, Stolz und Scham, Verstand, Milde und Zorn, Macht und Ehrfurcht, Unterwürfigkeit und Mannhaftigkeit, von Kleidung und Wohlgeruch, Gesellschaft und Unterhaltung, über Gebäude, über den Scherz, über das Unterlassen von Geziertheit, das Einhalten des Mittelwegs bei den Dingen und über das, was nicht schätzenswert ist an Übertreibung und ihrem Gegenteil, von leichtem Leben und Armut, Handel, Kauf, Verkauf und Verleihen, von den edlen Taten der Araf und Sayyids und von dem, was es hierüber an Merkwürdigkeiten gibt und an Versen, die zu diesen Nachrichten passen. -

Das vierte Buch ist das Buch der Naturanlagen und des Charakters. Dieses ist dem Buch des Führertums ähnlich, darum habe ich es mit ihm verbunden

und beide zu einem Teil gemacht. Es enthält Nachrichten über die Ähnlichkeit der Menschen in ihren Veranlagungen, ihre Laster und schlechten Gewohnheiten, wie Neid, Verleumdung, üble Nachrede, Lüge, Unverschämtheit, schlechter Charakter und schlechte Nachbarschaft, Beschimpfung, Geiz, Torheit, Anekdoten von Toren, über die Naturanlagen der Lebewesen, nämlich Menschen, Dämonen, Herdenvieh und wilde Tiere, Vögel, Insekten, kleine Tiere und Pflanzen, sowie Anekdoten und Verse, die zu diesen Nachrichten passen. -

Das fünfte Buch ist das Buch der Wissenschaft. Es enthält Nachrichten über das Wissen, über Gelehrte und Lernende, über Bücher, über das Auswendiglernen, über Koran, Tradition und Dogmatik, über Anweisungen von Lehrern, Verskunst und Beredsamkeit, Gewandtheit in Antwort und Rede, über schöne Anspielungen und Reden, und Anekdoten und Verse, die zu jenen Nachrichten passen. -

Das sechste Buch ist das Buch der Enthalt-
samkeit. Und da es dem Buche des Wissens nahekommt, habe ich es mit ihm verbunden und beide zu einem Teil gemacht. Es enthält Nachrichten von den Eigenschaften der Asketen, ihren Worten über die Enthalt-
samkeit, das Gebet, das Weinen, über Herzensergießungen, von Aussprüchen über die Welt, nächtliche Gebete, Tod und Alter und weißes Haar, über die Geduld und die Glaubensgewis-

heit, über Dankbarkeit, Streben, Genügsamkeit, Zufriedenheit, über Ansprachen der Asketen, vor Halifen und Königen, ihre Predigten und anderes; und über Anekdoten und Verse, die zu jenen Nachrichten passen. -

Das siebente Buch ist das Buch der Brüder. In ihm wird der Leser ermuntert, sich Brüder (Freunde) zu nehmen und sie auszuwählen, und es hat Nachrichten über Liebe und Freundschaft und die Pflichten des Freundes gegenüber seinem Freunde, Freundlichkeit gegen die Menschen, schöne Unterhaltung mit ihnen, über Begegnung, Besuch, Umarmung und Abschied, über Schenken, Krankenbesuch, Beileidsbezeugung und Glückwunsch, über schlechte Brüder, Verwandte und Kinder, über die Entschuldigung und die Fehler der Brüder, ihre andauernde Feindschaft und ihren Haß, und über Anekdoten und Verse, die zu diesen Nachrichten passen. -

Das achte Buch ist das Buch der Anliegen. Dieses kommt dem Buche der Brüder nahe, darum habe ich es mit ihm verbunden und sie beide zu einem Teil gemacht. Es enthält Nachrichten über die erfolgreiche Befriedigung von Anliegen durch Verschwiegenheit und Geduld, ernsthaftes Bemühen, Geschenke, Bestechung und schöne Worte, und über solche, auf die man sich bei einem Anliegen verlassen kann und solche, von denen man erwartet, daß sie es erfüllen, darüber, daß man einem Anliegen entspricht oder es ablehnt, über Versprechungen

und ihre Erfüllung; über das heitere bzw. mährische Wesen derer, an die eine Bitte gestellt wird, das plötzliche Einstellen gewohnheitsmäßiger Gefälligkeiten, über Dank und Lobsagung und deren freundliche Ausführung, darüber, wie man das Verlangen erweckt, die Anliegen (von Bittstellern) zu erfüllen, das Erweisen von Gefälligkeiten, über Begehren und Zudringlichkeit, über Genügsamkeit und Enthaltbarkeit und über Anekdoten und Verse, die zu diesen Nachrichten passen. -

Das neunte Buch ist das Buch der Speisen. Es enthält Mitteilungen über gute Speisen, Süßigkeiten, Sawiq, Milch und Datteln und über schlechte Speisen, welche die armen Beduinen essen; über die Geißel der Armut, über kultiviertes Essen, über Hunger und Fasten; Nachrichten von Essern und Unersättlichen, von Einladungen zu Festmahlen und Gastfreundschaft; Nachrichten von solchen, die geizig in Bezug auf Speisen sind, und von der Behandlung der Körper mit dem, was für sie an Speisen gesund ist, über Diät, Arzneigetranke, schädliche Speisen, ihren Nutzen und Vorteil, einiges aus der Medizin der Araber und Perser und was es über Anekdoten gibt und Verse, die zu diesen Nachrichten passen. -

Das zehnte Buch ist das Buch der Frauen. Dieses kommt dem Buche der Speisen nahe. Die Araber nennen Nahrung und Ehe die "beiden guten Dinge" und pflegen zu sagen: "Die beiden guten Dinge haben ihn verlassen",

indem sie diese beiden damit meinen. Darum habe ich es mit ihm verbunden und beide zu einem Teil gemacht.

Es enthält Nachrichten über die Verschiedenartigkeit der Frauen in bezug auf ihre Charaktere und ihre Beschaffenheit, über diejenigen, die zur Ehe erwählt werden, und die gemieden werden, über die Verschiedenheit der Männer im Hinblick darauf, über Schönheit, gutes und schlechtes Aussehen, Häßlichkeit, Schwarze, Verunstaltungen und Schwäche, über Greise, über Morgengaben, über die Werbung, die Anweisungen der Wais, die Behandlung der Frauen und des Umgangs mit ihnen, das eheliche Leben mit ihnen, die Geburten und ihre Mühsal. (Ausgenommen die Nachrichten über die arabischen Liebenden; denn ich habe das Buch der Dichter für geeigneter gehalten, darum habe ich nur wenig davon in diesem Buche aufgenommen). Und es enthält Anekdoten und Verse, die zu jenen Nachrichten passen. -

Die (Kapitel-) Überschriften der Bücher habe ich für dich am Anfang des ersten Buches zusammengestellt, um dich vor mühevollen Suchen, ermüdendem Blättern und langem Nachdenken zu bewahren, wenn du einer Sache bedarfst, die ich aufgenommen habe; und damit du, wenn du etwas willst, gleich die richtige Stelle nachschlagen und es selbst oder seinen Ersatz herausholen kannst. Denn wenn diese Nachrichten und Verse auch ausgewählte Essenzen sind, so sind sie doch zu viel, als daß man

sie alle behalten oder rückblickend überschauen könnte, oder daß du das Buch als ausgelesen beiseite legen kannst (daß du dahin kommen könntest, von ihm ganz abzustehn). -

So habe ich es leicht gemacht, obgleich ich viel gebracht habe, und habe es kurz gemacht, obgleich ich ausführlich gewesen bin. Und ich habemich bei diesen Anekdoten und Schwänken gehütet wie einer, der zufrieden ist, wenn er statt der Beute nur seine Gesundheit rettet und von der langen Reise wenigstens heimkehrt. Und ich konnte nicht umhin, dies alles in dem Buche niederzulegen, um die Kapitel damit vollzählig zu machen. -

Und wir bitten Gott, daß er das eine um des anderen willen vergibt, das Schlechte für das Gute verzeiht, den Scherz für den Ernst, und daß er danach mit seiner Gnade sich uns zuwendet, uns mit seiner Vergebung bedeckt, und uns nach dem langen Hoffen auf ihn, dem schönen Gedanken an ihn, und dem Vertrauen zu ihm, vor Enttäuschung und Beraubung beschützt. -

-
1. Koran 33, Vers 46/5.
 2. Koran 30, Vers 39/8 usw.
 3. k.as-šarāb, ed. Guy in al-Muqtabas, Damask. 1325/1907.
 4. K.al-ma'ārif, hrsg.v.Wüstenfeld, 1850.
 5. sultān - sowohl in abstrakter wie in konkreter Bedeutung. s.o.S.39.

E i n l e i t u n g
des k. al-na'arif. (Übers.)

Im Namen Allahs, des Barmherzigen, des Erbarmer.
Preis sei Allah, dem Herrn der Welten ! Möge er unseren
Herrn Muhammad, seine Familie und seine Gefährten segnen
und sie bewahren.

Es sagt Abū Muhammad 'Abdallāh b. Mas'ūm b. Qutaiba al-
Kātib: Ich habe in diesem Buche einiges von den
Kenntnissen zusammengestellt, die für denjenigen erfor-
derlich sind, dem ein vornehmer Rang verliehen wurde,
der durch die Bildung aus der niederen Klasse heraus-
gehoben wurde und durch Wissen und Beredsamkeit das
gewöhnliche Volk übertrifft, damit er seine Belehrung
annimmt, und sich dazu erzieht, diese zu bewahren,
da er sie weder in den Sitzungen der Könige entbehren
kann, wenn er bei ihnen ist, noch bei den Zusammenkün-
ften der Adligen, wenn er sie besucht, oder in Kreise
der Gelehrten, wenn er sich mit diesen unterhält.
Denn selten kommt eine Sitzung zu einem guten (Zweck)
zustande, oder bildet eine Grundlage für rechtes Verhal-
ten, und selten wird in einer Sitzung der Weg der Tüch-
tigkeit beschritten, wenn nicht gelegentlich Kenntnisse
in ihr zur Sprache kommen. Sei es nun bei der Erwäh-
nung eines Propheten, eines Königs, eines Gelehrten,
eines Geschlechts, eines Ahnen, einer Zeit, oder eines

Kampftages der Araber - immer muß der, der zugegen ist, die Quintessenz der Geschichte kennen, den Platz des Stammes, die Zeit des Königs, die Verhältnisse des betreffenden Mannes und den Anlaß des bekannten Sprichworts. Denn ich habe Adlige gesehen, die ihren Stammbaum nicht kannten, Leute vornehmer Herkunft, denen ihr Ahne unbekannt war, Quraisiten, die nicht wußten, auf welche Weise sie mit dem Propheten verwandt oder mit seinen hervorragenden Genossen versippt sind, und persische Prinzen, die von den Lebens- und Zeitumständen ihrer Väter nichts wissen. Und ich habe solche gesehen, die ihre Abstammung von einer Familie behaupteten, deren Stammeszugehörigkeit sie nicht kannten, oder von einem kleinen Stamm, von dem sie nicht wußten, zu welcher größeren Einheit er gehört. Und ich habe andere gesehen, die sich von dem Eingeständnis ihrer (wahren) niedrigen Abkunft abwanden und sich von einem Manne herleiteten, der keine Nachkommenschaft hatte, wie z.B. der Mann, den ich gesehen habe, der sich auf Abū Darr zurückführte, obgleich Abū Darr ohne Nachkommen ist, oder ein anderer, der die Abstammung von Hassān b. Tābit beanspruchte, obgleich die Nachkommen Hassāns ausgestorben sind, oder noch ein anderer, der bei al-Ma'mūn eintrat, zu ihm etwas sprach, was diesem gefiel, so daß er ihn nach seiner Herkunft fragte, und der dann sagte: von den Taiy', von dem Sohne des 'Adī b.

Hätin, worauf ihn Ma'nūn fragte: von seinen leiblichen ?
und als er: ja ! sagte, ihm antwortete: Weit gefehlt !
Du bist im Irrtum, Abū Tarif hatte keine Nachkommen. -
Daß er die Lebensverhältnisse des Mannes, den er sich
für seine Prätensionen ausersehen hatte, nicht kannte,
war eine schlimmere Blamage als der Verlust der Genea-
logie, die er beanspruchte. Manchmal aber besitzt ein
Mann für die Bildung eine natürliche Veranlagung,¹⁾ tut
sich in ihr hervor und eignet sich den größten Teil
von ihr an, nur daß er einen (nicht minder) bedeutenden
anderen Teil vernachlässigt, der für ihn wichtiger wäre,
als manches von dem, was er gelernt hat. Dann haftet ihm
darin ein Mangel an, und er hat infolgedessen wieder
einen Fehler an sich; so wie es dem geht, der den Ge-
heimnissen des Fiqh nachgeht und dabei die Kapitel des
Gebets und des Erbrechts vernachlässigt; oder wie dem,
der die Wege der Tradition studiert und dabei ihren
Text und Inhalt nicht beachtet; oder wie dem, der die
schwachen Nominal- und Verbalklassen und ihre Flexionen
studiert, aber Sprachfehler beim Briefschreiben und beim
Rezitieren von Versen begeht. -

(Nach einer Inhaltsangabe, die hier folgt, heißt es
zum Schluß:) Bei meiner ganzen Darstellung war ich
bestrebt, mich kurz und leicht faßlich²⁾ auszudrücken
und nur die berühmtesten Fälle von Neuigkeiten unter
Ausschluß der belanglosen Masse ins Auge zu fassen,

ferner solche Nachrichten, deren Anlaß im Munde der Leute geläufig ist, unter Ausschluß von solchen, bei denen das nicht der Fall ist. Und wenn ich eine erschöpfende Darstellung beabsichtigt hätte, dann wäre das Buch so umfangreich geworden, daß man es nicht hätte abschreiben, geschweige denn im Gedächtnis bewahren können, und es hätte sich das Verborgene unter das Offensichtliche gemengt, sodaß sich die Hörer die Ohren zugehalten hätten und seiner überdrüssig geworden wären; denn wenn man von irgend etwas den Anlaß kennt, blickt die Seele des Lesers stärker auf ihn hin und wendet sich ihm mehr zu, und er (der Anlaß) bleibt an ihr besser haften und prägt sich ihr stärker ein. Und ich habe dir zur Bedingung gemacht, das zu erlernen, und dir anzueignen, was in diesem Buche steht. Und wenn ich es lang gemacht hätte, und das erwähnt hätte, was du in den meisten Fällen entbehren kannst, dann hätte ich dich ermüdet und angestrengt und vor die Notwendigkeit gestellt, selbst einiges zur Kenntnisnahme und zum Auswendiglernen auszulesen ³⁾ und anderes auszuscheiden; so aber habe ich jenes für dich getan und für dich dadurch auf wirksamste Art gesorgt; und ich habe meinen Blick nach dem Blick der Traditionskenner und Genealogen unter unseren Kollegen ausgerichtet ⁴⁾. - Und ich hoffe, daß ich damit im Hinblick auf dich das erreicht habe, was ich erstrebte, und die Ruhe des Herzens; und für

mich selbst das, was ich an Erfolg und vortrefflicher
Belohnung von Allah erhoffte, dafür, daß ich dir Ein-
sicht gab und dich den rechten Weg wies. -

-
1. S.4, Z.3 ist statt *matbū'an* wohl zu lesen *matbū'an*.
 2. S.5, Z.17 ist das *و* vor *القص* wohl zu streichen.
 3. S.6, Z.1 ist statt *tatalaffagu* zu lesen: *tatalaqqatu*.
 4. S.6, Z.2 ist der Text unsicher.

L e b e n s l a u f

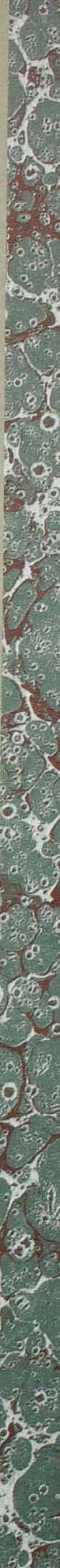
Ich wurde am 17.1.1921 in Halle-S. als Tochter des Studienrates Dr. Walther Schatte und seiner Ehefrau Luzie geb. Frische geboren. -

Von Ostern 1927 - 31 besuchte ich die Grundschule, bis Michaelis 1932 die Helene Lange-Schule und dann bis Ostern 1937 die Studienanstalt in Halle, die ich mit Obersekundareife verliess- Ich bereitete mich darauf selbständig zum Abiturium vor, das ich Ostern 1940 als Externeerin in Magdeburg bestand.

Nach Ableistung des Arbeitsdienstes liess ich mich im September 1940 an der Universität Halle immatrikulieren, wo ich 8 Semester lang hauptsächlich Orientalia bei Herrn Prof. Fück studierte. Ausserdem hörte ich die Herren Proff. Schlüter, Eissfeldt, Galling, Thieme und Kleinknecht.



✓



ULB Halle 3
009 094 288



