

dauernd schimpft, begreiflich dagegen ist die besondere Wut gegen den Ketzler, der zugleich Abtrünniger ist. Um die Zeit, da er starb, verließ ein anderer Mann die Mu'tazila: al-Aš'arī. Der Erfolg hat für ihn gesprochen und ihn bis zum heutigen Tage zum kanonischen Lehrer der islamischen Majorität gemacht. Ibn al-Rawandī hat, als er unbefriedigt seinen bisherigen Kreis der Dialektiker verließ, sich nicht gleich jenem entschließen können, mit einem Ruck das Tor der selbständigen Forschung und Spekulation gegen die reichen aus der eroberten Kulturwelt in den erobernden Islam eindringenden Ideen zu verschließen; er hat mit ihnen weiter ringen müssen im mannigfachen inneren Wandel. Das ward ihm zum Verbrechen gerechnet. Wo er gelandet ist, muß einstweilen unbestimmt bleiben. Šahrastānī (S. 145) rechnet ihn zu den „Imāmiten und übrigen Klassen der Schī'a“. Das ist reichlich unbestimmt, und daß er ihn unmittelbar nach dem Imāmiten Abū Sahl al-Naubahī nennt, will nicht recht passend erscheinen, da dieser doch sein *Diadem* (*k. al-tāğ*) „vernichtete“ (NYBERG XXXIV). Immerhin denken die Imāmiten nicht grundsätzlich schlecht über ihn, danken ihm sogar, wenigstens für seine „richtigen“ Bücher, wie die tolerante Zusammenstellung des Muḥammed Bāqir al-Ḥwānsārī in den *rawḍāt al-jannāt* (Teheran 1306 I 54) zeigt. Alle die berichtigten Verdächtigungen nehmen sie durchaus nicht unbesehen an, obwohl sie sich an seinem Vielkonvertitentum stoßen. Es ist ja die ernste Erfahrung, daß eine Religionsgemeinschaft, wenn sie sich konsolidiert und um einen festen Kanon gruppiert hat, sich der Männer schämt, welche am tiefsten und darum individuellsten um jene Ideen haben ringen müssen, die nachher säuberlich beschnitten den Kern dieses Kanons ausmachen. Zu den Sünden des Rawandī in den Augen des fanatischen Mu'taziliten gehört außer vielem auch der Glaube an das Imāmat und seine Infallibilität, dann sein Bekenntnis zum *badā'*, ferner seine Daišānija-Neigung, also wohl, was aus dem Geschimpfe des Ḥaijāt nicht zu ersehen ist, der Versuch, die Kluft zwischen Gott und Menschen durch Mittler zu überbrücken: alles wesenhafte Dinge der Imāmija. Ist er einer ihrer vielen Origines?

Ḥwānsārī wiederholt a. a. O. auch, aber nur schlicht referierend, daß man von den „drei Ketzern“ (*zindīq*) des Islam zu reden pflegte: Ibn al-Rawandī, al-Ma'arrī und Abū Ḥaijān al-Tauḥīdī. Das ist keine schlechte Gesellschaft. Die des blinden Sängers ist zum mindesten recht ernst, die des Abū Ḥaijān ist trotz dessen Vielseitigkeit einstweilen mit D. S. MARGOLIOUTH (EI I 91f.) als recht harmlos anzusehen.

Wir danken NYBERG, daß er uns diesen Ehrenrettungsversuch der Mu'tazila bekannt gegeben hat, er schärft uns aufs neue ein, daß noch manche Ehrenrettung geschrieben werden muß, bevor wir wissen können, wie es in der Islamgeschichte wirklich hergegangen ist, d. h. wie der Islam sich aus Muhammeds Nachlaß entwickelt hat.

R. Strothmann.

TRITTON, A. S.: *The Rise of the Imams of Sanaa*. Oxford, University Press, H. Milford, 1925. 8°. VI u. 141 S.

Der Titel könnte irreführen. Es handelt sich nicht um die erste Begründung des jemenischen Zaiditenimamats. Sie ist das Werk des Stifters al-Hādī Jaḥjā b. al-Ḥusain al-Rasī, der im J. 288/901 Šan'ā' erstmalig zur Hauptstadt erhob. Auch in den folgenden Jahrhunderten war Š. immer wieder zeitweilig die Residenz, seit dem Imam Šalāḥ b. 'Alī bis zur osmanischen Eroberung,

also von 777—953/1375—1546, sogar fast ununterbrochen. TRITTON behandelt nur eine dieser zahlreichen späteren Wiedergewinnungen (s. Art. „Şan‘ā“ in EI), und zwar die durch die Familie des Qāsim b. M. al-Qāsimī, der sich im J. 1005/1597 als al-Manşūr-billāh zum Imam proklamierte. Er und seine Nachfolger wurden von S. LANE POOLE, *The Mohammedan Dynasties*, S. 103 als „Imame von Şan‘ā“ im besonderen bezeichnet.

Hauptquelle ist eine nicht näher beschriebene titellose Edinburger Handschrift ohne Namen des Verfassers, als den aber TR. einen Augenzeugen der Ereignisse, den Saijid Aḥmed b. M. Ibn Şalāḥ al-Şarāfi identifizieren kann (S. 1). Für die weiteren benutzten Werke verweist TR. nur auf die Inventarnummern des Britischen Museums. Da er BROCKELMANN kennt (s. S. 120, Anm. 1), so hätte auf ihn verwiesen werden sollen, oder wenigstens auf RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Br. M.* Nr. 543, 590 und 591. Jetzt wird ein ferner stehender Leser nicht leicht begreifen, daß „Isa“ (S. 24, Abs. 2, Schluß) = Ibn Rasūlallāh (BROCKELMANN II, 402,6) ist, also der Verfasser des *rauh al-rūh* (TR. S. 3), oder daß „Muṭahhar“ (z. B. S. 129, 1) = al-Ġurmūzi (BROCKELMANN II, 402, 8) ist, zumal TR. auf S. 2 des letzteren *al-nubḍa al-muṣṭra ilā ġumal min ‘ujūn al-sīra fī aḥbār maulānā al-Manşūr billāh al-Qāsim b. Muḥammed* nur englisch als „The life of the Imam el Qāsim“ bezeichnet.

Erzählt wird von Qāsim's Wanderjahren, seinem Hervortreten, den Kämpfen mit den türkischen Paschas und dem Waffenstillstand, der ihn seit 1016/1608 im anerkannten, wenn auch kleinen Teilbesitz beließ, ferner von dem Wiederbeginn der Kämpfe, von Qāsim's Tod im J. 1029/1620 und der Nachfolge seines Sohnes Muḥammed al-Mu‘aijad; unter diesem erreicht die Zaiditenmacht einen Höhepunkt. Şan‘ā wird 1038/1627 vom türkischen Pascha Ḥaidar übergeben, ‘Aden, Zebid und die Tihāma mit Mokka besetzt; ein Fehlschlag dagegen war der gleichzeitig mit der Eroberung von Şan‘ā unternommene Versuch, sich in die Mekkanischen Verhältnisse zu mischen durch die Unterstützung des Scherifen Muḥsin gegen den türkischen Wali und den von ihm aufgestellten Gegenscherifen Aḥmed b. al-Muṭallib (vgl. dazu SNOUCK HURGRONJE, *Mekka* I S. 109 und Stammtafel III Nr. 18 und 20).

Es ist nicht recht erkennbar, welche der Quellen jedesmal zu Wort kommt, und ob in Übersetzung oder Inhaltsangabe, und was eigene Worte des Zusammenstellers sind. Nun handelt es sich um echte Guerillakriege: Die Kämpfe der Imame mit den Türken werden durchkreuzt von Stammesfehden, von Zwiespalt unter den türkischen Paschas und innerhalb der ‘alidischen Imamatsbewerber, ferner von einer eignen Politik der immer noch einflußreichen Qarṣaṭen; dazwischen tritt auch ein Mahdī auf (S. 77). Eingestreut sind die üblichen Chroniknotizen über Hungersnöte, Sternschnuppen, große Regengüsse usw. Zudem handelt es sich bei den Zaiditen um bewußt das Religiöse benutzende politische Ansprüche, was sich sowohl in der Sprache wie auch in der Betonung vieler Einzelheiten ausdrückt. Nun ist es gewiß möglich, aus solchem krausen und doch einseitigen Material eine Studie aufzubauen, die den Anforderungen wissenschaftlicher Geschichtsforschung entspricht. Das hat C. VAN ARENDONK erwiesen, dem wir die Darstellung des Ursprungs des jemenischen Imamats verdanken. Daß hier allerhand wichtiger Stoff vorliegt, empfindet auch TR. Vor den Anhang mit einigen ganz interessanten Bemerkungen über Sprachliches, über Geld, Maße und Preise fügt er als Schlußkapitel

(Kap. 9) ein: „Religiöses und soziales Leben.“ Manches ist ganz richtig beobachtet, z. B. daß die Jemeniten nicht alle Zaiditen sind, und daß diese abgesehen von einem Kreis treuer Anhänger den Imam durchaus nicht besonders unterstützten, mußte doch Qāsim im J. 1008/1599 gegen Zaiditen kämpfen (S. 123). Im ganzen aber sind die Bemerkungen z. B. über die Anschauungen der Zaiditen, da sie nichts Neues bringen, oder auch nur neu beleuchten, in der vorliegenden Form nicht recht ergiebig. Anstatt der sehr dürftigen Bemerkungen z. B. über die zur einen Hälfte englisch, zur anderen Hälfte arabisch zitierten zaiditischen Buchtitel (S. 129f.) wäre zum mindesten ein Hinweis auf BROCKELMANN angebracht gewesen. Daß von diesem (II 405, 5) die literarische Tätigkeit von T's Haupthelden al-Qāsim besser notiert ist, scheint T. auf S. 128 entgangen zu sein.

Der zuerst auftretende türkische Pascha ist Ḥasan b. Ḥusain. Er ist durch A. RUTGERS, *Historia Jemanae sub Hasano Pascha*, Leiden 1838, nach al-Ru'āmi (BROCK. II 401, 4) näher bekannt geworden. In gewissem Sinne ist also T's Buch eine Fortsetzung dazu, aber kein Fortschritt, auch nicht gegenüber C. TH. JOHANNSEN, *Historia Jemanae*, Bonn 1828. Es ist keine historische Studie; die hätte auch schließlich Aḥmed Rašīd, *ta'riḥ-i-Jemen wa-Ṣan'a'*, Stambul 1919, benutzen, und auf Vorarbeiten hinweisen müssen wie auf H. C. KAY, *Yaman, its early mediaeval History*, London 1892, Note 130 und M. HARTMANN, *Der islamische Orient II*, Leipzig 1909, S. 536ff. Es ist aber auch keine eigentliche Vorlage von Quellenmaterial, sondern eine Nacherzählung. Doch auch dem Laien wird diese „verbesserte Edinburger Doktor-dissertation“ (s. Vorwort) nicht viel geben können, da er sich in dem wenig entwirrten Gewirr schwer zurecht finden wird. Sie scheint sich übrigens an ihn als Leser nicht zu wenden, da z. B. die Daten nur nach der muhammedanischen Zeitrechnung gegeben sind.

Wenn TR. sich auch in arabische Sprache und jemenische Dinge hineingearbeitet hat, so tritt er doch so stark hinter seinen Gewährsmann zurück, daß auch auf ihn selbst sein Urteil über jenen paßt: „He is an annalist rather than a historian“ (S. 2).

R. Strothmann.

BELL, RICHARD: *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London, Macmillan 1926. 8°. VII u. 224 S. (= The Gunning Lectures Edinburgh University, 1925).

In den umrahmenden Vorlesungen stellt BELL die weite Verbreitung, aber auch die Unzulänglichkeit und Zerrissenheit des vormuhammedanischen orientalischen Christentums heraus (Vorlesung 1), deutet somit zugleich vorbereitend neben den äußeren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen auch die inneren Gründe an für die trotz fehlenden Zwanges so erfolgreiche Islamisierung des Ostens (Vorl. 6) und leitet aus dieser wieder den großen Einfluß des Christentums auf die Weiterbildung von Muhammeds Botschaft zum islamischen Dogma ab (Vorl. 7). Verfasser ist mit der Islamforschung vertraut und entwirft, ihre Ergebnisse selbständig aufgreifend, in knappen Zügen ein beachtenswertes Bild vom werdenden Islam. So sind die Vorträge, die sich in erster Linie an Theologen wenden, durchaus kritisch. Das Urteil über die orientalische Kirche ist bisweilen protestantisch scharf: So hätten die ehemaligen christlichen Kreise erst den Geist der Ketzerverfolgenden Intoleranz in den Islam hineingetragen (S. 181). Klar ist die Erkenntnis: „Zu meinen, daß das Christentum