

Manuscript Notes as Documentary Sources

Edited by **Andreas Görke**
Konrad Hirschler



Manuscript Notes as Documentary Sources

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 129

Manuscript Notes as Documentary Sources

Edited by
Andreas Görke
Konrad Hirschler

BEIRUT 2011

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagabbildungen: Staatsbibliothek Berlin, MS sim. or. 31

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-89913-831-3

ISSN 0067-4931

© 2011 Orient-Institut Beirut (Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA))

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Beirut. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Druck: PBtisk, Pribram
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Table of contents

Andreas Görke / Konrad Hirschler

Preface and acknowledgments..... 7

Andreas Görke / Konrad Hirschler

Introduction: Manuscript notes as documentary sources..... 9

Part 1 – New perspectives in the study of *ijāzāt* and *samāʿāt* notes

Florian Sobieroj

Einheitlichkeit und Vielfalt in islamischen Überliefererzeugnissen
und Lehrbefugnissen aus 1000 Jahren 23

Rüdiger Loblker

Iğāza als ein Prozess der Akkumulation sozialen Kapitals 37

Rosemarie Quiring-Zoche

Der jemenitische Diplomat Qāsim Abū Ṭālib al-ʿIzzī (gest. 1380/1960)
im Spiegel seiner Handschriften-Vermerke 45

Stefan Leder

Understanding a text through its transmission:
Documented *samāʿ*, copies, reception 59

Konrad Hirschler

Reading certificates (*samāʿāt*) as a prosopographical source:
Cultural and social practices of an elite family in Zangid
and Ayyubid Damascus..... 73

Andreas Görke

Teaching in 5th/11th-century Baghdad:
Observations on the lectures of Abū l-Fawāris
Ṭirād b. Muḥammad al-Zaynabī and their audience..... 93

Part 2 – Widening the horizon: Assessing other types of manuscript notes

Claus-Peter Haase

Marginal notes from the daily work of an Anatolian qadi
in the early 19th century according to ms. ori Kiel 316..... 121

Jan Just Witkam

High and low:
Al-isnād al-ʿālī in the theory and practice of the transmission of science..... 125

<i>Boris Liebreuz</i>	
Lese- und Besitzvermerke in der Leipziger Rifāʿiya-Bibliothek.....	141
<i>Nikolaj Serikoff</i>	
Beobachtungen über die Marginal- und Schnittitel in christlich-arabischen und islamischen Büchersammlungen	163
<i>Jacqueline Sublet</i>	
Le manuscrit autographe : un statut particulier ? Des exemples à l'époque mamelouke	173
The Authors	183
Illustrations	185
Index.....	201

Preface and acknowledgements

This volume is the outcome of the workshop *Notes on Manuscripts in Islamic Studies: State of the Art and Future Research Perspectives* that was held at the University of Kiel, 2-5 April 2008. We should like to express our gratitude to the German Research Foundation (DFG) for funding this meeting and the University of Kiel for its support; we especially wish to thank Prof. Anja Pistor-Hatam, Kirsten Wiegand and Ernestine Stindt of the Oriental Institute, and Martina Schmode and Isolda Ritter of the International Center, without whose commitment and engagement the conference would not have been as successful. Initially the workshop was intended to take place at the Freie Universität Berlin, and we are grateful to Prof. Sabine Schmidtke from the Institute of Islamic Studies and Sybill De Vito-Egerland and Susanna Nohut from the Conference Advising team for their support.

During the three days of the workshop a number of papers were delivered that did not find their way into this volume: *Abū Ṭābir al-Silafī's (d. 576/1180) extracts from Abū Ya'la al-Khalīlī's al-Irshād ilā ma'rifat 'ulamā' al-ḥadīth and their reception* (Dr. Camilla Adang), *Mécènes turcs à l'époque de Samarra* (Prof. François Déroche), *Marginalia on legal documents and their significations in 14th-century Jerusalem* (Dr. Christian Müller), *Randglossen und interlineare Bemerkungen in Handschriften aus dem 3.-5. Jahrhundert d.H.* (Dr. Miklos Muranyi), and *MSS Ma'awi 855 and 874. Ijāzas and other new sources for the life and work of Ibn Abī Jumbūr al-Aḥsā'ī* (Prof. Sabine Schmidtke). Some of those who could not make it to the conference generously volunteered to contribute their papers to this volume: Prof. Rüdiger Lohlker, PD Dr. Florian Sobieroj, Dr. Boris Liebrecht, and Prof. Jacqueline Sublet.

We are grateful to the Orient Institute Beirut and especially its director, Prof. Stefan Leder, for including this volume in the series *Beiruter Texte und Studien*. Both, the Institute's support and a grant by the University of Kiel made the publication of this volume possible. Lastly, we should like to thank Sara Binay, Ines Weinrich and the editorial staff in Beirut for their dedicated assistance in producing this volume, and Thomas Breier (Ergon-Verlag) for bringing this project to completion.

A careful harmonization of both the system of quoting primary and secondary sources and the transliteration of Arabic names and terms was attempted, but some differences resulting from the different transliteration systems in English, French, and German, remain. The index is based on the English system of transliteration. Consequently, the spelling of some words may differ slightly between the German/French contributions and the index.

Andreas Görke and Konrad Hirschler

Kiel, London, April 2011

Introduction:

Manuscript notes as documentary sources

Andreas Görke/Konrad Hirschler

Reviewing the field

Arabic manuscripts abound in hand-written notes. This abundance is apparent in many manuscripts, even at a cursory glance. The recto of the first folio, the *zabr al-kitāb*, for instance, is regularly filled with a variety of notes in different hands and from different periods. However, this space was often not sufficient for the multitude of notes, so users of the manuscripts started to have recourse to additional unused space (*bayād*) that was available, most importantly in the margins of the main text and the spaces alongside or below the colophon. Once these spaces were filled, users could resort to more intrusive ways of adding notes, such as writing between lines of the original text. Ultimately, they could append additional folios. Indeed, occasionally manuscripts were bound from the outset with blank folios that were meant to provide space for future notes by the manuscript's users.

As notes are such a conspicuous feature of Arabic manuscript culture, they come in many different forms and with many different types of content. For instance, notes could be of varying length, starting with terse statements of a few words (*min kutub XY/ex libris XY*) to extended remarks, which – especially in the case of certificates of transmission – are occasionally longer than the main text itself. In terms of content, we find, to name but a few, reading notes (*muṭālaʿa*), certificates of transmission (*samāʿ*), licences for transmission (*ijāza*), ownership statements (*tamlīk/tamalluk*, often in combination with seals), statements that praise or disparage the text (*taqrīz* in the former case), verses by the copyists, and endowment attestations (*waqfīya/taḥbīs*).¹ In addition to these notes that refer directly to the main text and the legal status of the manuscript, we find independent textual fragments such as poetry, autobiographical statements, and registers of events. This wide range of notation is reflected in the contributions to this volume that adopt a deliberately comprehensive definition of ‘manuscript note’. Here, the term will be understood to refer to any written material that is found

¹ Not discussed in this volume are *taqrīz* and verses by the copyists. On the former cf. Rudolf Vesely, “Das Taqrīz in der arabischen Literatur”, in: Stephan Conermann/Anja Pistor-Hatam, eds. *Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)*, Hamburg 2003, 379-385. On the latter cf. Max Weisweiler, “Arabische Schreibverse”, in: R. Paret, ed. *Orientalische Studien Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag am 16. September 1935 überreicht [...]*. Leiden 1935, 101-120.

on a manuscript that does not belong to the main text(s), irrespective of whether it refers to the main text and the legal status of the manuscript or is entirely unrelated to text and manuscript itself.

Due to the wide range of content that we find in such notes, they are a rich source for a number of fields, from the history of ideas, to social, economic, and urban history, historical topography, and biographical studies. We encounter the names of persons, dates, topographical information, the names of buildings, links of kinship, prices, historical events, and terms for various crafts and trades. It goes without saying that, especially in a comparative perspective with other world regions, such as Latin Europe, this copious material represents a considerable resource for widening our understanding of Middle Eastern societies. The certificates of transmission, for instance, are arguably a source genre unique to Middle Eastern societies in the pre-modern period.

Historically, writers have been to some degree aware of the manuscript notes' source value and significance. Biographers, for example, mentioned in entries that a person acted as a writer of certificates of transmission² and they routinely referred to manuscript notes as sources, stating for instance that a specific person 'attended a reading of the *Ṣaḥīḥ* Muslim under the presidency of al-ʿAlam al-Sakhāwī according to what is apparent from Ibn ʿAsākir's manuscript'.³ From a modern perspective, the notes' source value is evidently even broader, not only because of the variety of content, but also because they were written – or ordered to be written – by a wide range of persons. Wealthy individuals had their endowment deeds registered on them, book owners applied their *ex libris*, readers signalled that they had read the text – or at least claimed that they had done so – some readers 'corrected' the text or commented upon it, scholars wrote certificates of transmission, copyists left verses, owners used empty space for unrelated notes etc. As a consequence, the notes inform us about significantly more issues than those in which most contemporary readers were interested, namely who possessed the manuscripts and how were they transmitted?

Due to the rich information contained in manuscript notes, one of the central issues of this volume is their importance as an additional set of documentary sources for the study of Middle Eastern societies. The use of the term 'documentary sources' in the following is based on an ideal-typical definition, one primarily understood in contradistinction to the genre of narrative sources – such as

² From the 7th/13th century this was described as '*kataba l-ṭibāq*', for example Aḥmad b. Ismāʿil al-Ḥalabī (d. 698/1299, Muḥammad al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-Islām wa-waḥayāt al-mashābir wa-l-ʿlām*, ed. ʿU. ʿAbd al-Salām Tadmurī, Beirut 1987-2000, vol. 691-700, 344), ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī b. Mūsā (d. 700/1300-1, al-Dhahabī, *Taʾrīkh*, vol. 691-700, 484), Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Ghānim (d. 740/1339, Muḥammad Ibn Rāfiʿ, *al-Waḥayāt*, ed. Ṣāliḥ Mahdī ʿAbbās/Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Damascus 1982, I, 318-20), Muḥammad b. Yaḥyā al-Maqdisī (d. 759/1358, Ibn Rāfiʿ, *al-Waḥayāt*, II, 214-6), ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad al-Shāfiʿī (d. 767/1366, Ibn Rāfiʿ, *al-Waḥayāt*, II, 305-8).

³ Al-Dhahabī, *Taʾrīkh*, vol. 691-700, 279, the scholar in question is al-Tanūkhī, d. 695/1296.

chronicles, treatises, biographical dictionaries, autobiographies, and travel accounts. The common feature of these narrative sources is that they – more or less successfully – tend to offer a coherent account and/or interpretation of the past and the present. Documentary sources, on the contrary, are rather fragmentary remains that bear witness to specific individual or collective acts. Such documentary sources include tombstone inscriptions, letters, records of legal proceedings, public inscriptions, endowment deeds, treaties, pilgrimage certificates – and manuscript notes. This understanding of documentary sources is distinct from J. Droysen's classical definition of the term. He primarily classified sources as documentary 'remains' (*Überreste*) on the basis that they were not produced with the intention of preserving the account and/or interpretation for posterity.⁴ Yet, many of the above documentary sources were produced with precisely this aim. Endowment records, for example, were as much legal records as textual spaces to celebrate the respective endower. Other notes were clearly written with an eye on posterity, for instance with the aim of 'correcting' the main text, testifying to its transmission, and registering the act of having read the work. Consequently, the documentary character of sources as defined here is not determined by the authors' intentions. Rather, it is based upon the less developed narrative structure of the sources relative to narrative sources.

The role of manuscript notes as an additional set of documentary sources is so crucial because against 'the ten thousand original documents [...] from the archive of the Abbey of Cluny alone a historian of the high medieval Middle East might counterpoise a much smaller number from some very large empires'.⁵ No doubt this statement, on a period of over two centuries, includes some hyperbole, seeming to rest on a rather restricted view of what constitutes 'original documents'. However, it is beyond doubt that the field of Middle Eastern history is characterised by the relative abundance of narrative sources and the relative scarcity of documentary material. Exceptions, such as the extraordinarily rich material emanating from Cairo's Geniza collection, do not alter the fact that, compared to Latin Europe or Sung China, the available documentary sources for the study of Middle Eastern history before the 9th/15th century are relatively limited.⁶

This issue of documentary material is topical, as the field of Middle Eastern history has experienced in the last decades important and exciting developments that added decisively to the pool of available sources. This refers, on one hand, to material beyond the classical textual sources: fields such as numismatics and archaeology have increasingly contributed to our understanding of pre-modern

⁴ Johann G. Droysen, *Grundriss der Historik*, Leipzig 1868, 14.

⁵ Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge 1994, 2. 'High medieval' refers to the period from the mid-9th/12th century to the early 9th/15th century.

⁶ For an overview over source genres cf. R. Stephen Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, 2nd ed., London 1995, 25ff.

Middle Eastern societies.⁷ On the other hand, the field of classical documentary sources has also experienced decisive developments. Arguably, the study of letters and the work on endowment deeds have been among the most significant contributions in this respect. Letters of various kinds have proven to be of particular importance for the first centuries after the rise of Islam. An increasing number of works has been dedicated to this source material: Diem's study of private, official, and business letters from different collections dating back as far as the 1st/7th century;⁸ Khan's work on mostly Egyptian letters from the Nasser Khalili Collection, some of them again going back to the earliest centuries;⁹ Gignoux's study of 1st/7th-century business letters from Persia;¹⁰ and such projects as Kaplony's work on business letters¹¹ and Shahin's investigation of official letters from the 1st/7th to 3rd/9th centuries.¹²

The second documentary source genre that has significantly contributed to our understanding of pre-modern society have been endowment deeds. Compared to letters, original endowment deeds are available in significant numbers only from the 14th century onwards. Pioneering works by Amīn and Haarmann are inextricably linked to the 'discovery' of this material for the study of the Mamluk period.¹³ This work has been carried on and significantly expanded by the contributions of Behrens-Abouseif,¹⁴ students of Haarmann such as

⁷ For the use of numismatics cf. for example Stefan Heidemann, *Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien: städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Harrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken*, Leiden 2002; on the use of archaeological evidence cf. the examination of pottery shards by Marcus Milwright, *The Fortress of the Raven: Karak in the Middle Islamic Period (1100 -1650)*, Leiden 2008; on various source materials cf. M. Cerasi/A. Petruccioli/A. Sarro/S. Weber, eds. *Multicultural Urban Fabric and Types in the South and Eastern Mediterranean*, Beirut 2007, 102.

⁸ Amongst others: Werner Diem, *Arabische Briefe aus dem 7.-10. Jahrhundert*, Wien 1993; idem. *Arabische Privatbriefe des 9.-15. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*, Wiesbaden 1996; idem. *Arabische Briefe des 7.-13. Jahrhunderts aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, Wiesbaden 1997.

⁹ Geoffrey Khan, *Bills, Letters and Deeds. Arabic papyri of the seventh-eleventh centuries*, Oxford 1993.

¹⁰ Philippe Gignoux, "Lettres privées et lettres d'affaires dans l'Iran du 7^{ème} siècle", *Asiatische Studien/Études asiatiques* 62 (2008), 827-842.

¹¹ Andreas Kaplony (University of Zürich), *Shipment on the Red Sea: The Interplay of Business Letters, Writs of Consignment, Receipts of Delivery, and Accounting Journals at al-Qusayr (13th Century)*.

¹² Ayman A. Shahin (University of Munich), *Paläographie und Orthographie der arabischen amtlichen Briefe in den beiden ältesten Corpora aus Ägypten und Afghanistan (7.-8. Jh.) und andere amtliche Briefe aus Ägypten (7.-9. Jh.)*.

¹³ Muḥammad Muḥammad Amīn, *al-Awqāf wa-l-ḥayāt al-ijtimā'īya fī Miṣr, 648-923 H/1250-1517 M: dirāsa ta'rīkhīya waṭṭa'iyya*, Cairo 1980. Ulrich Haarmann, "Mamluk Endowment Deeds As a Source For the History Of Education In Late Medieval Egypt", *al-Abḥāth* (American University of Beirut) 28 (1980), 31-47.

¹⁴ Such as her contribution to the respective article in the Encyclopaedia of Islam 2 ("waḳf (a) - 1. In Egypt", in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 11, 59ff. and her article "Qaytbay's Investments in the City of Cairo: Waqf and Power", *Annales Islamologiques* 32 (1998), 29-40.

Reinfandt¹⁵ and a number of colleagues working in the tradition of Amīn, such as Nuwayṣar, ʿUthmān, and ʿAbd al-Ḥalīm.¹⁶ The accessibility of this material and the accumulated experience of working with it have made more thematically focused studies possible, especially on social and economic issues.¹⁷

It is against this background, that the present volume aims to highlight the usefulness and potential of manuscript notes as an additional documentary source. This source genre sheds new light on aspects of pre-modern Middle Eastern societies, just as letters and endowment records have done over the past decades. Despite this source value, however, the material placed in the margins and other unused spaces of manuscripts has still not received sufficient scholarly attention. Notes have started to play a more prominent role only in recent years with a rising number of studies that edit, catalogue, describe, and use them. A modest peak in interest was evident in the mid-1950s, when a number of seminal studies were published. Al-Munajjid published in 1955 an overview article about certificates of transmission, significantly in the very first edition of the newly founded Cairene journal of the Institute for Arabic Manuscripts.¹⁸ In the same period, Vajda published his catalogue of certificates pertaining to manuscripts held in the Bibliothèque Nationale in Paris.¹⁹ Ritter's article on certificates and other manuscript notes in Turkey, published in 1953, had already set the high level on which the work with this material was to be conducted.²⁰ However, the coincidental publication of these studies was not followed by a comparable interest in this source material in the subsequent decades. Among the few exceptions were Lecomte, for instance, who studied certificates pertaining to works of one specific author, and Sellheim, who drew attention to remarkable isolated cases of certificates.²¹

¹⁵ Lucian Reinfandt, *Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts: nach den Urkunden der Stifter al-Asraf Tuḥal und al-Muʿayyad Ahmad ibn Tuḥal*, Berlin 2003.

¹⁶ Ḥusnī Nuwayṣar, *Madrasa Jarkasiya ʿalā namaṭ al-masājid al-jāmiʿa. Madrasat al-amīr Sudūn min Zāda bi-Sūq al-salāḥ*, Cairo 1985, 67-114; M. ʿA. ʿUthmān, *Wathīqat waqf Jamāl al-Dīn Yūsuf al-Ustādār. Dirāsa taʾrīkhīya atharīya wathaʾiqīya*, Cairo 1983; Fahmī ʿAbd al-Ḥalīm, *al-ʿImāra al-islāmīya fī ʿaṣr al-mamālīk al-jarākisa, ʿaṣr al-Sulṭān al-Muʿayyad Shaykh*, Cairo 2003.

¹⁷ Cf. for example Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge 2000.

¹⁸ Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid, "Ijāzāt al-samāʿ fī l-makhtūṭāt al-qadīma", *Majallat maʿhad al-makhtūṭāt al-ʿarabīya/Revue de l'institut des manuscrits arabes* (Cairo) 1 (1955), 232-251.

¹⁹ Georges Vajda, "Les certificats de transmissions dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 3 (1954), 107-110. idem. *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris 1956.

²⁰ Hellmut Ritter, "Autographs in Turkish Libraries", *Oriens* 6 (1953), 63-90. The interest in these sources is also in other articles apparent where authors discuss them in some detail although they are not central to the discussion, such as for instance S.M. Stern, "Some noteworthy manuscripts of the poems of Abu 'l-ʿAlā' al-Maʿarrī", *Oriens* 7 (1954), 322-47.

²¹ Gérard Lecomte, "A propos de la résurgence des ouvrages d'Ibn Qutayba sur le hadith aux VIe/XIIe et VII/XIIIe siècles. Les certificats de lecture du ,K. Gharīb al-hadīth' et de ,K.

It was only in the 1990s that this source material came back into the focus of a significant number of studies.²² The studies that have been published since have mapped new areas of research, made more primary material available, and ultimately rendered the publication of the present volume possible. In 1999, Sayyid discussed ownership statements and summarised the state of the art with regard to scholarly manuscript notes.²³ Witkam examined the role of certificates in pre-modern scholarship and discussed specific examples. In a second article, he discussed the numerous notes of transmission on one specific ḥadīth manuscript held in Leiden.²⁴ Şeşen returned to some of the material that Ritter had discussed in order to underline the richness of the coincidental information on the manuscripts' title pages.²⁵ Nevertheless, in the first instance it was Leder's work that has contributed to drawing attention back to this source material, especially

Islah al-ghalat fi gharib al-ḥadīth' li-Abi 'Ubayd al-Qasim b. Sallam", *Bulletin d'études orientales* 21 (1968), 347-409 ; Rudolf Sellheim, *Arabische Handschriften: Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden/Stuttgart 1976-1987. Further noteworthy publications are Gérard Lecomte, "Bedeutung der „Randzeugnisse“ (samā'āt) in den alten arabischen Handschriften", *Supplement 1 der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (27. Deutscher Orientalistentag Würzburg 1968), Wiesbaden 1969, II, 562-566; 'Abd Allāh Fayyād, *al-Ijāzāt al-'ilmīya 'inda l-muslimīn*, Baghdad 1967; P. A. MacKay, *Certificates of Transmission on a Manuscript of the Maqāmāt of al-Ḥarīrī*, *MS. Cairo Adab* 105, Philadelphia 1971; Albert Dietrich, "Zur Überlieferung einiger ḥadīth-Handschriften der Zāhiriyya in Damascus", in: J.M. Barral, ed. *Orientalia Hispanica. vol. 1: Arabica-Islamica*, Leiden 1974, 226-44; Qāsim Ahmad al-Samirā'i, "al-Ijāzāt wa-taṭawwuruhā l-ta'rikhiya", *Ālam al-kutub* 2 (1981), 278-285; Yūnus al-Khārūf "al-Samā'āt wa-l-ijāzāt fi l-makḥṭūṭāt al-'arabiya", *Risālat al-maktaba* (Jordanien) 10 (1975), 16-22.

- ²² Besides those mentioned hereafter, the following studies are noteworthy: Dominique Sourdel, "Documents sur l'enseignement donné a damas par le savant et traditionniste Ibn 'Asākir", *Revue D'Études Islamiques* 61 (1993), 1-17. Rāshid ibn Sa'd al-Qaḥṭānī, "Şafahāt al-'anāwīn fi l-makḥṭūṭāt al-'Arabiya", *Ālam al-makḥṭūṭāt wa-l-nawādir* [Riyad] 2 (1997-8), 365-383. Gérard Troupeau, "Les actes de waqf des manuscrits arabes chrétiens de la Bibliothèque Nationale de France", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100 (La tradition manuscrite en écriture arabe) 2002, 45-51.
- ²³ Ayman Fu'ād Sayyid, "Les marques de possession sur les manuscrits et la reconstitution des anciens fonds de manuscrits arabes", *Manuscripta Orientalia: International Journal for Oriental Manuscript Research* 9 (2003), 14-23. idem. "al-Samā' wa-l-qirā'a wa-l-munāwala wa-quyūd al-muqābala wa-l-mu'āraḍa", in: Fayṣal al-Hafyān, ed. *Fann fabrasat al-makḥṭūṭāt: madkhal wa-qaḍāyā*, Cairo 1999, 73-101. Jacqueline Sublet, "De passage à Damas en 688/1286. Ibn al-Najīb et la transmission du savoir", in: Chase F. Robinson, ed. *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S.Richards*, Leiden 2003, 357-383.
- ²⁴ Jan Just Witkam, "The Human Element Between Text and Reader: The ijāza in Arabic Manuscripts", in: Yasin Dutton, ed. *The Codicology of Islamic Manuscripts: Proceedings of the Second Conference of Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 4-5 December 1993*, London 1995, 123-136; idem, "Sporen van lees- en leercultuur in een twaalfde-eeuws handschrift uit Damascus", in: idem, *Van Leiden naar Damascus, en weer terug: over vormen van islamitische lees- en leercultuur*. Leiden 2003, 33-142. These and a number of other texts can be found online at the Islamic Manuscripts website (<http://www.islamicmanuscripts.info/index.html>) that is maintained by Jan Just Witkam and that offers a wealth of additional resources.
- ²⁵ Ramazan Şeşen, "Ahammiyat şafḥat al-'unwān (al-zāhiriya) fi tawṣīf al-makḥṭūṭāt", in: Rāshid al-Inānī, ed. *Dirāsāt al-makḥṭūṭāt al-Islāmiya bayna 'tibārāt al-madda wa-l-bashar. A'māl al-mu'tamar al-thāwī li-mu'assasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī*, London 1997, 179-196.

to certificates of transmission. In a number of articles he has examined this material and its usefulness, especially for studying the history of education and urban history.²⁶ Of equal importance has been the collaborative project to publish and index facsimiles of a selection of certificates from Damascus. This has for the first time made a quantitatively significant number of certificates available to scholarship.²⁷

The 1990s also witnessed the start of the project *Fichier des manuscrits moyen-orientaux datés* (FiMMOD, File of Dated Middle Eastern Manuscripts) under the aegis of Déroche. The description of manuscripts from libraries and archives as diverse as Algiers, Berlin, Bologna, Brussels, Geneva, Istanbul, Leiden, Leipzig, Liege, London, Lyon, Munich, Oxford, Paris, Rabat, Strasburg, Tashkent, and Vatican City has provided important information on scholarly notes. Projects such as the FiMMOD and the reproduction of the Damascene notes have compensated to some degree for a problem that has persisted to the present day, namely that many editions of manuscripts disregard the notes. There are many noteworthy exceptions,²⁸ but the standard is still that editions are limited to the ‘main’ text itself and devote only scant attention to other textual elements. The same is true of manuscript catalogues that only rarely include such information.²⁹

The scholarship on manuscript notes over the last decades and the following contributions show that manuscript notes do not constitute an easily definable and well-established category. Rather, the line between notes and other material can be blurred in two regards. On the one hand, notes that comment in the margins on the text could develop into comprehensive commentaries and consequently start to constitute a second main text. On the other hand, most of the material that falls within the category of manuscript notes could also be trans-

²⁶ Stefan Leder, “Dokumente zum Ḥadīṭ in Schrifttum und Unterricht aus Damaskus im 6./12. Jhdt.,” *Oriens* 34 (1994), 57-75; idem. “Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus. Zur Alltagsgeschichte der Ḥadīṭwissenschaft,” *Supplement XI der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (26. Deutscher Orientalistentag Leipzig 1995), Stuttgart 1998, 268-79; idem. “Hörerzertifikate als Dokumente für die islamische Lehrkultur des Mittelalters”, in: Raif Georges Khoury, ed. *Urkunden und Urkundenformulare im klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, Heidelberg 1999, 147-166.

²⁷ Stefan Leder/Yāsīn Muḥammad al-Sawwās/al-Ṣāgarjī Ma’mūn, *Muʿjam al-samāʿāt al-Dimashqīya. Les certificats d’audition à Damas. 550-750/1155-1349*, Damascus 1996; Stefan Leder/Yāsīn Muḥammad al-Sawwās/Ma’mūn al-Ṣāgarjī, *Muʿjam al-samāʿāt al-Dimashqīya - ṣūwar al-makḥṭūāt. Recueil de documents fac-similés des certificats d’audition à Damas. 550-750/1155-1349*, Damascus 2000.

²⁸ These exceptions are generally limited to certificates of transmission such as ‘Alī Ibn ‘Asākir, *al-Arbāʿūn al-ʿabdāl al-ʿawālī al-masmūʿa bi-l-Jāmiʿ al-Umawī bi-Dimashq*, ed. M. al-ʿAjmī, Beirut 2004 (with certificates from 7th/13th-century Damascus); Muḥammad al-Shāfiʿī, *Al-Risāla*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Beirut (reprint of the Cairo-edition 1940) (with certificates stretching over 300 years); R. G. Khoury, *Kitāb al-Zuhd par Asad b. Mūsā (132-212/750/827)*, Wiesbaden 1976; A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, Leiden 1967.

²⁹ Cf. for example M. ‘Awwād, *Makḥṭūāt al-majmaʿ al-ʿilmī al-ʿIrāqī. Dirāsa wa-fahrasa*, vol. I, Bagdad 1979.

mitted independently of the manuscript to which they refer. Individuals could report on their reading biography in autobiographical texts instead of, or in addition to, writing reading notes.³⁰ We possess lists of books that were held by individual scholars in addition to ownership statements and these do complement our knowledge of personal libraries.³¹ Certificates of transmission (*samāʿāt*) and especially licences for transmission (*ijāzāt*) could be issued as separate texts, statements that praise a text could be collected in a treatise, and endowment attestation registered elsewhere.³² Nevertheless, the material with which the contributors to this volume are dealing can confidently be described as ‘manuscript notes’ according to the comprehensive definition above, and it remains for further studies to explore the borders of this genre.

The contributions

The contributions to this volume discuss and explore the usefulness of manuscript notes as documentary sources from different perspectives, touch on different aspects and deal with sources of different genres and from various regions and eras. Irrespective of their different approaches, the contributions may be divided into two discrete groups according to the types of sources they use. The first group deals with *samāʿāt* and *ijāzāt* notes. These notes – certificates of transmission and licences for transmission – are closely connected to each other. Often-times, a certificate of transmission may serve as the basis for a licence for transmission. As shown above, *samāʿāt* and *ijāzāt* notes are the two types of manuscript notes which have attracted most scholarship so far. The contributions in this first group draw upon the existing scholarship, but show a wider range of perspectives to study this kind of material and suggest further directions for future research.

The second group focuses on other types of notes on manuscripts, such as endowment notes, readers’ and owners’ notes, the opening *isnād* on the title page of a work, marginal and fore-edge titles, and notes – or their absence – on autograph manuscripts. Some of these studies point to notes that, until now, have been almost completely neglected. However, the contributions demonstrate that

³⁰ On testimonies of reading in autobiographical works cf. Dwight F. Reynolds, ed. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London 2001.

³¹ Such as the list of the 6th/12th-century scholar Tāj al-Dīn al-Kindī as seen by Abū Shāma (Abū Shāma, *Al-Dhayl ʿalā l-Rawḍatayn* (published as *Tarājim rijāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābiʿ*), ed. Muḥammad al-Kawthārī, Beirut 1974 (reprint of Cairo-edition 1947), 98. On such lists see also Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au moyen âge*, Damascus 1967, 286-291.

³² On certificates of transmission cf. the discussion of a manuscript that contains exclusively certificates in Jacqueline Sublet, “Passage”; on *taqrīz* cf. Franz Rosenthal, “‘Blurbs’ (Taqrīz) from 8th/14th-century Egypt”, *Oriens* 27-28 (1981), 177-196 and Vesley, “Taqrīz”.

they do deserve further study and that they tend to shed light upon unexpected areas of research. Together, the two groups give an overview of the range of different kinds of material that can collectively be referred to as manuscript notes. They give an idea of the breadth of research questions and problems connected with the topic and show in which ways these notes may be used as a documentary source in the sense defined above.

Of the first group, Sobieroj and Lohlker focus on different aspects of *ijāzāt*. Sobieroj analyses several *ijāzāt* from a variety of regions and different periods in order to inquire whether *ijāzāt* are generally composed in standard forms or whether they display particular traits. The *ijāzāt* that are analysed date from between the 4th/10th century and the 14th/19th century and were issued in different parts of the Ottoman Empire, Persia, Syria and Yemen. Sobieroj shows that although there is an underlying formula, the *ijāzāt* were never standardized and therefore display a wide range of variants and individual elaborations. He also points to continuities and changes in the *ijāzāt* from their earliest traces to the recent past.

Lohlker draws our attention to the point that in Islamic studies *ijāzāt* have been analysed almost exclusively as formal documents, while other aspects have been neglected. With reference to the works of Pierre Bordieu, he emphasises the function of the *ijāza* as a kind of symbolic and social capital and its importance for analysing scholarly and social networks in Islam. From this perspective, Lohlker analyses a range of *ijāzāt* originating from 11th-century al-Andalus, via 12th- and 16th-century Morocco, to 20th-century Senegal and the internet.

In contrast to the wide-ranging studies of Sobieroj and Lohlker, Quiring-Zoche takes a different approach by focusing on one specific manuscript. She uses *samāʿāt* and other notes in a manuscript of the Yemenite jurist and diplomat Qāsim Abū Ṭalib (1291/1874-1380/1960) as a source for a biographical study. She demonstrates to what degree such notes contain information that can not be found in the hitherto used standard sources. Apart from details on the dates and places of his studies, which are not documented elsewhere, the manuscript contains, among other things, information about his interests and the books he read and thus helps provide a better view of his life. In addition, her contribution shows that the traditional modes of learning and teaching with their institutions of *samāʿāt* and *ijāzāt* were still alive in the recent past – at least in Yemen. Finally, Quiring-Zoche draws our attention to regional peculiarities in Yemenite *samāʿāt*. This point indicates that Sobieroj's study on the differences and variations of *ijāzāt* could in future be fruitfully extended to the genre of *samāʿāt* as well.

Like Quiring-Zoche, Leder studies the notes on one manuscript, in his case that of *Maʿānī al-Qurʾān* by al-Farrāʾ (d. ca. 207/821). By studying the manuscript's *samāʿāt* notes – mostly originating from 6th/12th-century Baghdad – he draws our attention to the interplay between *samāʿāt* notes and the main text itself. He shows that *samāʿāt* notes do not only testify to the authorized transmis-

sion of a fixed text. Rather, they also determine to a large extent the value of a manuscript and play a vital role in the question of its dissemination or disappearance. In particular, he underlines the important role of the practices of transmission, which often involve oral performance in the constitution of the text.

Hirschler and Görke both concentrate on strands of *samāʿāt* notes that do not document single lectures, but lecture series of several sessions, which were necessary to read voluminous works. Hirschler analyses *samāʿāt* notes of Ibn ʿAsākir’s monumental history of Damascus and shows how *samāʿāt* notes can help to draw a wider picture of the society and overcome the narrow focus on ʿulamāʾ that the biographical dictionaries purport. From the notes he is able to trace the declining role of a family in Damascus in the 6th/12th and 7th/13th century. He also points out how the order of seating is represented in the notes and what information on the social rank of lecture participants can be gained from the *samāʿāt*.

Like Quiring-Zoche and Leder, Görke focuses on the notes of a single manuscript, in this case a manuscript of the *Kitāb al-Amwāl* by Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām (d. ca. 224/838). He studies a large number of *samāʿāt* strands from 5th/11th-century Baghdad, which involve the same authorizing Shaykh, to gain a clearer picture of the procedures and practices and the persons involved in the transmission of texts. He shows that text transmission was much less informal than usually assumed, being highly formalized and professionalized in several ways – through the employment of professional readers, for instance. He also shows how the character of the lectures changed over the course of time from small study groups to talks delivered to larger audiences, in accordance with the prestige of the teacher, which grew continuously with his age.

The contributions belonging to the above-mentioned second group considerably broaden our perspective on the role and importance of notes, other than *samāʿāt* and *ijāzāt*. As most of these kinds of notes have been neglected so far, the contributions of this group can generally be said to break new ground in their aim to establish the value of these notes as documentary sources.

Haase shows how the study of inconspicuous and seemingly unimportant manuscripts can enhance our knowledge of social life in Islamic societies. The main texts in the Ottoman manuscript that he studies probably date from the late 18th and 19th centuries and were penned by different persons. They cover topics ranging from Qurʾānic commentary, to juridical treatises, medical recipes, and a pregnancy test. This colourful collection of texts is rendered even more interesting by the fact that a 19th-century qadi in Anatolia used the manuscript as a personal notebook, writing in the margins and other blank spaces. His letters and commentaries not only give a revealing view on his life, but also indicate his social links, interests and beliefs. In this sense, the notes give a unique perspective on Ottoman provincial life, which is complementary to what can be gleaned

from official documents. A study of these (hitherto mostly neglected) documents also opens the possibility of comparing personal notes on administrative deeds with the respective archive documents, thus affording a livelier view on the everyday business of a qadi.

Witkam draws our attention to the title pages of a work (or of each quire) and the *isnād* included on it. He discusses this *isnād*'s importance in indicating the line of transmission stretching from the author of the book to the manuscript's copyist. This *isnād* is typically a kind of high *isnād* (*isnād ʿālī*) in that it has very few persons involved, who usually heard the work in their youth and further transmitted after reaching a very great age. Taking a pertinent example from the Leiden library (a late-6th/12th-century copy of *Fawā'id al-ḥadīth* by al-Rāzī (d. 414/1023)), Witkam shows how the high *isnād* was used in practice. He compares this with the theoretical discussions of this issue in treatises by *ḥadīth* scholars, who started to deal with this topic in more detail starting from the 7th/13th century. His discussion underlines the crucial role of studying concrete notes in order to understand the practical implications of theoretical statements on scholarly practices.

Liebreuz focuses on a different type of notes that we routinely find on the title pages, namely readers' and owners' notes. While *samāʿāt* and *ijāzāt* flourished in Damascus mainly in Ayyubid and Mamluk times, such readers' and owners' notes continued to be used at least until the 19th century and therefore cover a much longer span of time. In addition, Liebreuz's article clearly underlines the importance of moving beyond the well-studied genres of *samāʿāt* and *ijāzāt* notes. The latter are largely limited to religious literature and can only occasionally be found on manuscripts linked to the rational sciences (*al-ʿulūm al-ʿaqliyya*), philosophy or literary accounts.³³

Consequently, the inclusion of manuscripts pertaining to other fields of knowledge, such as medicine, is generally only possible by turning to readers' and owners' notes. Liebreuz analyses these notes for insights into the development of the Damascene Rifāʿīya library and its users. By studying a wide array of notes, he demonstrates to what degree Jews and Christians participated in wider intellectual life. As the notes sometimes also mention the price paid for a manuscript, they constitute an important documentary source for information on book prices, and therefore on the book market.

Serikoff discusses another genre of notes on manuscripts that has been generally overlooked: the work's title that was placed in the margins or the book's fore-edge or head. Much like Liebreuz, Serikoff studies works pertaining mainly to one particular collection, in his case the collection of the Syrian-Lebanese Ḥaddād family in the early 20th century. He shows that in these notes the titles often took a different form than intended by the work's author. These marginal

³³ Aḥmad Ramaḍān Aḥmad, *al-Ijāzat wa-l-tawqīʿāt al-makhlūṭa fī l-ʿulūm al-naqliyya wa-l-ʿaqliyya min al-qarn 4h./10m. ilā 10h./16m.*, Cairo 1986.

and fore-edge titles fulfilled a crucial role in ordering and classifying books in collections. The changes that titles underwent when placed in the margins or on the fore-edge explain to some degree the multitude of names under which one specific work is often cited.

Sublet focuses on autographs, on manuscripts – final or draft versions – written by the authors themselves and not by scribes. Autographs were considered to be especially valuable for various reasons and were sought after by scholars. In this case the notes – or the absence of them – can be revealing on the status of the manuscripts and its latter use. Manuscripts that were dedicated to a prince or a local ruler, for instance, did not usually reach the scholarly community and therefore lack signs of readers' notes or the like.

As can be seen, the contributions all offer different ways of employing manuscript notes as documentary sources for a variety of questions and point to future research paths and desiderata. Most importantly, the contributions to this volume discuss notes from as far afield as Anatolia, Yemen, from North Africa, and Iraq. The discussions hint at differences that existed among these notes, but the degree to which such differences are due to regional peculiarities remains to be researched. Did regional traditions develop that led to the use of specific genres of notes, to local forms of how to write these notes, and to functions of notes that we would not find on other regions? In the same vein, the present contributions deal with notes from the 3rd/9th century to the present day. Again, differences are visible and the successive rise and fall of the use of the *samā'āt* in medieval Baghdad, Damascus, and Cairo recalls the importance of studying notes in wider perspectives. Consequently, only further studies that draw upon a wider array of source material will allow us to understand how specific genres of notes developed over time.

The contributions also show the large scope of thematic fields for which manuscript notes can be used. They range from – but are not limited to – the study of the development and formalization of specific types of notes (Sobieroj), social history (Hirschler, Haase, Liebreuz), procedures of teaching and transmission (Leder, Görke, Witkam), the social role of manuscript notes (Lohlker, Sublet), bibliographical studies (Quiring-Zoche), and librarianship (Serikoff).

Although a broad approach was attempted with respect to the sources used, the methods employed, and the questions asked, much remains to be done. However, the contributions collected in this volume show that the study of manuscript notes in its widest sense will open new horizons that will enhance our knowledge of past and present Muslim societies. We hope that this volume will stimulate further research in this direction so that the abundance of notes in the Arabic manuscript culture will be complemented by a corresponding number of studies.

Part 1
New perspectives in the study
of *ijāzāt* and *samā'āt* notes

Einheitlichkeit und Vielfalt in islamischen Überliefererzeugnissen und Lehrbefugnissen aus 1000 Jahren

Florian Sobieroj

Einleitung

Parallel zu Entstehung und Entwicklung der islamischen Hochschulen tauchen spätestens ab dem 5./11. Jh. in arabischen Handschriften so genannte *ig̃āzāt*-Vermerke auf, die in den folgenden zwei Jahrhunderten häufiger und François Déroche zufolge¹ danach wieder seltener werden. Frühe Exemplare sind für Bagdad bezeugt, später erscheinen sie in Damaskus, schließlich auch in Kairo, dem Magrib und im Osmanischen Reich.

Aḡāza bedeutet wörtlich „rechtmäßig machen“ und meint die Autorisierung der Abschrift eines Buches durch den Autor, der seine Lizenz in den von ihm beglaubigten Abschriften anbrachte (zumeist auf dem Titelblatt oder neben dem Kolophon). Mit diesem *imprimatur* erlaubte er, dass das Werk in der von ihm gutgeheißenen Form weiterüberliefert oder dass der Text gelehrt wurde. Die *ig̃āzāt* bestätigten auch die Teilnahme an einer Lesung. Letzteres wurde *ig̃āzat as-samāʿ* genannt, die Lehrbefugnis *ig̃āzat at-tadrīs*.²

Die Befugnis beinhaltete auch, dass der Empfänger der *ig̃āza* ermächtigt wurde, gleichfalls eine *ig̃āza* zu erteilen. Die Übertragung der Lehrbefugnis war ein persönlicher Akt der Autorisierung von einem autorisierenden *ʿālim* zu einem autorisierten Gelehrten. Der weltliche Souverän hatte keinen Anteil an diesem Prozess, selbst dann nicht, wenn er der Gründer der Lehrereinrichtung war.

Die für ein literarisches Werk ausgestellten *ig̃āzāt* konnten unterschiedliche Formen annehmen: Sie wurden von der Hand eines Schreibers in die Handschrift eingetragen, nachdem der Text dem Lehrer (*mudarris*) vorgelesen worden war, oder sie wurde von dem letzteren selber in die Handschrift hineingeschrie-

¹ François Déroche avec la collaboration de Annie Berthier, Marie-Geneviève Guesdon et al., *Manuel de Codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000, 352.

² Der Institution der *ig̃āzat at-tadrīs* entsprach im lateinischen Westen die *licentia docendi*. Der Inhaber der abendländischen Lehrbefugnis war aber im Unterschied zu seinem orientalischen Pendant nicht befugt, Autorität zu übertragen (vgl. Georges Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981, 272). Der sinnverwandte Ausdruck *bi-ḥaqq ar-rivāya* lebt übrigens weiter in dem akademischen Terminus *baccalaureat* (Jan Just Witkam, „The Human Element between Text and Reader: The *Ijāza* in Arabic Manuscripts“, in: Yasin Dutton (Hg.), *The Codicology of Islamic Manuscripts. Proceedings of the Second Conference of al-Furqan Islamic Heritage Foundation. 4-5 December 1993*, London 1995, 131).

ben. Die Transkription wurde geprüft, indem der Schreiber seine Mitschrift dem Autor oder Lehrer vorlas. Dieser versammelte die Zuhörerschaft für dieses Gelesen. Ein Schüler las vor, die anderen folgten dem rezitierten Text. Der *mu-darris* lehrte, indem er der Rezitation zuhörte und korrigierend eingriff.³ Die Echtheit der Abschrift war verbürgt durch die ununterbrochene Kette von *ig̃āzāt*, die bis auf den Verfasser zurückreichten. Dieser *isnād* genannten Aufzeichnung der Überliefererkette wurde eine besondere Bedeutung zugeschrieben.

Einer der Gründe, sich eingehender mit den *ig̃āzāt* zu beschäftigen, ist die Tatsache, dass sie eine bedeutende Quelle für die Geschichte der gelehrten und allgemeineren kulturellen Netzwerke im Islam darstellen. Sie bieten die nötigen Details, um eine kulturelle Umgebung zu rekonstruieren. Deshalb hat Jan Just Witkam⁴ es zu recht als ein Desideratum bezeichnet, die *ig̃āzāt* in den Handschriften zu publizieren, die in ihnen enthaltenen Daten zu analysieren und die bio-bibliographischen Informationen zu sammeln.

In der vorliegenden Studie soll der Frage nachgegangen werden, ob die von Witkam aufgestellte These, dass sich in den *ig̃āza*-Texten unterschiedliche literarische Genres abbilden, die durch ein Element des Individuellen, Persönlichen, geprägt sind, sich in den *ig̃āzāt* einer Gruppe von Handschriften der BSB München bestätigen lässt: Sind die Texte überwiegend individuell gestaltet, d.h. repräsentieren sie eine literarische Vielfalt, oder folgen sie einer einheitlichen Norm?

Die *ig̃āza*-Materialien

1. *ig̃āza* für die *Dalāʿil al-ḥairāt*⁵ mit einer *waṣīya*

Die auf 1268/1851-2 datierte *ig̃āza* in unserer Handschrift Nr. 1 (Cod. arab. 2639) wurde von einem Gelehrten namens Muḥammad Amīn b. Ḥasan aus Filība/Philippopolis⁶ an seinen Schüler, wörtlich „Bruder“, Muṣṭafā b. Ḥasan, ausgestellt. Die *ig̃āza* besteht in der Erlaubnis, den Text der den Propheten Muḥammad verherrlichenden *Dalāʿil al-ḥairāt* von Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Sulaimān b. Abī Bakr al-Ġazūlī (gest. 877/1472 oder 870/1465)⁷ weiter zu überliefern.

³ Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, translated by Geoffrey French, edited with an introduction by Robert Hillenbrand, Princeton, New Jersey 1984, 31ff.

⁴ Witkam, „Jāza“, 131.

⁵ Eine andere *ig̃āza* zu diesem Text findet sich in der Gothaer Handschrift Ms. orient. A 807a, Bl. 128, die im Sultanspalast zu Konstantinopel (*enderūn-i humāyūn-i ḥāne-i seferlī*) angefertigt worden war (s. Florian Sobieroj, *Islamische Handschriften*, Teil 5: Thüringen, Stuttgart 2001 [Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, hrsg. v. Hartmut-Ortwin Feistel, Bd. XXXVII, 5], Nr. 116).

⁶ Die in Südbulgarien gelegene Stadt wird seit 1878 Plovdiv genannt (dazu *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [TDVİA], Istanbul 1988-..., XIII, 79-82).

⁷ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2., den Supplement-Bänden angepasste Auflage, 2 Bde., 3 Suppl.-Bde., Leiden 1937-49, hier G II, 327; S II, 359-60.

Der Text enthält einen *sanad*, d.h. eine Überliefererkette mit den Namen von neun Scheichen, die bis zum Verfasser zurückgeführt wird. Der eigentliche Text der *iğāza* beginnt mit dem Ausdruck *wa-ba'd* und der Bemerkung des gelehrten Schreibers, dass sein „Bruder“ Muṣṭafā b. Ḥasan ihn gebeten habe, das Werk unter ihm zu lesen und es, d.h. seine Rezitation, zu berichtigen (*an yaqra'abā wa-yuṣaḥ-ḥiḥabā 'annū, fa-ağabtubū*). Der Schreiber gab der Bitte des Bruders statt und erteilte ihm die Erlaubnis, das Werk weiter zu überliefern, entsprechend den Bedingungen, unter denen ihm sein eigener Scheich die Erlaubnis erteilt hatte (*fa-ağaztubū bi-šurūṭ allatī ağāzanī bihā šaiḥī wa-ustādī wa-sanadī*). Er nennt den Namen seines Lehrers, 'Alī b. Yūsuf, und gibt an, dass er in Medina lebe, wo er Imam in der Gebetsnische des Propheten sei.

Es folgt ein „Vermächtnis“ (*wašīya*) des Inhalts, dass der Schüler für seinen Lehrer bete, und zwar nach Beendigung seiner Gebetslitanei (*wird*). Die *wašīya* wurde von dem Schüler nachgesprochen und aufgeschrieben (w. „mit seiner Zunge gesprochen und mit seinen Fingern geschrieben“ [*qālahā bi-lisānibī wa-raqamahū bi-banānibī*]).

Des weiteren nennt der Schreiber seinen eigenen Namen und als seinen Wohnort die Stadt Filība, deren Bewahrung vor Nöten und Heimsuchungen er von Gott erbittet (*fi balda-i Filība šāna llāhu 'an al-āfāt wa-l-bulya*).

2. Iğāzāt für die Überlieferung des Gebetbuches Ḥiṣn al-ḥaṣīn und dessen Kurzfassung

Die auf 1282/1865-6 datierte Handschrift Cod. arab. 1562 (Nr. 2) weist an Anfang und Ende je eine *iğāza* auf,⁸ die auf zwei zusammengehörige Texte ein und desselben Verfassers bezogen sind, nämlich des Širāzer Korangelehrten Abū l-Ḥair Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazarī (gest. 833/1429).⁹ Die beiden Texte sind das 791/1389 in seiner Medrese zu Damaskus vollendete Gebetbuch *Ḥiṣn al-ḥaṣīn* und dessen Kurzfassung *'Uddat Ḥiṣn al-ḥaṣīn*. Beide *iğāzāt* sind mit einem *isnād* versehen, der mit einer fortgesetzten Autorisierung (*iğāza muttašila*) bis auf den Verfasser zurückgeführt wird. Das erste Glied der Kette für die Überlieferung des *Muḥtaṣar* ist ein Scheich Ibrāhīm b. Ḥasan aš-Šahrānī, der in Medina lebte. Dieser ist offenbar auch der Aussteller der *iğāza*, vielleicht zu Gunsten von an-Nādīm Saiyid Qāsim al-Ḥadīṭī, dem Schreiber der Kurzfassung. Das vorletzte, fünfte Glied der Kette, habe die *iğāza* vom Verfasser Ibn al-Ġazarī empfangen, nachdem er diesem den Text vorgelesen hatte.

Auf den Text des *Muḥtaṣar*, in dessen Kolophon der Schreiber (an-Nādīm) mit dem Datum der Abschrift genannt wird, folgt die zweite *iğāza*. Diese ist von derselben Hand geschrieben, wurde aber von einem anderen Scheich als die erste aus-

⁸ Siehe dazu Abbildung 4.

⁹ Brockelmann, *GAL*, GII, 257-61, S II, 274.

gestellt, nämlich von Ibrāhīm b. Ismāʿil al-Ḥanafī.¹⁰ Hier wird nun auch der Name des Empfängers genannt: Die zweite *iğāza* erhielt Aḥmad Efendi b. Muṣṭafā, der offenbar ein enger Schüler des Ausstellers war (*al-walad al-qalbī*). Auch dieser empfing die *iğāza*, nachdem er seinem Lehrer den Text vorgelesen hatte.

Die 7-gliedrige Überliefererkette für das *Ḥiṣn al-ḥaṣīn* beinhaltet noch eine Autorisierung für die Überlieferung eines zweiten Textes, nämlich eines Kommentars zum Gebetbuch Ibn al-Ğazarī, den der bekannte Herater Gelehrte Molla ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī[?] (gest. 1014/1605)¹¹ verfasste (*wa-kadā ağaztu-hū bi-ṣarḥibī lil-Mollā ʿAlī al-Qārī? ... kamā ağāzanī bibī s-Saiyid Maḥmūd*).

Die *iğāza* für das *Ḥiṣn* schließt mit der an den Empfänger des Zeugnisses (*al-muğāz al-madkūr*) gerichteten Bitte des Ausstellers, er möge ihn, seine Eltern und Kinder in seine Gebete einschließen, w. „sie nach Beendigung seiner Litaneien und Ritualgebete nicht vergessen“.

Die Ende des 13./Mitte des 19. Jahrhunderts ausgestellten *iğāza*-Texte in den ersten beiden Handschriften bieten also jeweils einen *isnād*, der bis auf die Verfasser hinaufgeführt wird. Die *iğāzāt* enthalten außerdem die Bitte des Schülers um eine Überlieferbefugnis sowie deren Erteilung durch den Scheich (Nr. 1) bzw. Angaben über den Hergang der Befugniserteilung (Nr. 2). Diese ist in der zweiten Handschrift differenzierter als in der ersten: In Nr. 2 wird sie sowohl für die Kurz- und Langfassung des Gebetbuches als auch für ein Kommentarwerk zu dem letzteren erteilt. Beide Handschriften enthalten noch die Weisung an den Schüler, für den Lehrer zu beten.

3. Studiengang und *iğāza* über ein Vermächtnis

Im Unterschied zu den Handschriften, die einen Text mit *iğāza* enthalten (z.B. Nr. 1, Cod. arab. 2639), steht in der auf 1303/1886 datierten Münchner Handschrift Cod. arab. 1553 eine komplex strukturierte *iğāza* im Mittelpunkt.

Die 10 Bl. umfassende Handschrift beginnt mit einem gewöhnlicherweise *tabat*¹² genannten Studiengang des ʿUṭmān Nūrī al-Anqarawī, den er wie folgt umschreibt: *hādībī sanadī fi ṣarḥiyāt al-ʿulūm wa-ʿaqlīyātihā*. Er nennt die Namen seiner akademischen Lehrer und führt die Fächer auf, die er bei ihnen studierte: Koran, *uṣūl al-ḥadīṯ*, Grammatik, Recht, Logik, Rhetorik usw. Die Aktivität des Studiums ist umschrieben durch eine Reihe sinnverwandter Verben, die in der Handschrift

¹⁰ Der Lehrer des Ibrāhīm al-Ḥanafī, der diesem das Zeugnis ausstellte, ein gewisser Saiyid Maḥmūd al-Ālūsī, trägt in dem *isnād* den Titel „der Traditionsgelehrte und Mufti des ʿIrāq“ (*muḥaddiṯ al-ʿIrāq wa-muṣṭafīhā*). Dessen Gewährsmann wiederum, ʿAbd ar-Raḥmān al-Kurbuzī, wird als „der Traditionsgelehrte von Damaskus“ (*muḥaddiṯ Dimašq aš-Šām*) bezeichnet. Al-Kurbuzī tritt übrigens auch in Erscheinung im *isnād* der *iğāza* der in Anm. Nr. 5 erwähnten Gothaer Ğazūlī-Handschrift Ms. orient. A 807a.

¹¹ Brockelmann, *GAL*, G II, 520-23; S II, 539-40.

¹² Witkam, „Ijāza“, 126.

rot markiert sind, z.B.: *wa-bada'tu*, *wa-abadtu*, *wa-qara'tu*, *wa-stafadtu* etc. Aus der Liste geht unter anderem hervor, dass er Teilbereiche eines Faches bei unterschiedlichen Lehrern las, und er nennt die Titel zweier Traditionswerke – darunter der berühmte *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* – die er bei je einem seiner Lehrer studierte. Da fünf der aufgezählten zehn Lehrer wie er selbst die *nisba* al-Anqarawī tragen, steht zu vermuten, dass der Unterricht im anatolischen Ankara stattfand. Auch der Aussteller (ʿUṭmān Nūrī) und Empfänger (Muḥammad Ḥilmī b. Muṣṭafā) der anschließend zu besprechenden *igāza* führten die Bezeichnung al-Anqarawī in ihrem Namen. Wir können daraus folgern, dass Traditionen lokal begrenzt blieben.

Die auf Bl. 6a eingetragene *igāza* ist eine Befugnis zur Überlieferung einer *waṣīya*, d.h. eines Vermächtnisses bzw. einer Weisung. Diese beginnt mit der Aufforderung, Gott insgeheim und öffentlich zu fürchten, da dies der Anfang aller Dinge sei. In die *waṣīya*, die schon Muḥammad von Gott geoffenbart worden sein soll, sind auch Prophetenworte integriert, z.B. über die Notwendigkeit, das zu lassen, was einen nichts angehe. Der Aussteller des Zeugnisses, ʿUṭmān Nūrī, nennt die Reihe seiner Gewährsleute, die die Überlieferbefugnis tradiert haben. Sie beginnt mit dem Namen seines Lehrers (as-Saiyid al-Ḥāḡḡ at-Takfūrṭāḡī) und endet mit denen der Schulgründer Abū Ḥanīfa und aš-Šāfiʿī.¹³ Ausweislich ihrer Namen (Gümüṣhanevi, Kütahyavī, Güzelḥiṣārī, Takfūrṭāḡī¹⁴) waren die Scheiche in sechs dem Aussteller vorausgehenden Generationen Türken.

Die Handschrift ist offenbar im Besitz des Verfassers des Studienganges, ʿUṭmān Nūrī, verblieben. Sie weist einen Besitzerstempel des letzteren auf, der auch seinen Namen unter das Kolophon geschrieben hat. Die Abschrift von *igāza* (für Muḥammad Ḥilmī) und Studiengang wiederum wurde von einer fremden Hand in einem qualitätvollen Nashī geschrieben.

Die vorliegende Handschrift Nr. 3 bietet also nicht die einem Text angegliederte *igāza* wie z.B. die Ğazūli-Handschrift Nr. 1. Vielmehr ist der ganze Kodex ein komplex strukturierter *igāza*-Text. Der Text enthält zunächst eine *igāza* im Sinn einer Befugnis zur Textüberlieferung. Der überlieferte Text ist eine *waṣīya*, nämlich die Weisung, Gott zu fürchten. Der *waṣīya* und dem diesbezüglichen *isnād* geht ein anderer sinnverwandter Text voraus, nämlich der Studiengang al-Anqarawīs.

4. Lehrbrief über manqūlāt und maʿqūlāt mit Vermächtnis, ausgestellt nach einer Prüfung

Eine gleichfalls junge Handschrift ist die von dem Ḥāḡḡ Ḥasan al-Ḥilmī al-Kutāhīyawī unter Verwendung von reichlich Gold angefertigte auf 1300/1883 da-

¹³ Unter den Gliedern des *isnāds* finden sich noch die Namen des berühmten Scholastikers aš-Šarīf al-Ġurḡānī (gest. 816/1413; *GAL*, GII, 280-281) und des ḥanafitischen Sufis aus Ḥurāsān, Abū Sahl aš-Ṣuʿlūkī (gest. 4./10. Jh.; Taqī ad-Dīn Ibn Qādī Ṣuhba, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya*. Haydarabad 1398-1400/1978-80, I, 132-4).

¹⁴ Takfūrṭāḡ entspricht offenbar dem bei Rize, östlich von Trabzon, gelegenen Takfur tepesi.

tierte Nr. 4 (Cod. arab. 1581), die ausweislich der *nisba* des Schreibers vermutlich in Westanatolien (Kütahya) entstanden ist. Der gesamte in der Handschrift enthaltene Text ist eine *iğāza* mit *isnād* und einem Vermächtnis und wurde an einen Saiyid al-Ḥulūṣī al-Kutāhīyawī, der offenbar auch Besitzer der Handschrift war, ausgestellt – dessen Name ist auf ein Schild geschrieben, das auf den Vorderdeckel geklebt ist. Der Text hebt an mit einem Lob auf den hohen Rang des Wissens, das mit der Frömmigkeit auf eine Stufe gestellt wird (Bl. 2a). Der Verfasser, d.h. Aussteller des Zeugnisses, teilt mit (Bl. 2b), dass seine Scheiche ihn autorisiert hatten, das von ihnen übernommene Wissen weiterzugeben. Just zum Zeitpunkt dieser Autorisierung sei der Saiyid al-Ḥulūṣī an ihn herangetreten, dessen Name auf Bl. 2b in Goldschrift hervorgehoben ist, und habe von ihm die *iğāza* für die rationalen und traditionellen Wissenschaften erbeten, die er unter ihm studiert hatte. Der Verfasser habe ihn geprüft (*fa-ḥtabartubū*) und ihn des Zeugnisses für würdig befunden. Indes knüpfte er die Ausstellung an die Bedingung, bei Beendigung des Unterrichtes ihn nicht zu vergessen (*bi-šarḥ an lā yansānī ‘aqīb ad-dars*). Außerdem erteilte er ihm die Weisung (*wa-auṣaitubū bi-ṣ-ṣalāb wa-t-taqwā wa-t-tadbīr*), dem Gebet zu obliegen und gottesfürchtig zu sein, wobei er dem Beispiel seines eigenen Lehrers folgte. Dieser, Aḥiṣḥavī Muḥammad Šarīf, war ein Scheich aus der in Ğurġistān (Georgien) gelegenen Stadt Ahiska, in der er als Mufti wirkte.

Der Verfasser führt anschließend die Überliefererkette seiner eigenen Scheiche an, die ihn über mehrere berühmte Scholastiker (Mīrzāġān aš-Šīrāzī (gest. 994/1586),¹⁵ [‘Alī b. Muḥammad b. ‘Alī] Šarīf al-Ğurġānī (gest. 816/1413)¹⁶ und Fahr ad-Dīn [Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusain] ar-Rāzī (gest. 606/1209)¹⁷) mit Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 505/1111)¹⁸ verband. Der *isnād* der autorisierenden Scheiche wird unterbrochen durch unterschiedliche prosopographische Mitteilungen wie etwa die, dass das neunte Glied, ‘Abd ar-Raḥīm ar-Rūḥī, auf der Rückkehr von der Mekka-Wallfahrt starb und in Tabūk begraben wurde. Der *isnād* endet mit Informationen bezüglich des Studienganges von al-Muḥaqqiq al-Failasūf ‘Abd ar-Raḥīm Pālābiq, dem fünften Glied, der mit einem Zitat angeführt wird. Darin nennt Pālābiq die Namen seiner Scheiche und die Titel einiger bei diesen studierter Werke (z.B. die *Isagoge* [von Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Abḥarī (gest. 663/1264)¹⁹] über die Logik oder die *Kāfiya* [von ‘Uṭmān b. ‘Umar b. Ḥāġib (gest. 646/1249)²⁰] über die Formenlehre der Grammatik usw.).

Der Text schließt mit dem in der Vorrede der Handschrift angekündigten Vermächtnis, nämlich einer Weisung, die Muḥammad seinem Gefährten Mu‘āḍ [b.

¹⁵ Brockelmann, *GAL*, G II, 545f.

¹⁶ Brockelmann, *GAL*, G II, 280.

¹⁷ Brockelmann, *GAL*, G I, 666-669.

¹⁸ W. Montgomery Watt, Art. „al-Ġazālī“, in: *The Encyclopedia of Islam*, New edition, Bd. 2, Leiden 1965, 1038-1041.

¹⁹ Brockelmann, *GAL*, G I, 608.

²⁰ Brockelmann, *GAL*, G I, 367.

Ğabal] erteilt habe. Die Überlieferung enthält die Aufforderung, Gott zu fürchten, wahrhaft zu überliefern (od. wahrhaft zu reden [*šidq al-ḥadīṭ*]), Versprechen einzuhalten (*wafāʾ al-ʿabd*) usw. Die Weisung besteht aus zwei Teilen, nämlich je einer Aufzählung von mehreren Dingen, 1. die er tun (*ūṣūka bi-*), bzw. 2. die er lassen soll (*wa-anḥākā ʿan*). In Wiederholung seines in der Vorrede bereits geäußerten Wunsches an die Adresse des Empfängers des Zeugnisses drückt der Verfasser die Hoffnung aus, er solle ihn im Gebet dann nicht vergessen, wenn er meine, dass sein Bittgebet von Gott erhört werde (*an lā yansānī fi mazānn al-iğāba min duʿāʾihī l-ḥāliṣ*; Bl. 5b).

Die Handschrift Nr. 4 ist also ein Diplom über das Studium der rationalen und traditionellen Wissenschaften, mit einem Vermächtnis und weist mehrere personalisierte Elemente auf: Aussteller und Empfänger der *iğāza* werden benannt; ersterer berichtet über den Hergang der Ausstellung des Zeugnisses und erwähnt im Unterschied etwa zur zweiten erwähnten Handschrift, dass er den Schüler zuvor geprüft hatte. Die Überliefererkette enthält die Namen seiner Scheiche und wird verschiedentlich unterbrochen durch Informationen zur Biographie einiger Scheiche. Der *isnād* ähnelt bei der Behandlung des Überlieferers Nr. 5, dessen Studiengang gestreift wird, einem Lehrbrief. Sehr formalisiert ist dagegen die Erwähnung der an den Schüler gerichteten Bedingung, im Gebet seines Lehrers zu gedenken. Die Handschrift endet wie auch Nr. 3 (Cod. arab. 1553) mit einem Vermächtnis, gestaltet dieses aber anders, nämlich durch eine Zweiteilung in Dinge, die zu tun, und solche, die zu lassen sind. Die *waṣīya* in Nr. 3 ist dagegen umfassender und schließt noch zahlreiche *ḥadīṭe* ein.

5. *Iğāza eines Sohnes des Begründers des zaiditischen Imamats (3./10. Jh.)*

Eine rudimentäre *iğāza*, die allerdings dieser Bezeichnung entbehrt, findet sich in der undatierten jemenitischen Handschrift Nr. 5 (Cod. arab. 1183). Diese enthält die *K. al-Aḥkām* betitelten Rechtsentscheide des Begründers des zaiditischen Imamats al-Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusain b. al-Qāsim (gest. 298/910).²¹

Der *iğāza*-Vermerk ist in den Anfang dieser Schrift integriert und dementsprechend mit der Überschrift *Mubtadaʾ K. al-Aḥkām*, „Anfang des Buches der Rechtsentscheide“, versehen. Die Befugnis enthält die an den Lehrer, nämlich den Sohn des Verfassers, Muḥammad b. al-Hādī ilā l-ḥaqq, gerichtete Bitte des Schülers um Ausstellung der Überlieferbefugnis.

Des weiteren ist der Name des Verfassers in ihr enthalten, der entsprechend der zaiditischen Konvention, die Abstammung von der Familie des Propheten hervorzuheben, bis auf ʿAlī b. Abī Ṭālib zurückgeführt wird.

²¹ Brockelmann, *GAL*, G I, 198, S I, 315-316; ʿAbd as-Salām b. ʿAbbās al-Wağīh, *Aʿlām al-muʿallifin az-Zaidīya*, Amman 1999/1420, Nr. 1186.

Der Sohn des Verfassers ist in den bio-bibliographischen Lexika nachgewiesen als al-Imām al-Murtaḏā li-dīn Allāh Abū l-Qāsim Muḥammad usw. bzw. als *Ġibrīl abl al-ard* („Gabriel der Erdenbewohner“). Muḥammad b. Yaḥyā kämpfte an der Seite seines Vaters, geriet dabei in Gefangenschaft und nahm nach seiner Befreiung und dem Tode seines Vaters die Huldigung der Leute als dessen Nachfolger entgegen (*wa-bāyaʿ abū an-nās baʿd wafāt abihī*).²²

Der kurze Text ist in hohem Maße personalisiert: Name von Aussteller und Empfänger der *iğāza* werden mitgeteilt, bei ersterem handelt es sich um den Sohn eines berühmten zaiditischen Autors. Die *iğāza* ist in den Anfang des Textes, für den die Überlieferbefugnis erbeten wurde, organisch eingegliedert. Eine weitere Besonderheit ist der Umstand, dass die Bitte um Erteilung der Befugnis, nicht aber der Wortlaut der Gewährung im Text fixiert ist.

6. *Zwei jemenitische iğāzāt für die Überlieferung des Nahğ al-balāga, ausgestellt durch zaiditische Gelehrte*

Ein relativ junges, 1301/1884 in Ṣanʿāʾ entstandenes Manuskript, das der österreichische Forschungsreisende Eduard Glaser (lebte 1855-1908) um die Wende des 19. zum 20. Jh. aus dem Jemen mitbrachte, ist die 6. Handschrift (Cod. arab. 1252). Diese enthält zwei *iğāzāt* für die Überlieferung des *Nahğ al-balāga* von Pseudo-ʿAlī. Die dem Schwiegersohn Muḥammads zugeschriebenen Texte, nämlich Aussprüche, Predigten und Briefe, wurden von dem 12er-schiitischen Gelehrten aš-Šarīf al-Murtaḏā (gest. 436/1044)²³ zusammengestellt.

6.1. Die *iğāza* (Bl. 160b-61a) wurde im Rağab 637/Februar 1240 von Aḥmad b. Muḥammad b. al-Qāsim al-Akwaʿ, bekannt als Šuʿla, für gewisse Hörer – und andere, „die dies wünschten“ – zu ihrer Ermächtigung, den Text zu überliefern (*wa-ağaztu labumā riwāyat ḏālik wa-li-man aḥabba min al-iḥwān*), ausgestellt. Der Schreiber der Handschrift teilt mit, dass die *iğāza* am Ende einer *Nahğ*-Handschrift angebracht war, die ein Schreiber namens Maṣṣūr b. Masʿūd b. ʿAbbās b. Abī ʿUmra anfertigte, der unter Šuʿla das Werk vollständig gelesen und dann von ihm die *iğāza* erhalten hatte. In der Befugnis ist noch der Name einer zweiten Person, die den Text hörte, nämlich Sulaimān b. Šuraiḥ, genannt. Die *iğāza* enthält schließlich noch eine auf die Unterrichtsmethode des Ausstellers, Šuʿla, bezügliche Information, nämlich dass er während der Vorlesung seine Handschrift mit einem Manuskript seines Lehrers Šarīf Šaraf ad-Dīn al-Murtaḏā b. Šarāhank al-Marʿasī verglich, unter dem er selbst den Text studiert hatte.

Um es auf eine Formel zu bringen, die ins 7./13. Jh. datierte *iğāza* stammt von einem berühmten Gelehrten und enthält Namen von Hörern, Informationen

²² Wağīh, *Aʿlām*, Nr. 1086.

²³ Brockelmann, *GAL*, G I, 510-512, S I, 704-706.

über den Ort des *iğāza*-Textes in der Handschriftenvorlage sowie Angaben über die Didaktik des *mudarris*.

6.2. In derselben Handschrift befindet sich eine zweite Überlieferbefugnis (*wa-lafz al-iğāza bi-ḥaṭṭihī*; Bl. 160a) für das *Nabğ al-balāğā*, welches der zaiditische Imām al-Wāṭiq bi-llāh al-Muṭahhar b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā (gest. 802/1399-1400)²⁴ 783/1382 für den Gelehrten ʿImād ad-Dīn Muḥammad b. Sulaimān al-Ḥamzī (gest. 840/1437)²⁵ ausgestellt hatte.²⁶ In der *iğāza* wird wieder ausdrücklich erwähnt, dass dem Hörer die Erlaubnis erteilt wurde, den Text des *Nabğ* zu tradieren (*wa-qad ağzatu lahū rirwāyat dālīka ʿannī*), und es wird ihm bescheinigt, er habe den Text „mit Überlegung“ gehört und auswendig gelernt (*samāʿ tadabbur wa-taḥaffuz*). Außerdem wird mitgeteilt, dass der Aussteller al-Wāṭiq bi-llāh den Text von zwei Lehrern übernommen habe, seinem Vater, dem *amīr al-muʿminīn* (d.h. dem regierenden Imam), und von einem *faqīh*, der den Text gleichfalls unter letzterem studierte.²⁷ Der Text der *iğāza* ist umrahmt durch Notizen mit Angaben über die Handschrift, aus der sie entnommen wurde, und über deren Vorlagen.

Auch diese *iğāza* ist stark personalisiert: Wir erfahren die Namen des *mudarris* und von zweien seiner Lehrer – es handelt sich um einen Rumpf-*isnād* –, unter denen sich auch sein Vater befindet.

7. *Iğāza*-Text in *isnād*-Form

Der bereits in 6.1 erwähnte Asket (*zāhid*) Šuʿla al-Akwaʿ tritt in einer anderen, undatierten jemenitischen Sammelhandschrift (Cod. arab. 1266)²⁸ als Überlieferer einer Sammlung von Prophetentraditionen mit dem Titel *Šibāb muštamil ʿalā ḡawāmiʿ al-kalim wa-maḥāsīn al-ādāb min kalām Saiyid al-mursalīn* von Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Salāma al-Quḍāʿī (gest. 454/1062)²⁹ in Erscheinung. Nach dem der Sammlung vorangestellten *isnād* war Šuʿla über fünf Generationen³⁰ mit dem Verfasser verbunden. In die Kette seiner Gewährsleute ist ein Zitat von Worten des vierten Gliedes, Abū Saʿīd ʿAbd al-Ġalīl b. Muḥammad as-Sāwī, eingefügt, der den Text persönlich von al-Quḍāʿī übernommen hatte. Danach habe er den Text der Traditionen bei mehreren Besuchen im Haus des Verfassers, al-Quḍāʿī, im ägypti-

²⁴ Wağīh, *Aʿlām*, Nr. 1116.

²⁵ Florian Sobieroj, *Arabische Handschriften, Reihe B, Teil 8: Arabische Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek zu München unter Einschluss einiger türkischer und persischer Handschriften*, Band 1, Stuttgart 2007 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, hrsg. v. Hartmut-Ortwin Feistel. Bd. XVII, B, 8), Nr. 193; Wağīh, *Aʿlām*, Nr. 199.

²⁶ Siehe dazu Abbildung 2.

²⁷ *Wa-anā arwībi ʿan Saiyidi - yaʿnī wālidihī - Amīr al-muʿminīn [...] yusnidubā wa-ʿan Šaiḥī al-Faqīh Ġamāl ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad yusnidubā wa-biwa yarwībi ʿan wālidī.*

²⁸ Siehe dazu Abbildung 1.

²⁹ Brockelmann, *GAL*, G I, 418, S I, 584.

³⁰ Zu den Namen der Gewährsleute s. Sobieroj, *Arabische Handschriften*, Nr. 207, T. 4.

schen *Fuṣṭāṭ* von diesem gehört und auf Grund von dessen Autograph eine Abschrift angefertigt, die er ihm daraufhin zur Bestätigung vorlegte (*qaraʿtu ʿalā l-qāḍī ... fī manzilībi bi-Fuṣṭāṭ Miṣr ġair marra wa-min aṣlibī katabtu wa-bibī ʿaradtu wa-qāl: al-ḥamdu lillāh al-Qādir al-fard ilḥ. [= Incipit des Kitāb aṣ-Šihāb]).*

Der dem *matn* der im 5./11. Jh. entstandenen Traditionssammlung vorausgehende *isnād* in unserer Handschrift Nr. 7 stellt also einen *iğāza*-ähnlichen Text dar, der wie das Rudiment in Nr. 5 (Cod. arab. 1183) der Benennung *iğāza* entbehrt. Es handelt sich um einen durch Worte des Überlieferers der ersten Schülergeneration angereicherten *isnād*, in denen mitgeteilt wird, dass er den Text vom Verfasser hörte und auf Grund von dessen Autograph eine Abschrift anfertigte. Indem er ihm diese zur Bestätigung vorlegte, erhielt er stillschweigend eine Autorisierung, d.h. offenbar auch die Befugnis zur Weiterüberlieferung.

8. *Iğāza für einen zaiditischen Imam*

Ein ausführliches Überliefererzeugnis, das 1486, nur ein Jahr nach der Herstellung der jemenitischen Handschrift Nr. 8 (Cod. arab. 1306) in derselben angebracht wurde, stammt von dem knapp 50 Jahre darauf verstorbenen zaiditischen Gelehrten al-Qāḍī Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyā b. Aḥmad b. Muẓaffar.³¹ Die *iğāza* wurde für den zaiditischen Imam al-Hādī ilā l-ḥaqq ʿIzz ad-Dīn (gest. 900/1494-5)³² ausgestellt, wobei die Umstände der Ausstellung durch den Ausdruck *fī qirāʿat K. at-Tibyān* angedeutet sind, d.h. vermutlich: nach vollendeter Lektüre des Rechtswerks des *qāḍī* Muḥammad b. Aḥmad (Bl. 125a). Von demselben Imam findet sich in der Handschrift ja auch ein Vermerk darüber, dass er die Lektüre neun Nächte vor Ende Muḥarram 891/um den 29. Januar 1486 vollendete (Bl. 5a). Im Text der *iğāza* schreibt der *qāḍī* wiederum, dass er dem Imam die Befugnis zur Überlieferung seiner Schrift erteilte (*an yuḡiẓ labū riwāyat ḍālika l-kitāb*).

Der Text des Zeugnisses ist einerseits in Reimprosa verfasst, andererseits aber unpunktirt und überhaupt recht unsorgfältig geschrieben, womit die kunstvoll ausgeführten *iğāza*-Texte der türkischen und anderen jüngeren Handschriften deutlich kontrastieren. Der *qāḍī* lobt in seiner *iğāza* den Imam und dankt ihm überschwänglich³³ unter anderem dafür, dass er ihn beauftragte, dieses Werk zu verfassen, und er entschuldigt sich dafür, dass der Imam, dessen Kenntnis der Wissenschaften den eigenen doch weit überlegen sei, ihn dennoch um eine *iğāza* ersuchte. Da es aber durch die Konvention geboten sei, die *iğāza* von „den Hörern und Au-

³¹ Waḡīh, *Aʿlām*, Nr. 919. Siehe dazu Abbildung 3.

³² Waḡīh, *Aʿlām*, Nr. 668.

³³ Er bezeichnet die Gunsterweise, die ihm der Imam stets gewährt habe, als die größte der von Gott empfangenen Gnaden (*fa-min aḡall an-niʿam ʿalainā wa-aʿzamibā ladainā mā manāḥabā llāh wa-fataḥa bibī ʿalainā min qiyām Maulānā ... al-Hādī ilā dīn rabb al-ʿālamīn ... fī kull waqt wa-ḥīm tumma mā qāma bibī ʿalaibi s-sālam fī ḥaqqinā min ṣalāḥ ad-dunyā wa-d-dīn*).

toren“ zu verlangen, habe er sie auch dem Imam und seinen Kindern erteilt. Das Zeugnis endet mit der Datierung der Ausstellung (18. Muḥarram 891/24. Januar 1486) und einem Zitat von Gedichtversen, die al-Qāsim b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm ar-Rassī (gest. 246/860),³⁴ dem berühmten Imām und Gründer einer eigenen nach ihm benannten Rechtsschule, zugeschrieben werden.

Die *iğāza* fällt also zunächst dadurch auf, dass sie in Reimprosa verfasst wurde, sodann durch die Lob- und Danksagungen des Verfassers an die Adresse des Imams, der eigentlich darüber erhaben sei, eine *iğāza* zu erbitten, und ferner durch die Entschuldigung des Verfassers unter Hinweis auf die Konvention der Gelehrten. Bemerkenswert ist noch die große zeitliche Nähe zwischen Anfertigung der Handschrift und des Zeugnisses durch den Verfasser des Werks (die Handschrift wurde ein Jahr davor fertig gestellt).

9. Die Maqqarī-Handschrift über die Sandale des Propheten mit zahlreichen *iğāza*-Texten

Die auf 1141/1729 datierte Handschrift Nr. 9 (Cod. arab. 1609) mit dem Titel *an-Nafahāt al-ʿanbarīya fi naʿl ḥair al-barīya* des berühmten marokkanischen Autors Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (gest. 1041/1631)³⁵ ist mit mehreren Überliefererzeugnissen angereichert. Das in der mit reichlich Gold verzierten Münchner Prachthandschrift 32 Blatt umfassende Werk enthält Traditionen über die Sandale (*naʿl*) des Propheten und wurde vom Verfasser in Kairo, auf der Rückkehr von der Mekka-Wallfahrt, entgegen seiner ursprünglichen Absicht, das Werk nicht zu publizieren, 1030/1620 veröffentlicht. Einem seiner Gefährten sei nämlich der Prophet erschienen, der das sieben stilisierte Abbildungen (*mitāl*, pl. *amtila*)³⁶ seiner Sandale enthaltende Werk al-Maqqarīs gelobt habe. Die Abbildung der vom Propheten getragenen „edlen Sandale“ mit ihren zwei zwischen den Zehen hindurch gezogenen Riemen wurde in der islamischen Volksfrömmigkeit als segensreiches Amulett und Schutzmittel, insbesondere gegen den bösen Blick, verwendet.³⁷

Am Ende der Handschrift der *Nafahāt* finden sich Abschriften mehrerer Zeugnisse (*iğāzāt*). Der Text, für den diese Überliefererzeugnisse ausgestellt wurden, ist ein *Timtāl naʿl an-nabī* betitelttes kleines Traditionswerk (*ğuzʿ*) des Abū l-Yaman

³⁴ Brockelmann, *GAL*, G I, 197-198; Waḡīh, *Aʿlām*, Nr. 822.

³⁵ Brockelmann, *GAL*, G II, 381-382, S II, 408.

³⁶ Abbildungen der Sandale finden sich bisweilen auch in Handschriften des *Faḥ al-mutaʿāl fi šifāt al-mitāl* (*GAL* II, 382) desselben Autors (vgl. *Ein Garten im Ärmel. Islamische Buchkultur. Katalog zur Ausstellung in der Bibliotheca Albertina*. 10. Juli-27. September 2008, Herausgegeben von Verena Klemm, Leipzig 2008, 26).

³⁷ Vgl. Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf, Köln 1981, 35.

Ibn ʿAsākir (gest. 686/1287).³⁸ Das Heft enthält verschiedene auf die Sandale Muḥammads bezügliche Traditionen mit kommentierenden Erläuterungen.

Die Zeugnisse wurden von al-Maqqarī kopiert und seinen *Nafaḥāt* angehängt, da sie zum Teil von berühmten Autoren verfasst wurden – insbesondere von dem Historiker Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān as-Saḥāwī (gest. 902/1497)³⁹ – mit denen er durch eine Kette von Überlieferern verbunden war. Der unmittelbare Gewährsmann al-Maqqarīs, von dem er die Autorisierung zur Überlieferung des kleinen Textes von Ibn ʿAsākir empfing, war sein eigener Onkel väterlicherseits (*ʿamm*).

In den *isnāden*, die den Zeugnissen vorangestellt worden sind, werden oft Datum und Ort der Autorisierung des Überlieferers durch den Gelehrten genannt: z.B. erteilte as-Saḥāwī die Überlieferbefugnis einmal im Weihebezirk zu Mekka, ein anderes Mal in seiner Wohnung. Die von al-Maqqarī kopierten Zeugnisse as-Saḥāwīs, die ersterer bisweilen *taḥyīd* nennt, enthalten die Namen von Zuhörern, denen eine „umfassende“, also nicht auf die *naʿl*-Traditionen beschränkte Überlieferbefugnis erteilt wird. Auch der in einer der kopierten *iğāzāt* (Bl. 36b-37a) erwähnte Überlieferer Faṭḥ Allāh b. ʿAbd ar-Raḥīm al-Manfalūṭī al-Ḥanafī erhielt eine umfassende Überlieferbefugnis, nämlich von einem Abū ʿAmr ʿUṭmān ad-Daimī aš-Šāfiʿī, der das *Timṭāl naʿl an-nabī* unter dessen Autor Ibn ʿAsākir gelesen hatte. In dieser *iğāza* ist auch erwähnt, dass der Überlieferer al-Manfalūṭī zwecks Autorisierung das Werk dem Vater ad-Daimīs⁴⁰ und as-Saḥāwī vorgelesen hatte. Wie auch sonst oft der Fall, wird auch hier erwähnt, dass der Schüler die Überlieferbefugnis erhielt, nachdem er seinen Lehrer darum ersucht hatte.

Der eben erwähnte Gelehrte ad-Daimī hat al-Maqqarī zufolge auch den Text der *iğāza* eines ʿAbd al-Qādir b. ʿUmar az-Zaftāwī überliefert, der das ganze Heft des *Timṭāl* einer Überlieferin namens ʿAzīza bt. aš-Šaraf Muḥammad b. Muḥammad al-Maqqarīs zur Kontrolle vorgelesen hatte. Diese als *al-musnada al-ašila* bezeichnete palästinensische Traditionsgelehrte erteilte ihren Zuhörern die Hör-Erlaubnis, nachdem sie darum ersucht worden war, und sie übermittelte an sie den Text. Der Schreiber der *iğāza* (az-Zaftāwī) hat noch die Namen der an dem sozialen Ereignis beteiligten Zuhörer festgehalten: es sind Angehörige seiner eigenen Familie, Kinder, Ehefrauen, Schwestern usw. Er hat sogar in einigen Fällen die Zeiträume notiert, über die die Zuhörer an den Sitzungen teilnahmen.

³⁸ ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Muʿḡam al-muʿallifin. Tarāḡim muṣannifi l-kutub al-ʿarabiya*, 15 Bde., Damaskus 1376-81/1957-61, Nachdruck Beirut, V, 236.

³⁹ Brockelmann, *GAL*, G II, 43-44.

⁴⁰ *Marratan bi-qirʾati ʿalā wālidihī*. Die *iğāza* wurde ihm und einer Gruppe seiner Mitschüler erteilt, nachdem er den Scheich mehrfach darum gebeten hatte (*wa-ağāza aš-šaiḥ lafiḡan bi-dālik bi-suʿālī labū ḡair marra*). Des weiteren erwähnt al-Manfalūṭī, daß die erste Lesung am Freitag, 5. Raḡab 891/7. Juli 1486, zwischen den beiden Nachtgebeten, die zweite Lesung an einem Sonntag im Dū l-Qaʿda desselben Jahres, im Riwaq ar-Riyāfa (zum Begriff *riwāq* s. EI VIII, 544-5) der Azhar-Moschee stattfand.

10. Zeugnis über den Bildungsgang eines modernen syrischen Literaten,
ausgestellt von vier Gelehrten (ṣūrat šahāda wa-iğāzat al-‘ulamā’ lil-mu’allif)

Die Anfang des 14./Ende des 19. Jahrhunderts entstandene prachtvolle Handschrift Nr. 10 (Cod. arab. 1133/2)⁴¹ enthält neben Lob- und Lehrgedichten des syrischen Dichters Muḥammad Šāliḥ b. Aḥmad b. Sa‘īd al-Munaiyir ad-Dimašqī (gest. 1321/1903 in Konstantinopel) ein Zeugnis, das ihm von vier syrischen Gelehrten ausgestellt wurde. Das Zeugnis erhielt der Verfasser als Nachweis, dass er seine Studien in mehreren Wissenschaften erfolgreich absolviert habe. Zum Zeitpunkt der Anfertigung der *iğāza* 1870 war al-Munaiyir indes bereits als Professor (*mudarris*) an der Omaidjenmoschee und an einer Damaszener Medrese tätig.

Die *iğāza* ist umrahmt von einer eigenen Qaside, in der al-Munaiyir den osmanischen Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II. (gest. 1918) lobt, sowie von drei paarweise reimenden Lehrgedichten über die Logik (*al-‘Uqūd al-ğāliya fi uṣūl al-mantiq al-‘āliya*), die Metaphorik (*‘Iqd ad-darārī al-ağmal* etc.) und Prosodie (*Hālat al-‘arūḍ*). Nicht nur die Qaside, sondern die gesamte Handschrift ist übrigens dem Sultan gewidmet. Dies geht hervor aus der Titelei auf Bl. 2a: *‘Uqūd ad-durr al-ḥamīd li-ḥaḍrat as-sultān al-Ġāzī ‘Abd al-Ḥamīd* („Kette der gelobten Perle für ... ‘Abd al-Ḥamīd“). Bei den in den Lehrgedichten behandelten Themen handelt es sich offenbar um Bereiche der Wissenschaften, die al-Munaiyir studiert hatte.

Die Textzusammenstellung schließt mit Lobpreisungen, *taqrīz*, die verschiedene Gelehrte auf die Lehrgedichte al-Munaiyirs verfasst haben. Die *taqrīz* sind von den Belobigern eigenhändig in die Handschrift eingetragen worden. Diese sind aber zumeist nicht mit den Gelehrten identisch, die al-Munaiyir ein Zeugnis über seinen Bildungsgang ausgestellt haben.

Die *iğāza* ist betitelt *ṣūrat šahāda wa-iğāzat al-‘ulamā’ lil-mu’allif min abl Dimašq al-faiḥā’*. Die wie auch die anderen Textteile gold umrahmte *iğāza* beginnt mit *ḥamda-la* und *taṣliya*. Die vier Gelehrten bestätigen in dem Text, dass al-Munaiyir als junger gottesfürchtiger Mann (*aš-šāb an-nāšī fi ṭā‘at Allāb*) mit der Bitte an sie herangetreten sei, zu bekunden, was sie bezüglich seines Studiums wüssten (*fa-qad ṭalaba min ḥā‘ulā’ ad-dā‘im aš-šāb ... al-iḥbār bi-mā na‘lamubū min ḥālibī fi amr aṭ-ṭalab, fa-naqūl ilḥ.*). Dementsprechend bestätigten sie, dass er bei zahlreichen Scheichen unterschiedliche Wissenschaften studiert habe (*wa-aḥada ‘an mašāyih muta‘addidīn fi sār al-‘ulūm*), und dass sie ihm die Lehrbefugnis erteilt hatten (*wa-ma’ḍūm labū ba’d al-faḥṣ min mā wa-min ġairinā bi-t-tadrīs, wa-ḥuwa min mudda maḍida muštaḡil bi-t-tadrīs bi-l-fīl wa-l-ifāda kamā ḥuwa mušāhad li-l-ğamī‘ fi l-Ġāmī‘ al-Umawī wa...*), nachdem sie und andere ihn geprüft hätten, obgleich er bereits längere Zeit selbst unterrichtet habe. Die vier Gelehrten bezeugen den Text mit ihrer Unterschrift – daher die Überschrift *ṣūrat šahāda* – und es finden sich noch von Hand nachgezeichnete

⁴¹ Sobieroj, *Arabische Handschriften*, Nr. 76.

Stempel darunter gesetzt, mitsamt ihren *laqabs*, nämlich Muḥyiddin al-ʿĀtī, Salīm, Aḥmad Muslim, Maḥmūd, und der Datierung.

Die *iğāza* in der sehr rezenten Handschrift Nr. 10 folgt einem Standardformular, weist aber auch markante individuelle Züge auf. Wie in mehreren anderen Handschriften wird erwähnt, dass der Empfänger der *iğāza* die Scheiche um Ausstellung eines Zeugnisses ersuchte und dieses nach Absolvierung einer Prüfung entgegennahm. Stärker auffallend ist jedoch das Individuelle: Nicht ein *mudarris*, sondern vier Gelehrte stellen die *iğāza* aus, die eine Lehrbefugnis enthält (*iğāzat at-tadris*). Nicht in den anderen *iğāza*-Texten belegt sind auch die von Hand nachgezeichneten Stempel mit den Kurznamen der autorisierenden Gelehrten. Ungewöhnlich ist auch die Nebeneinanderstellung von *iğāza*, Gedichten Munaiyirs und Lobgedichten, die andere Gelehrte auf dessen Werke verfassten. Farblos ist dagegen die recht unspezifische Darstellung des Bildungsganges al-Munaiyirs in seiner *iğāza*, in der eine umfassende Aufzählung seiner Lehrer und der von ihm studierten Wissenschaftsfächer fehlt.

Conclusio

Die *iğāza* folgt in bestimmten Fällen einem Standardformular, ist aber nie wirklich formalisiert worden. Die Texte weisen zum Teil identische strukturelle Elemente auf, wie z.B. *isnād*, Vermächtnis, Studiengang, Diplom, Bitte um Erteilung der *iğāza* usw., die aber mit unterschiedlichen, in hohem Maße personalisierten Inhalten gefüllt sind. Vom Standard abweichend ist z.B. die *iğāza* Nr. 8, in die Gedichte und Lobeshymnen auf einen zaiditischen Imam integriert sind. Auch die Platzierung der *iğāzāt* innerhalb der Handschrift, die bald in den zugehörigen Text eingliedert, bald diesem als eigenständiger Mikrotex vor- oder nachgestellt wurden oder als eine komplexe *iğāza* eine ganze Handschrift ausfüllten, hat den Verfassern der Texte reichlich Spielraum gelassen, um das Individuell-Persönliche über das Standardformular zu erheben.

Diachronisch betrachtet, zeigt das Phänomen der *iğāza* bis ins 20. Jh. eine erstaunliche Kontinuität, wobei offenbar auch Einbrüche in der Verbreitung dieser Texte zu verzeichnen sind. Eine voll ausgebildete *iğāza*, wie sie etwa in Nr. 4 (19. Jh.) vorliegt, enthält einen *isnād* mit Informationen zum Studiengang der eigenen Scheiche, Diplom und eine *waṣīya*. Die Befugnis zur Überlieferung eines einzelnen Textes scheint in jüngerer Zeit seltener im Mittelpunkt zu stehen, als dies bei den älteren Texten der Fall war (Nr. 5-9). Die zunehmend angewandte Praxis (Nr. 9), eine umfassende Überlieferbefugnis auszustellen, kann als Etappe in dieser Entwicklung angesehen werden. Aber noch Mitte des 19. Jh.s werden *iğāzāt* für die Überlieferung spezieller Werke ausgestellt (z.B. Nr. 2). In den späteren Zeugnissen tritt dann eher die *waṣīya*, eine religiöse Weisung, an die Stelle des Textes, für den Autorisierung erteilt wird. In den Frühformen der *iğāza* ist bisweilen nur die Bitte um Autorisierung, nicht aber deren Gewährung, enthalten (Nr. 5).

Iğāza als ein Prozess der Akkumulation sozialen Kapitals

Rüdiger Lohlker

Die *iğāza* war nie von überragender Bedeutung für das Studium des Islams und der sozialen Beziehungen, die die Religion¹ des Islam konstituieren.² Über die *iğāza* können allerdings vielfältige Zusammenhänge in der islamischen Gelehrtenwelt (und über sie hinaus) festgestellt und analysiert werden. Sie ist damit ein Teil von Handschriften, in dem wichtige Informationen über Überlieferungswege u.a. erhoben werden können. Vielleicht ist sie zuweilen etwas umfangreicher als andere Arten von Vermerken (siehe unten), die im vorliegenden Band über „Manuscript Notes as Documentary Sources“ behandelt werden, aber sie ist doch integraler Bestandteil von Manuskripten.

Wollen wir die *iğāza* näher analysieren, bemerken wir in der bisherigen Forschung gewisse Beschränkungen der Sichtweise. Georges Vajda unterscheidet so zwei Arten von *iğāzāt*. Die erste Kategorie von *iğāzāt* beinhaltet die Autorisierung durch einen Scheich oder eine Person, die berechtigt ist, die Werke eines Scheichs zu tradieren, an eine andere Person, ein oder mehrere spezifizierte Werke zu übermitteln; die zweite Kategorie enthält die Erlaubnis, Texte zu übermitteln, ohne dass genau spezifiziert wird, welche Texte zu übermitteln erlaubt wird.³ Schon hier scheint uns eine Ausdifferenzierung dieser Kategorien notwendigig.

In seinem Teil des einschlägigen Artikels in der *Encyclopedia of Islam* fasst Vajda seine Sicht der *iğāza* so zusammen:

„authorization, license. When used in its technical meaning, this word means, in the strict sense, the third of the eight methods of receiving the transmission of *ḥadīth* [...]. It means in short the fact that an authorized guarantor of a text or of a whole book (his own work or a work received through a chain of transmitters going back to the first

¹ Religion wird hier nicht als transkulturelles und transhistorisches Phänomen verstanden (vgl. Talal Asad, „Religion as an Anthropological Category“, in: id.: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London 1993, 27-54).

² Siehe auch Rüdiger Lohlker, „Der *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī im Maghreb. Einige Bemerkungen zur Bedeutung der *iğāzāt*“, in: Claude Gilliot/Tilman Nagel (Hg.): *Das Prophetenḥadīṯ. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen 2005 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse. Jahrgang 2005, Nr.1), 50-62, Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*, Princeton 1992 und Wilhelm Hoenerbach: *Das nordafrikanische Itinerar des ʿAbdārī vom Jahre 688/1289*, Leipzig 1940 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXV, 4), 100ff.

³ Georges Vajda, „De la transmission orale du savoir dans l’islam traditionnel“, in: id., *Le transmission du savoir en Islam traditionnel (VIIe-XVIIIe siècles)*, London 1983, Text I, 3.

transmitter or the author) gives a person the authorization to transmit in his turn so that the person authorized can avail himself of this transmission.“⁴

Goldziher und Bonebakker führen in diesem Artikel die Definition mit einer stilistischen Beschreibung weiter:

„Most *idjazas* are plain statements of fact, but sometimes rhymed prose [...] is used and the beneficiary is described in extravagant epithets [...]. In some later *idjazas* we find lengthy introductions and the whole document becomes an exercise in rhetoric.“⁵

Hier deutet sich bereits die Klassifizierung der *iğāza* als ein nicht sehr originelles Dokument, eine Art bloßen rhetorischen Leerlaufs an. Folgen wir diesen Gedanken weiter! Wie häufig bei Fragen islamwissenschaftlicher Art haben wir auch hier auf Goldziher zurückzugehen. In diesem Falle zeigen einige Passagen der *Muhammedanischen Studien* deutlicher, in welcher Weise die *iğāza* von Goldziher gesehen wird:

„In der *Iğāza* haben sich jene auf das Erlangen von *Ḥadīthen* begierige Muhammedaner, denen das Unternehmen großer Reisen unthunlich schien, oder welche, wenn sie auch die *ṭalab*-reise unternahmen, den zur unmittelbaren Uebernahme der *Ḥadīthe* nötigen längeren Aufenthalt am Wohnort des 'Trägers' der *Ḥadīthe* auszuführen nicht im Stande waren, ein Surrogat geschaffen, welches ihnen ermöglichen sollte, ohne jenen längeren unmittelbaren Verkehr mit dem Scheich von demselben *Ḥadīthe* zu übernehmen und im Anschluss an seinen Namen verbreiten zu können. Sie erwerben von dem Scheich für ein von ihm empfangenes oder gar ihm nur vorgelegtes Heft, welches seine Überlieferungen enthalten soll, die Erlaubnis (*iğāza*) der Weiterverbreitung in demselben Sinne, als ob sie den Inhalt in unmittelbarem mündlichen Verkehr von ihm übernommen hätten.“⁶

Dadurch, dass er die *iğāza* als Mittel beschreibt, die Mühen des Reisens, um Wissen zu erlangen (*riḥla fi ṭalab al-ilm*),⁷ zu minimieren, konstruiert Goldziher die Idee, die *iğāza* sei nur ein Surrogat dafür, zu den Füßen eines Scheichs zu sitzen und dadurch sich das Wissen dieses Scheichs anzueignen. Damit wird die *iğāza* – für Goldziher – zu einem Symbol für den Abstieg der islamischen Produktion des Wissens.

In all diesen Gedanken über die *iğāza* fehlt die soziale Dimension dieser Art von Paratext, von der Genette nichts weiß.⁸ Die *iğāza* ist weit besser zu verstehen, wenn wir sie nicht nur als ein Zeichen ansehen, das eine Beziehung zwischen Lehrer und Schüler symbolisiert, sondern als einen Weg, symbolisches Kapital im Kontext

⁴ Georges Vajda, Ignaz Goldziher und Seeger Adrianus Bonebakker, Art. „*Idjāza*“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 3, Leiden 1986, 1020f.

⁵ *Ibid.*, 1021f.

⁶ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, *Zweiter Theil*, Halle 1890, 189.

⁷ Siehe z.B. Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge: histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris 2000.

⁸ Cf. Gérard Genette, *Paratexte: Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt a.M. 2008. Dies als kleiner Hinweis, dass die europäisch geprägte Begriffsbildung dringlich der Öffnung zu – in gewissem Sinne – außereuropäischer bedarf, auch auf literatur- und sprachwissenschaftlichem Gebiet.

islamisch geprägter Kulturen zu akkumulieren. Symbolisches Kapital ist eine Form der verschiedenen Arten von Kapital, die sich in modernen wie nicht modernen Gesellschaften unterscheiden lassen. Das symbolische Kapital ist die Form, in der die anderen Kapitalarten sozial wahrgenommen werden können. Damit ist symbolisches Kapital auch transformierbar in andere Arten von Kapital: insbesondere ökonomisches, soziales und kulturelles. Die Einbeziehung des Konzeptes des symbolischen Kapitals ermöglicht es uns, die Ökonomie der Praxen der islamischen Gelehrtenwelt besser zu fassen. Mit den Worten Bourdieus:

„A general science of the economy of practices that does not artificially limit itself to those practices that are socially recognized as economic must endeavour to grasp capital, that „energy of social physics“ [...], in all its different forms, and to uncover the laws that regulate their conversion from one into another. I have shown that *capital presents itself under three fundamental species* (each with its own subtypes), namely, economic capital, cultural capital, and social capital [...] To these we must add symbolic capital, which is the form that one or another of these species takes when it is grasped through categories of perception that *recognize* its specific logic or, if you prefer, misrecognize the arbitrariness of its possession and accumulation. I shall not dwell on the notion of economic capital. I have analyzed the peculiarity of cultural capital, which we should in fact call *informational capital* to give the notion the full generality, and which itself exists in three forms, embodied, objectified, or institutionalized. Social capital is the sum of the resources, actual or virtual, that accrue to an individual or group by virtue of possessing a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance or recognition.“⁹

Neben die hier verfolgte soziologisch geprägte Analyse können und sollten auch andere Ansätze treten. Als Hinweis sei hier erwähnt, dass auch semiotische Analysen auf diesem Gebiet äußerst fruchtbar sind.¹⁰

Betrachten wir unser Phänomen in dieser Perspektive, können wir im Anschluss an al-Kattānī¹¹ andere Unterscheidungen treffen. Die erste Art der *iğāza*, die zu nennen ist, ist die *iğāza ʿilmīya*.¹² Diese Art der *iğāza* beinhaltet die Erlaubnis, im Rahmen der islamischen Wissenschaften erworbenes Wissen weiterzugeben. Dieses Wissen wird durch ein Studium oder eine Schülerschaft bei einem Scheich, einem Gelehrten und/oder auch einem Sufimeister, erworben. Die Erlaubnis zur Tradierung des erworbenen Wissens erteilt dieser Scheich, wenn sein Schüler die betreffenden Werke oder Praktiken gemeistert hat. Dies kann die Übermittlung eines konkreten Textes bedeuten, die Erlaubnis, Fatwas zu erteilen, eine sufische *silsila* weiterzuführen u.a.m. Im Folgenden wollen wir einige *iğāzāt* betrachten, die uns helfen können, die verschiedenen Kategorien der *iğāza* zu verstehen.

⁹ Pierre Bourdieu und Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge 1992, 118-119.

¹⁰ Siehe als erste Skizze Lohlker, „Der Ṣaḥīḥ“.

¹¹ Yūsuf al-Kattānī, *Madrasat al-imām al-Buḥārī fi l-Mağrib*, 2 Bde., Beirut o.J.

¹² al-Kattānī, *Madrasat*, I, 151ff.

Betrachten wir die *iğāza* des Abu l-Ḥasan ʿAlī b. Ḥārūn al-Fāsī¹³ an seinen Schüler Muḥammad al-ʿArabī b. Muḥammad Ibn al-Qāḍī!¹⁴ Damit werfen wir einen Blick in die Zeit der Saʿdier¹⁵ (1510-1659) in Marokko und auf einen der wichtigsten Historiker dieser Zeit, eben Ibn al-Qāḍī, also einen wichtigen Moment in der Historiographie des Maghreb.

Die *iğāza*¹⁶ beginnt mit einer Aufzählung der verschiedenen Texte, die sein Schüler vorgetragen hat: Verschiedene Werke zur Koranlesung, darunter einige Lehrgedichte, eines zur Schreibung der Buchstaben des Korans, die *Ḥadīṭ*-Sammlung des al-Buḥārī, Rechtswerke. Einige dieser Werke hat Ibn al-Qāḍī nur teilweise bei seinem Lehrer gehört. Die *iğāza* fährt fort:

„Der Scheich, der Gelehrte, der Erteiler der *iğāza*, Abu l-Ḥasan [...] sagte: Ich erteile *iğāza* dem Gelehrten, dem Ehrenwerten Abū ʿAbdallah Muḥammad al-ʿArabī b. Muḥammad b. ʿAlī, bekannt als Ibn al-Qāḍī [...] die Erlaubnis, nach den in diesem Schreiben und anderen erwähnten Scheichs zu überliefern in Bezug auf all das, was er mir vorgelesen hat vom erhabenen Buche [i.e. der Koran] und den vorgelegten vorerwähnten Werken [...].¹⁷ Beide [i.e. Lehrer und Schüler] sind gesund, handeln freiwillig, sind verfassungsberechtigt [...].“¹⁸

Hier ist einmal eine Dokumentation des Prozesses der Aneignung von Wissen zu finden, also die o. g. ‚reine‘ Funktion der *iğāza* scheinbar verwirklicht, zugleich wird aber deutlich, welche Art von Wissen angeeignet wird, in welches Netzwerk von Texten und von diesen produzierten Bedeutungen Ibn al-Qāḍī sich einschreibt. Dadurch wird es ihm möglich, das symbolische Kapital zu demonstrieren, dass er in diesem Bildungsprozess erworben hat. Eine nur philologische Sicht erkennt wesentliche Dimensionen einer solchen *iğāza*, die weit mehr ist als ein bloßes Beglaubigungsmittel.

¹³ Gest. 1544 (A. Graulle und P. Maillard (Übers.), „Nachr al-mathani de Mouhammad al-Qadiri“, Bd.1, in: *Archives Marocaines* 21 (1913), 132). Alle Jahreszahlen sind hier und im Folgenden einheitlich nach christlicher Zeitrechnung angegeben.

¹⁴ Gest. 1616; Šihāb ad-dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Miknāsī (siehe Graulle und Maillard: „Nachr“, 280ff. und Muḥammad Ḥāğğī, *az-Zāwīya ad-Dilāʿīya wa-dauruhā d-dīnī wa-l-ʿilmī wa-s-siyāsī*, Rabat 1964, 86ff.).

¹⁵ Dynastie šarīfischer Abstammung, die durch die Zentralisierung Marokkos dieses zu einem Mitspieler im frühneuzeitlichen Staatensystem machte (Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, 206ff.). Zur intellektuellen Produktion dieser Zeit siehe Mohamed Hajji, *L'Activité Intellectuelle au Maroc à l'Époque Sa'dide*, 2 Bde., Rabat 1976-1977.

¹⁶ al-Kattānī, *Madrasat*, I, 153ff.

¹⁷ Genannt wird eine ganze Reihe von Werken. Erwähnt seien aus Platzgründen nur der *Muḥtaṣar* von Ḥalīl b. Iṣḥāq, ein wichtiges Werk der malikitischen Rechtsschule, und der *Šaḥīḥ* von al-Buḥārī, die berühmte Ḥadīṭsammlung, die Ibn al-Qāḍī auch später intensiv gelehrt hat (Ḥāğğī, *az-Zāwīya*, 88).

¹⁸ al-Kattānī, *Madrasat*, I, 155f.; zu vermerken ist, dass zum Schluss eine Terminologie verwendet wird, die dem Vertragrecht entnommen ist. Der *Wissenserwerb* ist also wörtlich zu nehmen.

Ein anderes Beispiel ist eine *igāza* die im Kontext der senegalesischen Murīdiya¹⁹ verfasst wurde. Dieses Beispiel zeigt uns, dass das Thema der *igāza* bis in das 20. Jahrhundert hinein bedeutsam ist. Der Text dieser *igāza* lautet:²⁰

„Preis sei Gott allein, Friede auf dem Siegel des Prophetentums.

Der Mann des Wissens und der Weisheit, der dieses Dokument sieht, möge verstehen, dass Sidy ad daar [der Meister des Hauses, der Spitzname, den sich Samba Tukuloor Ka²¹ selber gab] die Erlaubnis (*igāza*) und die Autorisierung erteilt hat an Muhammad, den Sohn des Habib Allah [Momar Anta Sali Mbakke]²², seinen Bruder auf dem Pfad Gottes und des Scheichs [Sheikh Sidiyya al-Kabir]²³, den qādiritischen *wird*²⁴ und die Weisungen, die von Scheich Mukhtar²⁵ und Scheich Muhammad²⁶ stammen, in Übereinstimmung mit der Anweisungen, die der letztere ihm von Angesicht zu Angesicht gegeben hat, Gott möge Wohlgefallen an ihm haben.

[Ich habe die Erlaubnis und Autorisierung erteilt,] weil ich weiß, dass er in der Lage ist, diesen zu verwenden und denjenigen zu übermitteln, die qualifiziert sind, ihn zu empfangen, und in der Hoffnung, dass er einer der Pfeiler unserer Religion sein wird (sicher, Gott ist derjenige, der die Gebete erhört) und weil die Familie von Sheikh Sidiyya mich gebeten hat, diese Autorisierung für ihn zu schreiben, wenn die Zeit gekommen ist.“²⁷

In diesem Falle sehen wir noch einen weiteren Aspekt der *igāza*, der sie zu einem vorzüglichen Instrument der Analyse islamisch geprägter Wissenskulturen macht.

¹⁹ Diese sufische Strömung hat sich im 20. Jahrhundert aus der Strömung der Qādirīya (siehe unten) entwickelt. Da sie eine Doktrin vertrat und vertritt, die Anklänge an die christliche Lehre des *ora, lege et labora* hat (vielleicht etwas weniger *lege*), konnte sie der landwirtschaftlichen Entwicklung insbesondere im Senegal wichtige Impulse geben. Siehe für die Murīdiya zur Zeit Amadu Bambas Paul Marty, *Études sur l'Islam au Sénégal, Tome 1: Les personnes*, Paris 1917, 219ff., Cheikh Anta Babou, „Contesting Space, Shaping Places: Making Room for the Muridiyya in Colonial Senegal, 1912-45“, *Journal of African History* 46 (2005), 405-426.

²⁰ Hier wird auf eine orientalistische Transkription verzichtet, um die Anschlussfähigkeit an u.a. afrikanistische Forschung zu sichern; eine Pseudo-Arabisierung der Namen scheint nicht sinnvoll.

²¹ Lebte in der ersten Hälfte/Mitte des 19. Jahrhunderts; Lehrer von Amadu Bamba im islamischen Recht und in der Glaubenslehre.

²² Lebte ca. 1820-1882 oder 1883; Vater von Amadu Bamba; Ratgeber von Herrschern, Korangelehrter.

²³ Lebte 1780-1868; maurischer Qādirī-Scheich; Begründer des Sīdiya-Zweiges der Qādirīya.

²⁴ Ein *wird* ist eine Art Litanei, die zu bestimmten Tageszeiten rezitiert wird. Sufische Strömungen haben jeweils spezifische Formen des *wird*.

²⁵ Sidi Mukhtar al-Kunti (gest. 1811), Begründer eines zentralsaharischen Zweiges der Qādirīya, der Muḥtārīya, die einen Akzent auf Barmherzigkeit, Vergebung der Sünden und den Dschihad des Wortes legt. Diese Muḥtārīya zeichnete sich durch eine sehr starke spirituelle Orientierung auf ihren Gründer aus (Abd-al-Aziz Abd-Allah Batran, *The Qadiryya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh Al-Mukhtar Al-Kunti (1729-1811)*, Rabat 2001). Gerade auch die Ausstellung von *igāzāt* bildete ein wichtiges Element der organisatorischen Struktur der Muḥtārīya (Louis Brenner, „Constructing Muslim Identities in Mali“, in: id. (Hg.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Bloomington 1993, 59-78, hier 62).

²⁶ Muhammad b. Sidiyya al-Kabir (gest. 1869), Sohn des oben erwähnten Scheichs.

²⁷ Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad. Amadu Bamba and the Founding of the Muriidiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens 2008 (New African Histories Series), 185, Übersetzung R.L.

Die Überlieferungserlaubnis des *wird* qādiritischer²⁸ Art ist zuerst einmal eine *iğāza ʿilmīya* mit Bezug auf sufisches Wissen. Signifikant scheint aber dann der Hinweis auf Sheikh Sidiyyas Familie, der uns die Bedeutung familiärer Netzwerke von Autorität für die Übermittlung islamischen Wissens vor Augen führt, ein weiteres wissenssoziologisch wichtiges Element.

Die zweite Art der *iğāza* betrifft die Beziehungen zwischen Gelehrten und/oder Sufis, um die gegenseitige Anerkennung, Wertschätzung und Verbindung zum Ausdruck zu bringen. Es handelt sich um die Kategorie der *iğāza taqḍīriya*.²⁹

Ein äußerst berühmtes Beispiel ist die *iğāza* des Qāḍī ʿIyyāḍ³⁰ von Ibn ʿAttāb, Kadi und Mufti in Cordoba (gest. 1069)³¹:

„Als ich sah, was dem erwähnten Abu l-Faḍl [...] eignete an Vorzügen, Gaben, Glauben, Verständnis und Wissen und was er sich aus allen Wissensformen in hohem Maße angeeignet hatte, erteilte ich ihm die *iğāza* für alles, was ich überlieferte.“³²

Wenn auch in diesem Falle die Überprüfung bzw. Kenntnisaufnahme eines Bestandes an Wissen, also symbolischem Kapitel, vorausgesetzt wird, ist die Primärfunktion der *iğāza taqḍīriya* der Ausdruck von Anerkennung, formulieren wir es im modernen Jargon: *networking*. Damit wird durch die Anerkennung und Herstellung soziales Kapital von eminenter Qualität erzeugt, das die Position der betreffenden im Feld des islamischen Wissens um etliche Grade erhöht. Gerade im Kontext der Murīdiya (und der Muḥtāriya) gewinnt diese auf die Gründerfiguren zurückführbare zusätzliche Legitimation eine eminente Bedeutung.

Es gibt auch explizite Kombinationen einer *iğāza ʿilmīya* mit einer *iğāza taqḍīriya*. Die hier gefundenen Kategorien sind – natürlich – nicht immer in reiner Form zu finden; als heuristisches Hilfsmittel erscheinen sie allerdings hilfreich.

Kommen wir zur dritten Kategorie von *iğāzāt*! Es handelt sich um die *iğāza takrīmīya*, die von Gelehrten und/oder Sufis erteilt wurde auf Ansuchen eines Herrschers oder weil sie selber mit diesem einen Kontakt herstellen wollten.³³

²⁸ Die sufische Strömung der Qādirīya ist benannt nach dem Baghdader Sufi-Scheich ʿAbdalqādir al-Gilānī (gest. 1166), eine der wichtigen Persönlichkeiten der sufischen Tradition. Die nach ihm benannte Strömung konnte sich in viele Teile der muslimischen Welt ausbreiten. Im zwanzigsten Jahrhundert hatte sie auch großen Erfolg in Westafrika. Aus ihr haben sich mehrere Unterströmungen gebildet, so auch die o.g. Murīdiya. Siehe im Detail Alexander Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden 2000 (Themes in Islamic Studies), 179ff.

²⁹ al-Kattānī, *Madrasat*, I, 156ff.

³⁰ Lebte 1081-1149; eine der herausragenden Gestalten des Islam im Maghreb des 12. Jahrhunderts (siehe die interessanten Bemerkungen in Halima Ferhat, „Famille et société à Sabta d'après l'ouvrage du cadī ʿIyyāḍ Madhāhib al-ḥukkām (XIIème siècle)“, *Hespréris-Tamuda* 30 (1992), 5ff.).

³¹ Rainer Oßwald, *Pactane sunt servanda? Freiwilligkeit, Zwang und Unverbindlichkeitserklärungen im islamischen Vertragsrecht malikitischer Schule*, Frankfurt am Main 1998 (Rechtshistorische Reihe 175), 416.

³² al-Kattānī, *Madrasat*, I, 157.

³³ al-Kattānī, *Madrasat*, I, 164ff.

Es gibt so beispielsweise Berichte über das Ansuchen eines marokkanischen Scheichs bei einem Koranglehrten in Alexandria während eines Aufenthaltes im Jahre 1126 chr. Z., dieser möge eine *iğāza* für den späteren Almoravidenherrscher Tašfin b. ʿAlī b. Yūsuf³⁴ erteilen.³⁵ Der eigentliche Text gibt für unsere Untersuchung keine näheren Informationen. Deshalb sei auf eine ausführliche Wiedergabe verzichtet.

Ein weiteres Beispiel gibt eine *iğāza* eines Qādiri-Scheichs aus dem Sansibar des 19. Jahrhunderts³⁶, in der in einer ganzen Reihe von Ermächtigungen, die betreffende sufische Tradition zu übermitteln, auch Sultane von Sansibar genannt werden. Auch hier können wir eher eine *iğāza takrīmīya* als eine Form der *iğāza* sehen, die in diesem Falle der Verankerung der betreffenden *ṭarīqa* in Sansibar dient. Womit eine Übermittlung sufischen Wissens nicht ausgeschlossen wird! Diese Art der *iğāza* ist nicht in erster Linie für die Positionierung in den Feldern des islamischen Wissens von Bedeutung, vielmehr wird hier um Rangfolgen im allgemeinen sozialen Raume, insbesondere dem der Eliten, für die eine solche Legitimation durchaus gegenüber wichtigen Kreisen der Bevölkerung bedeutsam sein kann, gerungen.

Kommen wir zur letzten Kategorie! Dies ist die „allgemeine *iğāza*“, die *iğāza ʿamma*.³⁷ Es handelt sich um Textate, die allen Anwesenden bei einer *Ḥadīṭ*-Lesung gegeben wurden, die zu keiner Lehr- oder Übermittlungstätigkeit berechtigen. Solch eine *iğāza* konnte bereits beim Hören eines einzelnen *ḥadīṭes* erteilt werden. Als Hauptziel wird das Erreichen von *baraka* durch die Anwesenheit bei der Vergewärtigung des Lebens des Propheten, einer verdienstvollen Handlung. Ist dieses überhaupt eine Erlaubnis, eine *iğāza*? Wir können hier durchaus von einer *iğāza* sprechen, wenn wir bedenken, dass wir bereits die Übermittlung sufischen Wissens in das System der *iğāza* berücksichtigt haben, können wir das dort ebenfalls enthaltene Moment der *baraka* übertragen sehen auf eine allgemeinere Ebene, die ein unspezifisches Publikum adressiert, das nicht direkt in einen sufischen Kontext eingebunden war – höchstwahrscheinlich aber in Kontakt zu diesem war.

Auch in diesem Falle dient die *iğāza* der Akkumulation sozialen Kapitals, ablesbar an der Quantität der erteilten Testate, die das Ansehen des betreffenden Scheichs zumindest andeuten.

Wir können also vier Arten der *iğāza* unterscheiden:

- 1) die *iğāza ʿilmīya*, die wissensbezogene *iğāza*,
- 2) die *iğāza taqdīrīya*, die *iğāza* der Wertschätzung,

³⁴ Regierte 1143-1145.

³⁵ al-Kattānī, *Madrasat*, I, 164.

³⁶ Ruth Pleyer, *Scheich Uwāys b. Muḥammad al-Barāwī – Eine Qādiri-iğāza für den Sultan von Sansibar*, Wien 2008 (nicht publizierte Masterarbeit).

³⁷ al-Kattānī, *Madrasat*, I, 341ff.

- 3) die *iğāza takrīmīya*, die *iğāza* der Ehrerbietung und
 4) die *iğāza ʿamma*, die allgemeine *iğāza*.

Diese Arten der *iğāza* erweisen sich als wichtige Indizes für eine Klassifizierung einzelner Personen im sozialen Spiel des islamischen Wissens. Wenn wir eine genaue Übersicht über die Arten der *iğāza* eines Gelehrten bzw. einer anderen Person erstellen, können wir die verschiedenen Netzwerke, in denen diese Personen agieren erkennen. Die Stellung innerhalb dieser Netzwerke wird in Form der *iğāza* symbolisiert, die auf gelehrte Machtpositionen verweisen kann, wenn entsprechend qualitätsvolle *iğāzāt* vorgewiesen werden können, die ein adäquates kulturelles Kapital signalisieren, dass unter Umständen mit sozialen Kapital verbunden sein kann, das aus familiären Bindungen resultiert oder aus der Verbindung mit Herrschern, die um *iğāzāt* haben nachsuchen lassen, bzw. aus der Vielzahl allgemeiner *iğāzāt*, die eine große Gefolgschaft andeuten. Diese Art sozialen oder kulturellen Kapitals lässt sich auch in entsprechendes ökonomisches Kapital transformieren, was im Falle der Murīdīya ins Auge fällt, bei der religiöse Führerschaft auch ökonomische Führerschaft beinhaltet. Die Analyse der *iğāza* kann also wesentlich zur Untersuchung der Frage der Macht im Feld des islamischen Wissens beitragen und ist eine Kategorie, die uns hilft, das dort eingesetzte symbolische Kapital zu verstehen.

Der Kuriosität halber sei noch eine letzte *iğāza* geboten:

„I Muhammad Sajad Ali Qadiri-Noshahi was given the Gift, Ejaaz-Permission to Read the Dala'il ul-Khayrat By Shaykh Ahmed Zakkariyah a Big Wali in Medina Shareef Who has many Secrets (may Allah bless and give him good health) Also to GIVE Ejaaz-Permission to ALL who want to read it. Please Email: Durood@yahoo.com [...]“³⁸

Hier haben wir also einen Fall einer *iğāza*, die aus dem Forschungsfeld der Handschriften heraus fällt, uns aber die Lebendigkeit des Institutes der *iğāza* zeigt. Diese ist allerdings zu einer Form des Selbstmarketing mit einem wenig steigerungsfähigen unspezifischen Adressatenkreis, dem des World Wide Web, geworden. Die Invektive Goldzihers zu dieser Art von *iğāza* wären wohl eindeutig gewesen...

³⁸ <http://www.angelfire.com/pa2/durood/>, Zugriff am 30.09.2008.

Der jemenitische Diplomat Qāsim Abū Ṭālib al-ʿIzzī (gest. 1380/1960) im Spiegel seiner Handschriften-Vermerke

Rosemarie Quiring-Zoche

Jahrhunderte lang erfolgte die Ausbildung der geistigen Elite in der islamischen Welt in Form des Diktatkollegs: Der Scheich saß im Kreise seiner Schüler und trug entweder selbst seine Gedanken zu einem Thema oder einem bestimmten Text vor oder korrigierte und kommentierte, was einer der Studierenden vorlas, während die Zuhörer seine Worte mitschrieben oder mit dem Text in einem früher geschriebenen Manuskript verglichen. Die Teilnahme am Kolleg und die Rolle, die der Lernende dabei gespielt hatte, sowie die Namen der anderen Anwesenden wurden in seinem Exemplar schriftlich festgehalten, oft mit der Befugnis, nun selbst den Text zu lehren. Dass diese Tradition des Lehrens und Lernens bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein lebendig war, zeigen die Einträge in einem Manuskript, welches erst vor etwa 120 Jahren im Jemen angefertigt wurde und das dem Juristen und späteren Diplomaten Qāsim Abū Ṭālib gehörte.

Das Manuskript ist ein gerade noch handliches, solide in einen festen Leder einband mit Klappe gebundenes Buch. Sein Deckelmittelfeld ist mit einem blind gepressten floral ausgefüllten Medaillon und korrespondierenden kuppelförmigen Ornamenten auf dem oberen und dem unteren Deckelrand verziert. Die Herkunft aus dem damals zum Osmanischen Reich gehörenden Jemen zeigt sich schon bei den Deckelinnenspiegeln: Sie sind mit bedrucktem Papier der osmanischen Verwaltung der Sancaks ʿAsīr und Taʿizz¹ bezogen. Das Papier des Buchblocks ist nicht durchgängig von derselben Beschaffenheit (deutlich bei Bl. 99-102), was darauf hindeutet, dass der Kodex nicht von vornherein als Einheit geplant war. Zusammen mit anderen jemenitischen Handschriften wurde er 1998 von der Staatsbibliothek Berlin - Preußischer Kulturbesitz angekauft und unter der Signatur Hs. or. 10 864 akzessioniert.²

Der Band enthält neun Abhandlungen, die aber nicht in der Reihenfolge, wie sie zusammengebunden sind, kopiert wurden. Die Anordnung folgt vielmehr in-

¹ Zu ʿAsīr und Taʿizz: Isa Blumi, „The Ottoman Empire and Yemeni politics in the Sancaḳ of Taʿizz, 1911-1918“ in: Jens Hanssen, Thomas Philipp and Stefan Weber (Hg.), *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the late Ottoman Empire*, Beirut/Würzburg 2002, 349-367, hier 358.

² Für die Erlaubnis zur Publikation des Manuskripts möchte ich an dieser Stelle Herrn Leitenden Bibliotheksdirektor Dr. Hartmut-Ortwin Feistel herzlich danken. Die Beschreibung der Hs. wird auch in meinem vierten Katalogband *Arabische Handschriften* enthalten sein.

haltlichen Gesichtspunkten: Der erste Text beschäftigt sich mit dem idealen Verhalten von Gelehrten und Studierenden. Daran schließen sich drei Ḥadīṭ-Werke und fünf juristische Texte an. Die Werke dürften innerhalb von etwa fünf Jahren zwischen Muḥarram 1306/November 1888 und Ğumādā I 1311/Dezember 1893 kopiert und zusammengestellt worden sein. Dies ist die Zeitspanne, die man den drei datierten Teilen und den Benutzer-Eintragungen entnehmen kann.

Es lassen sich verschiedene Schreiber unterscheiden:

1. der ansonsten unbekannte Ḥusain b. Šāliḥ (von seiner Hand Teil 1 = Bl. 6b-40a, geschrieben vor Šafar 1310/August-September 1892, dem Datum eines Vermerks auf Bl. 40a);
 2. die Persönlichkeit, um die es hier geht, Qāsim³ b. Ḥusain al-‘Izzī Abū Ṭālib (von seiner Hand Teil 2 = Bl. 42b-54b, geschrieben vor dem 8. Rabī‘ II 1306/2. Januar 1889, dem Datum eines Vermerks auf Bl. 54b, und Teil 8, 2. Hälfte = Bl. 178b-180b, sowie wohl auch Teil 4 = Bl. 66b-87a, datiert Mitte Muḥarram 1306/Mitte November 1888);
 3. ein gewisser ‘Abdallāh b. ‘Alī al-Ġirāfi, der von Qāsim Abū Ṭālibs Lehrer Šafi ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ġirāfi⁴, überliefert (von ‘Abdallāhs Hand Teil 3 = Bl. 58b-64a, datiert Montag am Monatsende [*salḥ*] des Rabī‘ I 1307/25. Oktober 1889);
 4. ein Sohn namens Muḥammad des bekannten Gelehrten ‘Abd al-Karīm Abū Ṭālib⁵ (von seiner Hand Teil 6, 2. Hälfte, Teil 7 ganz, Teil 8, 1. Hälfte = Bl. 130b-182a, geschrieben vor dem 24. Raġab 1309/23. Februar 1892, dem Datum eines Vermerks auf Bl. 182a, sowie Beischrift nach Teil 9 = Bl. 130b-177b und 196b-209a);
 5. ein gewisser ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Muḥsin al-.. (*nisba* unlesbar, von seiner Hand Teil 9 = Bl. 184b-194b, datiert Dienstag, 26. Ğumādā I 1311/5. Dezember 1893)
- sowie 6. und 7. zwei verschiedene ungenannte Schreiber (Teil 5 = Bl. 110-118, datiert Freitag, 16. Ğumādā I 1311/Samstag, 25. November 1893 und Teil 6, 1. Hälfte = Bl. 122b-130a).

Der Eigentümer und wichtigste Schreiber des Manuskripts, Qāsim b. Ḥusain al-‘Izzī Abū Ṭālib, wurde im Ramaḍān 1291/November 1874 in ar-Rauḍa geboren, einem Dorf nördlich von Šan‘ā’, damals eineinhalb Wegstunden von dort ent-

³ In unserer Handschrift ohne Artikel. Muḥammad b. Muḥammad Zabāra, *Nuzbat an-nazar fi riġāl al-qarn ar-rābi‘ ‘ašar*, [With additions by] ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Karīm al-Gurāfi (sic!), ed. Aḥmad b. Muḥammad Yahyā Zabāra, Šan‘ā’ [1979], 476, und ‘Abd as-Salām b. ‘Abbās al-Waġīh, *A‘lām al-mu‘allifin az-Zaidīya*, ‘Ammān 1420/1999, 769, schreiben „al-Qāsim“.

⁴ Zu ihm s. Anm. 31. Sein *isnād* ist dem Text vorangestellt (fol. 58b-59a).

⁵ Zu ihm s. u. Anm. 24. Bei ihm hörte auch der vorerwähnte Šafi ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ġirāfi.

fernt,⁶ heute in 30 Minuten auf dem Weg zum Flughafen zu erreichen. Qāsim Abū Ṭālib ist ein Nachkomme der neunten Generation des Abū Ṭālib Aḥmad, eines Sohnes des zaiditischen Imams al-Manṣūr bi-llāh al-Qāsim b. Muḥammad (geb. 967/1559, reg. 1006-29/1598-1620), der die Qāsimī-Dynastie begründete, welche bis zur republikanischen Revolution 1962 im Jemen herrschte.⁷ Ar-Rauḍa war Aḥmad von seinem Vater übertragen worden. Ein Bewässerungskanal, dessen Einkünfte Aḥmad zugunsten des Palastes *Darb as-salāṭin* und der Freitagsmoschee des Ortes gestiftet hatte, existierte noch 1926 unter dem Namen *Ḡail Abī Ṭālib*,⁸ und Mitglieder des *Bait Abī Ṭālib* lebten bis ins 20. Jahrhundert dort. So verbrachte auch der 1331/1913 geborene Sohn Muḥammad unseres Qāsim Abū Ṭālib, der sich als Dichter und Literat einen Namen machte⁹, einen Teil seiner Jugend in ar-Rauḍa.

Unserem Qāsim Abū Ṭālib widmete sein Zeitgenosse und zeitweiliger Weggefährte Muḥammad b. Muḥammad b. Yaḥyā Zabāra (1884-1961)¹⁰ einen mehr als sieben Seiten langen Artikel in seinem biographischen Lexikon *Nuzbat an-naẓar fī riḡāl al-qarn ar-rābi‘ ‘aṣar*.¹¹ Qāsim's Jugendjahre handelt er darin in traditioneller Weise auf weniger als einer halben Seite ab: Geburtsmonat und -ort, Studien in ar-Rauḍa und Ṣan‘ā’, die Namen der Lehrer, die Titel der studierten Bücher, seine Lehrbefugnisse, jedoch ohne genauere Angaben, sein Ḥaḡḡ im Jahr 1313/1896 und eine Reise in den ‘Irāq im Jahr 1323/1905-06, auf der er die Gräber ‘Alī b. Abī Ṭālib's und anderer Imame besuchte.

Dann verlässt Qāsim's Lebensweg die vorgezeichneten Bahnen, und Zabāra's Darstellung wird ausführlicher. Nach seiner Rückkehr aus dem ‘Irāq hielt sich Qāsim offenbar in Ṣan‘ā’ auf, denn er gewann das Vertrauen des dort residierenden osmanischen Gouverneurs und wurde zu einem Akteur auf der politischen Bühne. Er hatte teil am Zustandekommen des Vertrages von Da‘c‘ān zwischen der Hohen Pforte und dem Imam al-Mutawakkil ‘alā llāh Yaḥyā (reg. 1904-48), der jahrzehntelangen Kriegshandlungen ein Ende machte. Der Imam - wie auch schon sein Vater vor ihm - hatte die osmanische Besetzung des jemenitischen Hochlandes, das seit der Eroberung Ṣan‘ā’s im Jahr 1872 osmanische Provinz

⁶ Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥaḡarī al-Yamānī, *Maḡmū‘ buldān al-Yaman wa-qabā’ilibā*, ed. Ismā‘il b. ‘Alī al-Akwa‘, 4 Teile in 2 Bden., 2. Aufl., Ṣan‘ā’ 1996, I, 373.

⁷ Zu al-Manṣūr bi-llāh al-Qāsim b. Muḥammad s. J. R. Blackburn, Art. „al-Manṣūr bi-llāh“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new. ed., vol. 6, Leiden 1991, 436-7; zum letzten, erst 1996 verstorbenen Imam s. Ḥusain b. ‘Abdallāh al-‘Amrī, „Muḥammad (al-Badr) b. Aḥmad b. Yaḥyā Ḥamid al-Dīn (1347-1417/1929-1996): last of the Imāms of Yemen“, *Journal of Semitic Studies*, Supplement, 14 (2002), 1-5.

⁸ Robert B. Serjeant und Ronald Lewcock (Hg.), *Ṣan‘ā’: an Arabian Islamic city*, London 1983, 30.

⁹ Zabāra, *Nuzbat*, 571.

¹⁰ Zu ihm s. Waḡīh, *A‘lām*, 989-992.

¹¹ Zabāra, *Nuzbat*, 476-483. Qāsim Abū Ṭālib's schriftliche Werke sind verzeichnet bei Waḡīh, *A‘lām*, 769-70, und ‘Abdallāh Muḥammad al-Ḥibṣī, *Maṣādir al-fikr al-islāmī fi ‘l-Yaman*, Abū Zabī 2004, 174, 554-555.

war, immer wieder bekämpft. Auch die 1904 von Osmanen und Briten ausgehandelte Grenze zwischen dem osmanischen Jemen und dem britischen Protektorat Aden hatte er nicht anerkannt.¹² 1911 erreichten die Kämpfe einen neuen Höhepunkt, als die Truppen des Imams verschiedene kleinere Städte des Hochlands eroberten und Ṣan^{ʿā} drei Monate lang belagerten. Bei diesen Kämpfen wurden in ar-Rauḍa, von wo aus der Imam am 2. Januar 1911 nach Ṣan^{ʿā} aufgebrochen war, einige Tage später zahlreiche seiner Krieger – die Rede ist von eintausend – von osmanischen Soldaten getötet.¹³ Zwar konnten die osmanischen Truppen die Belagerer Ṣan^{ʿā}s vertreiben, doch war das Land erschöpft und die Menschen des Krieges müde.

Während der Imam im nördlichen Jemen Truppen zusammenzog, kümmerte sich der hoch angesehene *qāḍī* al-Ḥusain b. ʿAlī al-ʿUmarī (1266-1361/1849-50-1942) um die Belange der Bevölkerung von Ṣan^{ʿā}. Ihn schickte der osmanische Gouverneur ʿIzzat Pāšā in geheimer Mission zu Yaḥyā in das ca. 100 km nordwestlich von Ṣan^{ʿā} gelegene Ḥamir, um Friedensverhandlungen in die Wege zu leiten. Begleitet wurde al-ʿUmarī von dem 25 Jahre jüngeren Qāsim Abū Ṭālib.¹⁴ Im Ğumādā II 1329/Juni 1911 kehrten die Beiden von dieser Mission zurück, und vier Monate später trafen sich der Imam und der Pāšā jeweils mit ihren Vertrauten in dem Bergdorf Da^{ʿān}, welches etwa 70 km nordwestlich von Ṣan^{ʿā} liegt. Als Vertreter der Notablen von Ṣan^{ʿā} waren Qāsim Abū Ṭālib und al-Ḥusain al-ʿUmarī ebenfalls dabei.¹⁵

In dem Vertrag, der am 2. Šauwāl 1329/27. September 1911 schriftlich fixiert wurde, erkannte Yaḥyā jetzt die Oberhoheit des osmanischen Sultans an und verzichtete auf seinen Kalifatsanspruch. Ein Zehntel seiner Einkünfte musste er künftig an die osmanische Regierung abführen. Im Gegenzug wurde er als religiöses und weltliches Oberhaupt der Zaiditen anerkannt. Die Jurisdiktion in den Gebieten mit zaiditischer Bevölkerungsmehrheit – dem zentralen und nördlichen Hochland sowie den östlichen Wüstenregionen¹⁶ – sollte bei ihm und den vom ihm ernannten Richtern liegen, und er erhielt freie Hand bei der Besteuerung und im Stiftungswesen. Die Gebiete mit šāfiʿitischer Bevölkerung – die Tihāma und die angrenzenden Vorberge sowie der Süden – sollten der osmanischen Jurisdiktion unterstehen.¹⁷

¹² Manfred B. Wenner, *Modern Yemen 1918-1966*, Baltimore 1967, 44-45.

¹³ John Baldry, „Imām Yaḥyā and the Yamani uprising of 1911“, *Annali, Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 42 (1982), 425-459, hier 438.

¹⁴ Zabāra, *Nuzbat*, 268-269; al-ʿUmarī's Biografie *ibid.* 265-274; s. a. Waḡīh, *Aʿlām*, 382-383.

¹⁵ Zabāra, *Nuzbat*, 477.

¹⁶ Wenner, *Modern Yemen*, 35.

¹⁷ Wenner, *Modern Yemen*, 45-48; Baldry, „Imām Yaḥyā“; die 20 Artikel des Vertrages auch bei Zabāra, *Nuzbat*, 270. Zur Bedeutung des Friedensschlusses im Rahmen der osmanischen Jemen-Politik s. Thomas Kühn, „An imperial borderland as colony: knowledge production and the elaboration of difference in Ottoman Yemen, 1872-1914“, *MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 3 (2003), 5-17, hier 10-11.

1330/1912 ernannte der Imam Qāsim Abū Ṭālib zum obersten Stiftungsverwalter (*nāzīr al-auqāf ad-dāhīriyya*). In dieser Eigenschaft wird er in einem erhalten gebliebenen Dokument von 1918 erwähnt, in welchem es um eine Auseinandersetzung zwischen der Stiftungsverwaltung und der jüdischen Gemeinde von Ṣan‘ā’ geht.¹⁸ In den folgenden Jahren wurde Qāsim Abū Ṭālib aber auch immer wieder mit diplomatischen Missionen betraut: 1331/1913 schickte der Imam ihn nach Ġāzān zu seinem im Hochland von ‘Asīr autonom agierenden Rivalen Muḥammad al-Idrīsī, ohne dass er diesen allerdings dort antraf; 1335/1917 vermittelte Qāsim in einem Stammeskonflikt im jemenitischen Tiefland; im Dū l-Qa‘da 1336/August-September 1918 wurde er in das etwa 25 km nördlich von Aden gelegene Lahğ gesandt, aus dem osmanische und jemenitische Truppen 1915 die Briten vertrieben hatten. Dort predigte er in der Freitagsmoschee und rief zum *ğībād* auf. Von den osmanischen Truppen, die in Lahğ stationiert waren, und ihren Offizieren unterstellte sich zu Ende des 1. Weltkriegs fast die Hälfte dem Imam. In Ṣan‘ā’ entschied sich sogar die Mehrheit einschließlich des Gouverneurs dafür, im Jemen zu bleiben. Ṣan‘ā’ wurde stellvertretend für den Imam Qāsim Abū Ṭālib übergeben, der den triumphalen Einzug Yaḥyās im November 1918 vorbereitete. Der Nord-Jemen war jetzt faktisch unabhängig.¹⁹

Auch in dem seit 1339/1920-21 schwelenden Konflikt mit Saudi Arabien um ‘Asīr, der 1352/1933 in einen Krieg mündete, war es Qāsim Abū Ṭālib, den der Imam erst in das bedrohte Ṣa‘da und später, 1346/1928, zu – allerdings ergebnislosen – Verhandlungen mit dem saudi-arabischen König ‘Abd al-‘Azīz nach Mekka sandte. Dieser Delegation gehörte auch Qāsim Biograf Muḥammad Zabāra an. Die letzte Aufgabe Qāsim, von der Zabāra berichtet, ist die Beilegung von Konflikten in Ta‘izz. Danach kehrte er nach ar-Rauḍa zurück. Dort scheint er sich bis zu seinem Tod im Muḥarram 1380/Juni-Juli 1960 endgültig niedergelassen zu haben. Jedenfalls erwähnt Zabāra keine andere Lebensstation mehr.²⁰

Zabāra hebt Qāsim Abū Ṭālibs Fähigkeit zu Ausgleich und Vermittlung und seine lauterer Absichten hervor. Allerdings verhehlt er nicht seine Kritik an dessen religiöser Grundeinstellung. Er hätte zu den edelsten Männern seiner Zeit gehören können, wenn nicht sein Fanatismus bei der Ausbreitung der *sunna* und seine Neigung zum *taqlīd* gewesen wären.²¹ Hierauf soll weiter unten noch eingegangen werden.

Was können wir nun über die Informationen der biografischen Literatur hinaus über Qāsim Abū Ṭālib in dem oben beschriebenen Manuskript aus seinem Besitz erfahren? Die frühesten Daten in der Handschrift stammen von 1306/1888, als Qāsim Abū Ṭālib gerade vierzehn Jahre alt war. Mitte Muḥarram/Mitte November

¹⁸ Serjeant und Lewcock, *Ṣan‘ā’*, 428b.

¹⁹ Zabāra, *Nuzbat*, 478-80; Wenner, *Modern Yemen*, 48-51.

²⁰ Zabāra, *Nuzbat*, 480-83.

²¹ „*Wa-lau lā ta‘aṣṣubū ‘alā naṣr as-sunna wa-ḥubbū li-t-taqlīd, la-kāna min anbal riğāl ‘aṣribī*“; Zabāra, *Nuzbat*, 481.

dieses Jahres wurde die Abschrift einer Sammlung von schiitischen Ḥadīthen²² fertiggestellt, wahrscheinlich von Qāsim Abū Ṭālib selbst (Teil 4, Bl. 66b-87a). Zweifelsfrei ist er der Kopist des zweiten Teils (Bl. 42-56) der Sammelhandschrift, an dessen Ende er seinen Namen als Schreiber (*rāqim*) des Textes nennt (Bl. 54b). Dieser Teil dürfte in demselben Jahr kopiert worden sein, denn die älteste Randnotiz hierzu datiert vom 8. Rabīʿ II 1306/2. Januar 1889 (Bl. 54b). Die übrigen sieben Werke des Kodex hat er, wie oben erwähnt, nicht selbst abgeschrieben. Allerdings kümmerte sich um oder gab den Auftrag für die Abschrift der Teile 1 (Bl. 6b-40a) und 9 (Bl. 184b-194b). So jedenfalls verstehe ich die Phrasen *bi-ḥaṭṭ ... [fulān] bi-ʿināyat [al-ḥaqīr?]* Qāsim b. Ḥusain al-ʿIzzī (Zusatz von dessen Hand, Bl. 40a) und *wa-[...] al-firāg min dubr ḥādīḥi r-risāla ... bi-ḥaṭṭ asīr ad-dunūb ... [fulān] bi-ʿināyat as-saiyid ...* Qāsim b. Ḥusain al-ʿIzzī ... (im Kolophon, Bl. 194b).²³ Zu dieser Zeit war er höchstens neunzehn Jahre alt.

Bald nach der Kopie des ersten Textes trug Qāsim Abū Ṭālib Beginn und Ende einer Lesung dieses Werkes ein, die vom 22. Rabīʿ I bis 24. Rabīʿ II 1306/26. November - 28. Dezember 1888 bei seinem Scheich ʿAbd al-Karīm b. ʿAbdallāh Abū Ṭālib (1224-1309/1828-1891)²⁴ in dessen Haus in ar-Rauḍa stattfand. Am Rand der ersten beiden Bll. (66b-67a, s. Abb. 1 und 2) des Textes steht Qāsims *isnād* für dieses Werk, beginnend mit dem eben genannten ʿAbd al-Karīm Abū Ṭālib, der eine *iğāza* hierfür besaß. Dass Qāsim bei diesem bekannten Gelehrten und *muğtabid* studierte, erwähnt auch Zabāra. Es mag aber bemerkenswert sein, dass der Scheich seine Schüler – dass es mehrere waren, geht aus der Pluralform *šaraʿnā* („wir begannen“ Bl. 66a) hervor – bei sich zu Hause unterwies (vgl. Abb. 3 und Nr. 3 in der Aufstellung am Ende dieses Beitrags). Einige Tage später nahm Qāsim am *samāʿ* einer weiteren Sammlung schiitischer Ḥadīthe (Teil 2, Bl. 42-56)²⁵ bei demselben ʿAbd al-Karīm Abū Ṭālib teil. Das Hörkolleg wurde am 28. Rabīʿ II 1306/2. Januar 1889 beendet.²⁶

Aus den nächsten drei Jahren konnte ich keine Notiz von Qāsim Abū Ṭālib selbst finden. Aus dieser Zeit datieren aber Texte zweier anderer Schreiber: einmal die Kopie von vierzig kurzen Ḥadīthen, die als Teil 3 dem Kodex hinzugefügt wurden (Bl. 58b-64a),²⁷ wie erwähnt, kopiert von ʿAbdallāh b. ʿAlī al-Ġirāfi und datiert Montag am Monatsende (*salb*) des Rabīʿ I 1307/25. Oktober 1889 (Bl. 64a), zum anderen Frage und Antwort zu einem religiösen Problem, die Alī b.

²² ʿAlī ar-Riḍās *Ṣaḥīfat ar-Riḍā*, s. u. Anm. 35.

²³ Dieselbe Ausdruckweise wird auch für eingefügte Beischriften gebraucht (fol. 99a-100a und fol. 203a-209a, letztere datiert 4. Šaʿbān 1311/10. Februar 1894).

²⁴ Zu ihm s. Zabāra, *Nuzhat*, 364-365; Wağīh, *Aʿlām*, 560-561.

²⁵ Es handelt sich um das *K. al-Amālī* von al-Muʿaiyad bi-llāh (gest. 411/1020 oder 421/1630), vgl. u. Anm. 36.

²⁶ Der Eintrag (fol. 54b) lässt sich eindeutig Qāsim Abū Ṭālibs Hand zuschreiben, auch wenn der Name des Unterzeichneten geschwärzt ist.

²⁷ An-Namāzī al-Ḥazrağī: *Al-Qaul al-wağīz fi šarḥ aḥādīṯ as-silsilat al-ibriz wa-l-iksir al-ʿaziz*. Vgl. u. Anm. 38.

Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, ein leiblicher Enkel desselben ‘Abd al-Karīm am 5. Ġumāda I 1307/28. Dezember 1889 niederschrieb (Bl. 101a-102b).

Von Raġab 1309/Februar 1892 an bis Rabī‘ I 1319/Juli 1901 finden sich wieder zahlreiche datierte Vermerke Qāsims, anhand derer wir manche Einzelheiten seiner Studien bis zu seinem 27. Lebensjahr nachzeichnen können: Was studierte er wann bei wem auf welche Weise wo?

Es lässt sich sagen – um mit der letzten Frage zu beginnen –, dass Qāsim Abū Ṭālib bis zu seiner Pilgerfahrt, die er im Jahr 1313/1896, im Alter von erst zwei- undzwanzig Jahren unternahm, in seiner Heimatstadt ar-Rauḍa in der dortigen Freitagsmoschee seinen Studien nachging. Von den zwölf mit Ortsangaben versehenen Einträgen geben lediglich zwei die Masġid aš-Šu‘ba²⁸ und einer das Haus ‘Abd al-Karīm Abū Ṭālibs als Unterrichtsort an. Aus der Zeit nach seinem Ḥaġġ finden sich auch Leservermerke aus Ṣan‘ā’, der erste vom 1. Muḥarram 1315/2. Juni 1897 aus der Masġid al-Filaihī, der zweite vom 24. Dū l-Ḥiġġa 1324/8. Februar 1907 aus der Freitagsmoschee (beide Bl. 87a).

Qāsim Abū Ṭālib unterscheidet bei seinen Einträgen zwischen *samā‘* (Anhören), *qirā’a* (Lesen), *imlā’* (Diktat) und *qaṣāša*. Dieser Terminus scheint vor allem, wenn nicht ausschließlich, in jemenitischen Handschriften vorzukommen.²⁹ Auf Bl. 182a heißt es z. B.: *qaṣāša ‘alā l-umm allatī nuqila minhā* und in einem anderen Berliner Manuskript mit dem als *iḍāfa* hinzugefügten Objekt der *qaṣāša* noch eindeutiger: *qaṣāṣat ḥādībī n-nuṣṣa ‘alā nuṣṣat al-mu’allif*.³⁰ Demnach ist *qaṣāša* eine Tätigkeit, die mit der Abschrift in Bezug auf die Vorlage geschieht. Es dürfte sich also um eine Kollation handeln, wobei die Bedeutung „erzählen“ des zugrunde liegenden Verbs *qaṣṣa* den mündlichen Vortrag hervorhebt.

Die Antworten unseres Manuskripts auf die Frage „bei wem?“ bestätigen die Informationen Zabāras. Bereichert werden diese noch um die Nennung der konkreten Arbeitsmaterialien. Als Lehrer erscheinen neben dem mehrfach erwähnten ‘Abd al-Karīm Abū Ṭālib, der im Rabī‘ II 1309/November 1891 in ar-Rauḍa starb, Ṣafī ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ġirāfi,³¹ bei dem Qāsim Abū Ṭālib dieselbe Ḥadīṭ-Sammlung wie bei ersterem³² sowie zwei andere Werke³³ hörte.

²⁸ Beginn einer Lesung des *K. al-Amālī* am 5. Raġab 1314/10. Dezember 1896 (fol. 42a) und Lesung der *Ṣabīfat ar-Riḍā* von Raġab bis Ṣa‘bān 1314/Dezember 1896-Januar 1897 (fol. 66a bzw. 87a, vgl. Abb. 3 und 4 und Einträge Nr. 6 in der Aufstellung am Ende dieses Beitrags).

²⁹ Hierauf machte mich zuerst mein Kollege PD Dr. Florian Sobieroj, der jemenitische Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München katalogisierte, aufmerksam; vgl. sein *Arabische Handschriften*, Teil 8, Stuttgart 2007, XXV-XXVI.

³⁰ Hs. or. 10 479, fol. 2a. Dieser Vermerk stammt auch von Qāsim Abū Ṭālibs Hand und ist datiert 25. Ġumāda II 1319/9. Oktober 1901 in der Freitagsmoschee zu ar-Rauḍa.

³¹ Al-Ġirāfi (1280-1316/1864-1898) war jünger als Qāsim Abū Ṭālib, wurde aber nur 34 Jahre alt. Er war ebenfalls ein Schüler ‘Abd al-Karīm Abū Ṭālibs (Zabāra, *Nuṣṣat*, 140-142; Waġih, *A‘lām*, 161-163).

³² Nämlich al-Mu’ayyad bi-llāhs *K. al-Amālī*, studiert bei ‘Abd al-Karīm am 28. Rabī‘ II 1306/2. Jan. 1889 (54b) und bei al-Ġirāfi am 5. Raġab 1314/10. Dezember 1896 (42a-b), vgl. u. Anm. 36.

Der ebenfalls aus ar-Rauḍa stammende ʿAlī b. Aḥmad aš-Šarafi (1244-1319/1828-1901), den Zabāra nennt, wird in unserem Kodex nicht als *šaiḥ* erwähnt, vielmehr benutzte Qāsim Abū Ṭālib Manuskripte aus seinem Besitz, sei es, dass er Leservermerke daraus abschrieb, (Bl. 182b, datiert 29. Rabīʿ I 1311/10. Oktober 1893), sei es, dass er ein Datum zitiert (Bl. 184a). Auch seine beiden zuerst genannten Lehrer überließen ihm Bücher. So kopierte er mit Datum vom 6. Šaʿbān 1310/23. Februar 1893 ein Gedicht von einer Handschrift von der Hand ʿAbd al-Karīm Abū Ṭālibs (Bl. 3a) und – ohne Datum – aus einem anderen Manuskript ʿAbd al-Karīms, dessen Schreiber nicht genannt ist, Fragen, die dem Imam al-Manṣūr bi-llāh al-Qāsim b. Muḥammad (gest. 1029/1620)³⁴ gestellt worden waren (Bl. 94a). Weitere Bemerkungen aus Büchern ʿAbd al-Karīms und Aḥmad b. Muḥammad al-Ġirāfis schrieb er auf Bl. 96b ab, und auf Bl. 103a-b findet sich ein Trauergedicht von Qāsim's Hand, kopiert am 12. Rabīʿ II 1320/19. Juli 1902 von einem Manuskript al-Ġirāfis. Von einer anderen Handschrift desselben, aus der Qāsim am 20. Raġab 1311/27. Januar 1894 abschrieb, gibt er auch die Vorlagen an (Bl. 118b-119a).

Was studierte Qāsim Abū Ṭālib nun in seiner Jugend? Als erstes las er die eigenhändig geschriebene *Šahīfat ar-Riḍā*, eine Sammlung von Ḥadīṯen, welche Nachkommen des Propheten bis zum achten Imam ʿAlī ar-Riḍā (gest. 203/818) überliefert haben.³⁵ Mit diesem Werk befasste sich Qāsim immer wieder, solange unser Buch in seinem Besitz war. Zwischen Rabīʿ I 1306/26. November 1888 und Dū l-Ḥiġġa 1324/Februar 1907 notierte er die Teilnahme an acht Lesungen, die jeweils etwa drei Wochen dauerten. Sein Name wurde in den meisten dieser Notizen, vermutlich von einem späteren Eigentümer des Buches, geschwärzt, doch lässt sich der Schriftzug noch erkennen (vgl. Abb. 3 und 4). Abgesehen von den Vermerken Nr. 1 und 2 am Ende des Textes (Bl. 87a), die den Kolophon bilden, haben sechs der acht am Ende stehenden Einträge eine Entsprechung am Anfang des Textes (Bl. 66a). (Siehe dazu die Aufstellung am Ende dieses Beitrags).

Die Ḥadīṯ-Sammlung *K. al-Amāli* des-Muʿaiyad bi-llāh (gest. 411/1020 oder 421/1630)³⁶ las er zweimal, und zwar 1306/1889 als Fünfzehnjähriger und 1314/

³³ Den *Qaul al-waġīz* (vgl. u. Anm. 38) und das *K. fi ʿĀdāb al-ʿulamāʾ wa-l-mutaʿallimīn* (Anm. 39).

³⁴ Waġīh, *Aʿlām*, 777-82.

³⁵ Teil 4, fol. 66a-87a, Vermerke auf fol. 66a und 87a. Zu ʿAlī ar-Riḍā s. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, erweitert um ein Vorwort von Jan Just Witkam, vol. I-II, suppl. I-III. Leiden [1913-1949] 1996, hier suppl. I, 318; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)* I, Leiden 1967, 535-6; Waġīh, *Aʿlām*, 723-4; ʿUmar Riḍā al-Kaḥḥāla, *Muʿġam al-muʿallifin. Taʿlīm muṣannifī l-kutub al-ʿarabiyya*, 15 Bde., Beirut 1376-81/1957-61, hier VII, 250; Ḥair ad-Dīn az-Ziriklī, *al-Aʿlām. Qāmūs tarāġim li-ašbar ar-riġāl wa-n-nisāʾ al-ʿArab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustašriqīn*, 7. Aufl., 7 Bde., Beirut 1986, hier V, 26.

³⁶ Teil 2, fol. 42-56. Zu al-Muʿaiyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusain b. Hārūn al-Buṭṭāni (gest. 411/1020 oder 421/1630) s. Waġīh, *Aʿlām*, 100-3; Brockelmann, *GAL* I, 198, suppl. I, 317-318; Sezgin, *GAS* I, 570-571.

1896 als Zweiundzwanzigjähriger.³⁷ Mit dem dritten Ḥadīṭ-Werk, an-Namāzī al-Ḥazraḡīs Kommentar *al-Qaul al-Waḡīz fi šarḥ aḥādīṭ as-Silsilat al-ibriz wa-l-iksir al-‘aziz* zu einer Sammlung von vierzig Ḥadīṭen beschäftigte er sich nur einmal im Alter von knapp zwanzig Jahren.³⁸ Zuvor hatte er im Šafar 1310/August-September 1892 den Ratgeber für Lehrende und Lernende *K. fi Ādāb al-‘ulamā’ wa-l-muta‘allimīn* des Ḥusain b. al-Qāsim (gest. 1050/1640) gehört. Diesem Werk widmete er sich im Ša‘bān 1318/Dezember 1900 noch einmal.³⁹

Die Kenntnis der Sunna, der Praxis des Propheten, wie die Ḥadīṭ-Werke sie überliefern, ist eine wesentliche Voraussetzung für den *igṭihād*, die selbständige Interpretation der islamischen Rechtsquellen. Seit dem 18. Jahrhundert spielte auch im Jemen die Frage eine wichtige Rolle, ob der *igṭihād* den zeitgenössischen Rechtsgelehrten, die ja mehr als tausend Jahre vom Propheten und seinen Genossen trennten, noch möglich und erlaubt sei. Wo diese Frage bejaht wurde, konnte dies wie bei den Wahhābiten zur Ausbildung eines Fundamentalismus führen, der nur den Wortlaut der Grundtexte des Islams, Koran und Ḥadīṭ, für die Rechtsfindung zulässt. Gegner dieser Auffassung berufen sich auf den *taqlīd*, die Übernahme von Entscheidungen der in den ersten Jahrhunderten des Islams entstandenen Rechtschulen. Bei diesen hatten die Interpretationen von Generationen von Gelehrten zu einer gewissen Anpassung an die Erfordernisse der Zeit geführt.⁴⁰

Im Jemen war Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī (1173-1250/1760-1832) der einflussreichste Denker hinsichtlich der Grundlagen des islamischen Rechts. Er lehnte den *taqlīd* rigoros ab und wollte die Differenzen zwischen den vier sunnitischen Rechtsschulen und der ebenfalls als *madḥab* bezeichneten schiitischen Zaidiyya überwinden.⁴¹ Diese Themen beschäftigten auch den jungen Qāsim Abū Ṭālib. Die fünf Abhandlungen der zweiten Hälfte unseres Manuskripts und die z. T. seitenlangen Darlegungen zwischen den Werken sind Beiträge zur Diskussion über die zaiditische Rechtsfindung, über *taqlīd*, *igṭihād* und die *madāhib*. Die Zwischentexte stammen teilweise, jedoch nicht ausschließlich, von Qāsim

³⁷ Bei ‘Abd al-Karīm am 28. Rabi‘ II 1306/2. Januar 1889 (54b) und bei al-Ġirāfi am 5. Raḡab 1314/10. Dezember 1896 (42a-b).

³⁸ Teil 3, fol. 58-65, studiert im Dū l-Qa‘da 1311/Mai 1894, Vermerke auf 58a und 64a. Zu an-Namāzī al-Ḥazraḡī (gest. 975/1567) Brockelmann, *GAL* suppl. II, 555; Kaḥḥāla, *Mu‘ḡam*, V, 7; Zirikli, *al-A‘lām*, III, 192.

³⁹ Teil 1, fol. 6-40, Vermerke auf fol. 40a. - Zu al-Ḥusain b. al-Qāsim s. Waḡīh, *A‘lām*, 388-9; Brockelmann, *GAL* II, 535, suppl. II, 559; Kaḥḥāla, *Mu‘ḡam*, IV, 41; Zirikli, *al-A‘lām*, II, 252.

⁴⁰ S. hierzu Rudolph Peters, „Idjtihād and taqlid in 18th and 19th century Islam“, in: *Welt des Islams* 20 (1980), 131-145.

⁴¹ Zu aš-Šaukānī s. Bernard Haykel, „Al-Shawkānī and the jurisprudential unity of Yemen“, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 67 (1993), 53-65; und ders., „Reforming Islam by dissolving the madhāhib: Shawkānī and his Zaydī detractors in Yemen“ in: Bernard G. Weiss (Hg.), *Studies in Islamic legal theory*, Leiden 2002, 337-364; sowie Brockelmann, *GAL* suppl. II, 818-819; Waḡīh, *A‘lām*, 958-968; Kaḥḥāla, *Mu‘ḡam*, XI, 35-36; Zirikli, *al-A‘lām*, VI, 296.

Hand. Nach den beigefügten Daten zu schließen, befasste er sich zuerst hiermit als Siebzehnjähriger im Raġab 1309/Februar 1892, besonders häufig in der Zeit von Rabīʿ I 1311/Oktober 1893 bis Šaʿbān 1311/Februar 1894 und noch einmal als Vierundzwanzigjähriger im Rabīʿ I 1319/Juli 1901.⁴²

Die erste dieser Schriften ist *aṭ-Ṭirāz al-muḍabbab fī isnād abl al-maḍhab* von Ibrāhīm b. Yahyā as-Saḥūlī (gest. 1060/1650), ein Gedicht über die Grundzüge der zaiditischen Rechtsauffassung und die Imame, die die Lehre verkündeten, mit ihren *isnāden*.⁴³ Diesem Text hat Qāsim Abū Ṭālib kritische Bemerkungen des Ḥasan b. Aḥmad al-Ġalāl (gest. 1084/1673-74)⁴⁴ zum *isnād* der Imame und unter Angabe der Vorlage beigefügt (Bl. 118b-119a). Das zweite Werk ist eine Erwiderung auf diese Kritik, nämlich Yahyā as-Saḥūlīs (gest. 1209/1796) *Ṭabṭ wa-l-ġawāz ʿan mazāliq al-ṭirāḍ ʿalā ṭ-Ṭirāz*⁴⁵. Eines der Werke, auf das sich as-Saḥūlī in seiner Argumentation stützt, ist das sich anschließende Werk, der *Tafkīk li-ʿuqūd at-taškīk* des Ishāq al-Mutawakkil (gest. 1173/1760). Darin erörtert der Verfasser die Grundlagen der Rechtsfindung, insbesondere den *taqlīd*, sowie die Unterschiede bei Zaiditen, Šāfiʿiten und Ḥanafiten in der Beurteilung der Rechtprinzipien.⁴⁶ Es folgt der Kommentar dazu mit dem Titel *Šudūr ad-dabab fī taḥqīq al-maḍhab*, in welchem Ishāq al-Mutawakkils Schüler ʿAbdallāh Dulāma (gest. 1179/1765) offene gebliebene Fragen des *Tafkīk* diskutiert.⁴⁷ Das letzte Werk ist die kurze Darstellung der Grundlagen des zaiditischen *maḍhab*, insbesondere der Bedeutung von *igtibād* und *taqlīd*, welche Ismāʿīl al-Kibīsī (gest. 1232/1817) unter dem Titel *al-Asrār al-marāṭiya al-kāšifa ʿan ḥaqīqat maḍhab az-Zaidīya* verfasste⁴⁸. Dieser Diskussion stellte Qāsim Abū Ṭālib auf Bl. 105a-109a mit eigener Hand einen ähnlichen Diskurs von Gelehrten der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts voran. Für eine inhaltliche Untersuchung dieser Schriften ist hier nicht der Ort, doch wäre es sicher lohnend, die Auseinandersetzungen der jemenitischen Gelehrten des 11.-13./17-19. Jahrhunderts im Hinblick auf die Herausforderungen der Moderne zu beleuchten

⁴² Die entsprechenden Vermerke: 5. Raġab 1309/4. Februar 1892 (fol. 182a); 24. Raġab 1309/23. Februar 1892 (fol. 182b); 29. Rabīʿ I 1311/10. Oktober 1893 (fol. 182b); 20. Raġab 1311/27. Januar 1894 (fol. 119a); 4. Šaʿbān 1311/10. Februar 1894 *bi-ʿināyat ... Qāsim b. Ḥusain* (209a); 17. Rabīʿ I 1319/4. Juli 1901 (fol. 210a).

⁴³ Teil 5, fol. 110b-118a. Zu Ibrāhīm b. Yahyā as-Saḥūlī s. Brockelmann, *GAL* suppl. II, 559-560; Waġih, *Aʿlām*, 75-76; Kaḥḥāla, *Muʿġam*, I, 127, Suppl., 33; Zirikli, *al-Aʿlām*, I, 80.

⁴⁴ Zu al-Ḥasan b. Aḥmad al-Ġalāl s. Waġih, *Aʿlām*, 299-303.

⁴⁵ Teil 6, fol. 122b-162b. Die Teile 6-8, 1. Hälfte (fol. 122b-177b) sind fortlaufend von ein und derselben Hand kopiert worden. Die zweite Hälfte von Teil 8 (fol. 178b-180b) fügte Qāsim Abū Ṭālib mit eigener Hand hinzu. Zu Yahyā as-Saḥūlī s. Waġih, *Aʿlām*, 1137-1186; Kaḥḥāla, *Muʿġam*, XIII, 203-204; Zirikli, *al-Aʿlām*, VIII, 151.

⁴⁶ Teil 7, fol. 163a-171b. Zu Ishāq al-Mutawakkil s. Brockelmann, *GAL* suppl. II, 545-6, 563, 986; Waġih, *Aʿlām*, 220-326; Kaḥḥāla, *Muʿġam*, II, 240; Zirikli, *al-Aʿlām*, I, 297.

⁴⁷ Teil 8, fol. 171b-180b; Titelvariante: *Idāb at-Tafkīk li-ʿuqūd at-taškīk*. Zu ʿAbdallāh Dulāma s. Waġih, *Aʿlām*, 576; Kaḥḥāla, *Muʿġam*, II, 45.

⁴⁸ Teil 9, fol. 184b-194b. Zu Ismāʿīl al-Kibīsī s. Waġih, *Aʿlām*, 229-228. Sein Todesdatum fol. 184a in einer Notiz von Qāsim Abū Ṭālib, der diese Angabe in einem Ms. des ʿAlī b. Aḥmad aš-Šarafī (gest. 1319/1901; Waġih, *Aʿlām*, 656-657) fand.

Hinblick auf die Herausforderungen der Moderne zu beleuchten und Qāsim Abū Ṭālibs Position näher zu bestimmen.

Nach seinem Ḥaġġ im Jahr 1313/1896 trug Qāsim nur noch etwa eine Lesung jährlich ein. Der letzte datierte Vermerk von seiner Hand ist der oben erwähnte Hörereintrag vom Dū l-Ḥiġġa 1324/Februar 1907 aus der Freitagsmoschee zu Ṣan‘ā’ (Bl. 87a). Danach scheint er das Buch nicht mehr in Kollegien benutzt zu haben, sei es, dass er nicht mehr das Bedürfnis hatte, sich den Gegenständen unseres Kodex’ zu widmen, sei es, dass er während seiner diplomatischen Tätigkeit, die ab 1329/1911 bezeugt ist, keine Zeit mehr dazu fand. Das Manuskript hat zwischen 1313/1907 und 1334/1916 offensichtlich den Besitzer gewechselt, denn die drei späteren Notizen sind mit anderen Namen versehen. Die jüngste stammt von einer Lesung des *K. al-Amālī* in der Freitagsmoschee zu ar-Rauḍa, die am Donnerstag, 18. Ġumādā II 1371/16. März 1952 beendet wurde.⁴⁹

Um zur Ausgangsfrage zurückzukehren: Was können wir über Qāsim Abū Ṭālib aus unserem Manuskript an Neuem erfahren? Da sind einmal die genauen Daten und Ortsangaben aus seinen Studienjahren, die sonst nicht dokumentiert sind. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass die überkommene Lehrmethode des Diktat- und Hörkollegs im Jemen bis in die jüngste Vergangenheit lebendig war und nach ihr die traditionelle Elite ausgebildet wurde, die auch politische Ämter übernahm. Besonders interessant sind aber die Werke und Themen, mit denen Qāsim Abū Ṭālib sich befasste. Keines der in dem Buch enthaltenen Werke erwähnt Zabāra in seiner Biografie. Jedoch wird vor diesem Hintergrund sein anfangs zitiertes Urteil erklärlich, Qāsim Abū Ṭālib hätte zu den edelsten Männern seiner Zeit gehören können, wenn nicht sein „Fanatismus bei der Ausbreitung der *sunna* und seine Neigung zum *taqlīd*“ gewesen wären.

⁴⁹ Geschrieben von Muḥammad b. Yaḥyā b. Muḥammad al-Kībsī, der den Text bei seinem Vater hörte (fol. 54b).

Bl. 66a

Bl. 87a

1.) Mitte Nov. 1888 (Kolophon)

تم دبر هذا الكتاب
بحمد لله ومنه علينا
نصف شهر محرم الحرام
سنة

2.) undatiert

كاتب الاحرف
الحقير العبد الى الله
~~قاسم بن حسين بن محمد~~
~~العزى ابو طالب (?)~~
فتح الله امين

3.) vom 26. Nov. 1888

الحمد لله وحده
شرعنا في قراءة الصحيفة
على سيدي العلامة عبد الكريم
بن عبد الله ابو طالب في بيته
بمحروس الروضة ربيع
اول سنة
كتبه ~~قاسم بن حسين~~

4.) vom 2. Nov. 1894

الحمد لله [و] احد [ه]
شرعنا في سماع هذى
المسند الخليل على شيخنا
العلامة صفي الاسلام ويدر
الامام احمد بن محمد الجرافى
وذلك شهر جماد اول
سنة

الحقير قاسم بن حسين وفقه الله تعالى

3.) bis 28. Dez. 1888

تم لي بحمد لله قراءة هذه النسجة
على سيدي ومولاي الوجيه
الوالد عبد الكريم بن عبد الله
ابو طالب في شهر
ربيع اخر
سنة

4.) bis 11. Jan. 1895

الحمد لله
تم لي سماع هذى الكتاب
على شيخنا العلامة
صفي الاسلام احمد بن محمد
الجرافى عفاه الله واتقاه
وذلك شهر رجب الاصم
سنة
الحقير الفقير

~~قاسم بن حسين بن محمد العزى (?)~~
ابو طالب وفقه الله تعالى

Bl. 66a

Bl. 87a

5.) von Mitte Febr. 1896

الحمد لله
 وقع املا هذى الفر فى
 اوائل شهر رمضان الكرىم
 فى جامع الروضة مع بعض
 الاخوان سنة
 كتبه الحقىر قاسم بن حسين

6.) von Dez. 1896

الحمد لله
 وقع شروع فى قرأة هذى الكتاب
 مع بعض الاخوان فى
 مسجد الشعبة فى الروضة
 من ليلة الخميس فى شهر رجب
 سنة
 كتبه الحقىر قاسم بن حسين غفر الله عنها

8.) vom 2. Aug. 1898

الحمد لله
 شرعنا فى قرأة الصحىفة فى جامع الروضة
 مع بعض الاخوان يوم الثلوث شهر ربيع
 اول سنة كاتبه الحقىر قاسم بن حسين
 غفر الله عنها

5.) bis 6. März 1896

الحمد لله
 تم قرأة هذى النسجة فى جامع الروضة
 مع بعض الاخوان
 شهر رمضان الكرىم
 سنة كتبه الفقير الى الله
 قاسم بن حسين وفقه

6.) bis Jan. 1897

انتهى قرأة هذى الكتاب
 مع بعض الاخوان فى
 مسجد الشعبة بالروضة
 ليلة يوم الثلاثاء من شعبان
 من شهور سنة
 كتبه الحقىر قاسم بن حسين وفقه الله (?)

7.) bis 2. Juni 1897

الحمد لله
 تم قرأة فى
 مسجد الفلىحى
 بصنعا لبعض طلبة العلم
 غرة محرم سنة
 قاسم بن حسين وفقه

8.) bis 22. Aug. 1898

الحمد لله
 انتهى قرأة هذى الكتاب مع
 بعض الاخوان فى جامع (?)
 الروضة (?) صبح يوم الاثنين
 رابع شهر ربيع اخر سنة

Bl. 66a

Bl. 87a

~~كاتبه قاسم بن حسين وفقه الله (?)~~

9.) vom 12. Okt. 1899

الحمد لله

شرعنا في قراءة هذى السفر نهار يوم الستت (?)

يوم الثلاثئى من شهر جازا اخر احد شهور

سنة فى جامع الروضة المبارك مع بعض الاخوان

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

~~كاتبه الحقير قاسم بن حسين ابو طالب (?)~~

وفقه الله تعالى

9.) bis 24. Nov. 1899

الحمد لله

تم قراءة هذه الفر (?)

مع بعض الاخوان

فى جامع الروضة

رجب سنة

وصلى الله على محمد

وآله وسلم

~~وكاتبه الحقير قاسم بن حسين ابو طالب (?)~~

10.) bis 8. Febr. 1907

الحمد لله

تم قراءة فى جامع

صنعا لبعض

الطلبة فتح الله

عليهم نهار

الخميس

شهر الحجة الحرام

ختام سنة

~~قاسم بن حسين (?)~~

وفقه الله

Understanding a text through its transmission: Documented *samāʿ*, copies, reception

Stefan Leder

The dissemination of texts, in many fields of pre-modern Islamic scholarship, was effected through regulated modes of transmission, which also determined the production and use of manuscript copies. Notes on manuscripts, which primarily document the transmission of the text, may also provide information about the production and use of manuscript copies. Transmission, of course, is a social practice: it requires personal communication, both formal and informal, between transmitter, or master, and student, or receiver. This does not necessarily demand any narrow and long term relationship, but it entails some kind of networking which may be connected to specific social milieus, where a certain text or a certain group of texts circulate. Learning about the transmission and, along with it, the production of manuscript copies offers insight into the origin and reception of texts, and thus may contribute to our understanding of the texts' contents.

This paper will examine the interrelation of transmission and manuscripts in an attempt to demonstrate its bearing upon the interpretation of content. The scholarly discipline of *ʿilm al-riwāya* explains in detail various methods of transmission, as they were applied in the realm of Prophetic tradition (*ḥadīth*) with particular vigour, but also in other branches of scholarly literature. Many of the adherent practices were well established by the 3rd/9th century and probably had been developed before. The validity of transmission, especially when it includes oral performance, is based upon the transmitter's general trustworthiness, on his particular authority and competence, and on the meticulous documentation of the transmission.¹ These aspects appear to parallel the practices of juridical testimony. An additional characteristic of oral transmission of written texts is the esteem for the transmitter's long life span, which may span several decades, stretching between the authority to whom he is referring and the people to whom he his transmitting.

As a general rule, manuscripts are comparable to printed books in that they make texts available; like books, they were produced for the purpose of reading and studying. A manuscript of the *Maʿānī al-Qurʾān* by Yahyā b. Ziyād al-Farrāʾ (d. ca. 207/821), for example, which is preserved in the Dār al-Kutub al-Miṣriya, was reproduced from a copy of the 18th century. The manuscript was donated by its owner, (Muḥammad) Maḥmūd al-Shinqīṭī, who made it thus accessible to

¹ Stefan Leder, "Spoken word and written text – Meaning and social significance of the institution of riwāya", in: *Islamic Area Studies Working Paper Series* 31, Tokyo 2002.

readers.² But al-Farrā's work may also demonstrate that our notion of what manuscripts are and what they were used for, must be larger, going beyond the idea inspired by modern book printing. The work dates from an early period of Arabic book writing, when books often were not written down by their authors. The oldest extant manuscript documents the transmission of the text: The copy from the 4th/10th-century reproduces the text transcribed from the author's public lecture, and carries *samā'* notes testifying to the text's transmission, its verification and correction by an authority.³ As in this case, manuscripts often serve as repositories of notes testifying to the transmission of the text. As we shall see, this particular use of manuscripts may have an impact on the dissemination and disappearance of manuscripts.

The case of the *Ma'ānī al-Qur'ān* also exemplifies a particular feature of manuscript production, which is especially characteristic of the early period. The original text cannot be considered a plain and simple text-reproduction. It is a "book" produced – not reproduced – by a scribe: Muḥammad b. al-Jahm al-Simarī, who regularly attended the author's lectures, apparently at the young age of 14 to 16 years of age.⁴ As he says in the beginning:

"This book which contains the *Ma'ānī al-Qur'ān* was dictated to us by Abū Zakariyā Yahyā b. Ziyād al-Farrā' from memory without the help of any notes in the assemblies he held early on Wednesday mornings and on Fridays during Ramaḍān and the following months of the year 2 (=202/818), as well as in the months of the year (20)3 and (20)4."⁵

The version produced in this manner was not the only one. Subsequent to al-Farrā's dictation, one of his disciples would take the notes from one of the scribes present and would read them to the author, producing amendments, additions and omissions.⁶ In this way, different versions came in to being. As this example may illustrate in a preliminary manner, manuscripts are not only handwritten books dating from the time before printing was introduced. Specific modes of production may differ from the mere fabrication of copies; their function may go beyond the preservation of the text, and their utility may not consist solely in their being used for reading. Transmission, thus, is a constituent of manuscript production, and copying manuscripts is related to the practices of transmission, which often entail oral performance. This format goes well beyond what a book is supposed to offer, since the text appears imbedded in documents testifying to its transmission, which determine to a large extent the value of the text.

² Yahyā al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Yūsuf Najātī/Muḥammad 'Alī al-Najjār, Cairo 1374/1955-1972, I-III, I, 5: "Maḥmūd al-Shinqīṭī, sanata 1309".

³ Ibid., 3.

⁴ He died in Jumādā II 277/ca. Oct. 890 at an age of 89 (al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh Baghdād*, I-XIV, Cairo 1348/1931, II, 161; Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-thiqāt*, Hyderabad 1403/1983, IX, 149).

⁵ Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, I, 14.

⁶ Ibid., 13f. Cf. *Ta'rikh Baghdād*, XIV, 152f.

The type of transmission we are focussing on here consists of reading a text from a manuscript copy to a person who is qualified to ascertain the correctness of the text. This is the presiding sheikh or, more rarely, a female sheikha. Besides the person reading, there may be others present listening to the reading. These readings and hearings (*samāʿ*) are certified on manuscripts. These certificates of audition, or, if there are no listeners present, certificates of reading, list the names of the participants, the place and the date of the performance. Such readings served several purposes. First, listeners would generally benefit from a formal lecture, which was particularly appreciated when the presiding sheikh was a scholar of fame. Through their documented attendance at a reading, the reader and listeners could also acquire the authority to preside over a subsequent reading of the text. Transmitters' careers were built up by accumulating attendances at readings and acquiring the entitlement to transmit many texts. Second, as the names of laymen appear in notes, confirming their presence at lectures, we may infer that many people, presumably motivated by piety, participated in the reading of religious texts.⁷ Finally, documented readings also provide the validation of manuscript copies for further use in regulated transmission.

This practice aims at preserving the original text, and allows for the controlled migration of text units through their adaptation to new contexts. Copies obtain the status of a formally correct transmission when they contain certificates which testify that the copyist, who may also be the owner, gave the copy to a reader – or held a reading session himself – presided by an authority known for his authorized transmission of the text. Such a copy would be used for the production of new copies. A new copy would reproduce certificates which refer to the authorization of the main authorities mentioned. As long as this chain of certificate transmission continues, manuscripts of this kind may remain in use. If it is broken, the manuscript goes out of use. The value of a copy thus resides primarily in the transmission which it carries. Because of this particular function, the manuscript may contain a large number of *samāʿ*-certificates. Who copied the manuscript and when it was copied is often not mentioned explicitly, being much less important than the documented transmission, which grants the status of an authorized copy.

The interrelation between transmission and manuscript production – and the repercussions that our understanding of the text's transmission may have upon the assessment of its significance – is illustrated by the *Akbbār al-shuyūkh wa-akblāqubum* (*Teachings of the Masters and their Moral Conduct*), a collection of about four hundred sayings and accounts delivering pious admonitions. The collection was authored by Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥajjāj al-Marrūdhī (d. 275/888).⁸ The traditions mainly address the corruption of political, or govern-

⁷ Stefan Leder, "Charismatic Scripturalism – The Ḥanbalī Maqdisīs at Damascus", *Der Islam* 74 (1997), 279-304, here 288-292.

⁸ Al-Marrūdhī, *Akbbār al-shuyūkh wa-akblāqubum*, ed. ʿĀmir Ḥasan Ṣabrī, Beirut (Dār al-Bashāʾir al-Islāmiya) 1426/2005.

mental, authorities and warn against dealings with any agent of worldly power. This doctrine is part of a long-lasting orientation of Islamic piety.⁹ As it is particularly sharp and accentuated in its criticism of political authority, it may be read as an expression of fundamental scepticism, even fierce political opposition, legitimized by the *sunna* laid down by the Prophet himself and by the teaching and practice of upright and exemplarily pious scholars. The text expounds the good example of religious scholars who implicitly advocate the autonomy of religious institutions. Most examples refer to the Umayyad period, but the collection is inscribed within the context of the Abbasid claim to religious authority. If the evidence of transmission is taken into account, the text appears also as an expression of factionalism and group identity based upon a particular exercise of piety. Any linkage to modern Islamist thought must remain superficial.¹⁰ The documentation of the text's transmission, which we find on the manuscript mainly in the form of *samāʿ* notes, helps provide insight into the origin and use of the manuscript. They also indicate the text's reception, helping us to reconstruct the scholarly milieu in which it flourished. The information provided by these documents serves various utilities.

1. Presenting the text

The title page of the manuscript¹¹ gives the title of the work: *Teachings of the Masters and their Moral Conduct (Akbbār al-sbuyūkb wa-akblāqubum)*. Underneath the transmitter-author is named, the above-mentioned: Abū Bakr al-Marrūdhī.¹² His name appears in the first line of a five-line note, starting with the term *riwāyat Abī Bakr*, indicating the transmission of the work bearing this title. The following chain of transmitters is given in a hooked form, as we shall explain in an instant. The note is a summary of the information which appears at the beginning of the text on the following page.

⁹ Stefan Leder, "Die symbolische Sprache der Tradition. Zum Disput zwischen Recht und Macht", in: *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages 1998. Norm und Abweichung*, Würzburg 2001, 27-41.

¹⁰ Inspired by Sayyid Quṭb, the editor (as n. 8) reads the text as testifying pious self-respect (*ʿizza*) as a defence against worldly pleasures and benefits.

¹¹ MS Zāhiriya 3856 fol.13r; cf. Yāsīn M. al-Sawās, *Filbis Majmūʿāt al-Madrasa al-ʿUmariya*, Kuwait 1408/1987, 639. The only manuscript of this text known so far contains the parts one and three, part two is lost. See also table 1.

¹² Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrikh*, IV, 423-25; Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Faqī, Cairo, I, 56-63; al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, ed. Shuʿayb al-Arnaʿūṭ et. al., I-XXV, Beirut 1981-1989, XIII, 173.

2. *The opening isnād: content and function*

The opening *isnād* at the beginning of the text gives the chain of transmitters of the entire text, ascending to the transmitter-author.¹³ It starts with the last transmitter of the text, Abū l-Qāsim ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Busrī (d. 474/1082).¹⁴ The identity of the voice quoting al-Busrī (who “told us”) is not revealed. The *isnād* ends with al-Marrūdhī.

In between: ijāza

The note says that al-Busrī was entitled to transmit the text on the basis of a formal authorisation (*ijāza*) obtained from the well known Ḥanbalī theologian and jurisconsultant Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī (Abū ʿAbdallāh ʿUbaydallāh b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ḥamdān, d. 387/997):¹⁵ “*ambaʿanā ...al-Busrī, qāla ajāza lanā... Ibn Baṭṭa*”. Al-Busrī, born in 386/996,¹⁶ only one year before Ibn Baṭṭa died, must have received this authorisation when he was still a baby. This kind of authorisation is meant to replace a regular transmission as it occurs when the text is read to a person granting the correctness of the reading.¹⁷

As the opening *isnād* subsequently indicates, Ibn Baṭṭa communicated that the text was transmitted to him by Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Ājurī (d. 360/970), himself a well-known scholar.¹⁸ Transmission here means that Ibn Baṭṭa in fact read out the text to al-Ājurī at the mosque of Mecca in the first month of the year 359/ca. November 969: “*anna Abā Bakr al-Ājurī akbbarabu bi-qirāʿatibi ʿalayhi*”. This is confirmed by what we know about Ibn Baṭṭa’s sojourn at Mecca.¹⁹ The next link of the chain: *ambaʿa* (?) is Abū Naṣr Aḥmad b. Muḥammad b. Kardī al-Fallās. A man of simple origin and occupation – he was a grain seller – he is only known from his transmission of a few texts.²⁰ According to al-Ājurī’s statement, the text was passed on to him in Rabīʿ I. of the year 326/ca. January 938, whereby Fallās stated that the following was delivered (said) by al-Marrūdhī. The entire *isnād* reads:

¹³ Fol. 13v, see figure 2. This *isnād* is abbreviated at the beginning of part 3, fol. 34v.

¹⁴ Al-Dhahabī, *Siyar*, XVIII, 402.

¹⁵ Al-Khaṭīb al-Baghādī, *Taʾrīkh*, X, 371-75; Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt*, II, 144-53; Henri Laoust, art. “Ibn Baṭṭa”, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden 1971, vol. III, 734.

¹⁶ Al-Khaṭīb al-Baghādī, *Taʾrīkh*, XI, 335.

¹⁷ Granting general authorisation to small children for transmitting a text was a widespread practice (Leder, “*Spoken word*”, 15). But the term *ijāza* was also used in replacement of other modes of transmission (see n. 23).

¹⁸ Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam fī taʾrīkh al-mulūk wa-l-umam*, Hyderabad 1359, VII, 315; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, I, 195.

¹⁹ Henri Laoust, *La profession de foi d’Ibn Baṭṭa*, Damascus 1958, XLIII.

²⁰ Al-Khaṭīb al-Baghādī, *Taʾrīkh*, V, 83.

أبنا أبو القاسم علي بن أحمد بن محمد بن البصري قال أجاز لنا أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري أنّ أبا بكر محمد بن الحسين الآجزي أخبره بقراءته عليه في مسجد الحرام في شهر المحرم من سنة تسع وخمسين وثلاث مائة فأنبأ أبو نصر أحمد بن محمد بن كردي الفلّاس في شهر ربيع الأول من سنة ست وعشرين وثلاث مائة، أبنا أبو بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المروزي قال

This chain locates the transmission at Baghdad and even the reading at Mecca is a transmission among scholars from that city. Some of the scholars are known for adhering to the Ḥanbalī school. Al-Marrūdhī is a disciple and close companion of Aḥmad b. Ḥanbal,²¹ and in his text, Abū ʿAbdallāh (Ibn Ḥanbal) is the most often quoted authority. Ibn Baṭṭa is one of the most prominent representatives of the *madbhab*. However, transmission was not confined to Ḥanbalīs. Al-Ājurī was Shāfiʿī, and so was al-Busrī, a highly appreciated scholar and, both for his high age and his competence, a much sought-after transmitter (*intosharat ʿanhu al-riwāya*). Ibn Kardī al-Fallās finally has no record among the followers of Ibn Ḥanbal. The transmission of the unique manuscript containing this text shows that it gained prominence mainly through al-Ājurī and was before him in the hands of a rather little known layman. The text was marginal and subsequently entered official or large tradition. Due to this shift of the social position of the text, it gained prominence in scholarly circles.

3. *The riwāya at the title page: book style*

The assets of this transmission, in particular the conspicuous link between Ibn Baṭṭa and al-Ājurī, are conveyed by the summary on the title page. Beginning with al-Ājurī after al-Marrūdhī, it gives only secondary importance to Ibn Kardī's role. This *riwāya* note is an extension of the title, and its main function is to identify the text. As Classical Arabic literature produced variant transmissions (*riwāyāt*) of a text, the indication here may have two objectives: a practical specification of the *riwāya* in distinction to others, and a more general indication of the text's value by reference to prominent scholars transmitting it. Its form seems to sustain our interpretation. It appears as a descending chain, starting with the transmitter-author and then continuing the chain in a hooked form, moving two steps forward and one step back. It thus runs: "transmission (*riwāya*) of ...al-Ājurī from ...al-Fallās from him (that is al-Marrūdhī), transmission of ...al-Busrī from Ibn Baṭṭa, with authorization (*bi-l-ijāza*)".²²

²¹ See also his *al-ʿIlal wa-maʿrifat al-rijāl ʿan al-Imām Aḥmad*, ed. Waṣīyuallāh ibn Muḥammad ʿAbbās, Bombay (al-Dār al-Salafiya) 1988. The title is noted by ʿĀmir Ḥasan Ṣabrī in his edition of the *Akblāq al-shuyūkh*, 12.

²² Fol. 13r, see figure 1.

الجزء الأول من أخبار الشيوخ وأخلاقهم،
رواية أبي بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المُرُودي رحمه الله، رواية أبي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري
عن أبي نصر أحمد بن محمد بن كردي الفلاس عنه [و] رواية أبي القاسم علي بن أحمد ابن محمد البُسرِي البندار
عن أبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن بطة العكبري بالإجازة: 23

This abbreviated form allows the representation of the book's title together with the pillars of its transmission in an eye-catching manner. The three elements, title, author, transmission can be seen as constituting a formula that underlines the book style of the text. The term applied by the original is "part" (*al-juz'*), and the same formula appears at the beginning of the third "part" (fol. 34r.).

4. *Beyond the riwāya: ongoing transmission*

The transmission of the text neither starts with al-Marrūdhī nor ends with al-Busrī. Al-Marrūdhī represents the transition from a transmission of text units to the composition of the collection, which he authored. He is the authorial "I" giving the information about the authorities to whom he refers, and his references and composition of the text are indicative of its meaning. On the other end, the *samā'* notes on the title page give evidence of an ongoing transmission of the text after al-Busrī. Also the initial formula at the beginning of the opening *isnād*, *anba'anā*, gives proof of an ongoing transmission. But we have not yet established the authorial "We" saying "*anba'nā Abū l-Qāsim 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Busrī*". Who is transmitting from al-Busrī and how is this transmission related to the book and to the manuscript copy we have? In the case of a regular transmission, we should expect that behind *anba'anā* is a scholar who gained authorisation for his transmission through a reading of the text to al-Busrī.

5. *A copied reading note: unclear traces*

Above the beginning of the first part (fol. 13r.) and again above the beginning of the third part (fol. 34r), we find a reading note. It says that, "I read the text (aloud) to Abū l-Qāsim" – without doubt this refers to al-Busrī – "in Ramadan of the year 468/ca. April 1076 in the Mosque at the Marātib Gate".²⁴ We may assume from the place of the note that the authorial "I" here is related to the

²³ Here *ijāza* is used to indicate the transmission *qir'atan 'alayhi* which Ibn Baṭṭa had received.

²⁴ It is not entirely clear to which book the note refers. I read:

قرأت على أبي القاسم من كتاب أبي علي ابن شهاب... (؟).... ومنه نقلت وذلك في شهر رمضان سنة ثمانى وستين وأربع مائة...

The second reading note, fol. 34r, refers to a date four months later:

وذلك في يوم السبت السادس عشر من المحرم سنة تسع وستين وأربع مائة

transmission from al-Busrī. The note is written in the same hand as the text, and, if the text was not written by the hidden transmitter himself, it must have been copied together with the text. In other words, the copyist must either be the same person who read the text to al-Busrī, or else the note was copied together with the text. As we deduce from our conjectures concerning the copyist established below, the note refers to a reading held before production of the extant copy. None of the transmitters playing a role in the production or authentication of the copy could have read the text to al-Busrī at that date. The exact function of the note at this point remains unclear, as it does not endorse the value of the manuscript in terms of a regular transmission. However, this note can be related to the – as yet unknown – transmitter from al-Busrī.

6. Informal *samāʿ* notes

Samāʿ notes reveal the interrelation between the transmission of the text and the production of the manuscript copy that contains the notes. Under the *riwāya* at the title page, and in the same hand, we find two copied and abbreviated *samāʿ* notes, the first for ‘Ubaydallāh b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Muḥammad Ibn al-Farrā’ (d. 469/1076-77),²⁵ son of the famous master of the Ḥanbalī school of Baghdad, the Qāḍī Abū Ya‘lā,²⁶ and brother of Ibn Abī Ya‘lā, author of the *Ṭabaqāt al-Ḥanābilā*. It is said that he heard the text in a reading presided over by al-Busrī, but no details are given. The second mentions hearing (*samāʿ*) and ownership (*milk*) of the manuscript by a grand nephew of Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Muḥammad Ibn al-Farrā’: ‘Ubaydallāh b. ‘Alī b. Muḥammad (b. al-Ḥusayn b. Muḥammad) Ibn al-Farrā’ (d. 578/1182).²⁷ The note also gives the name of his informant – or the reader of the text – as the Qāḍī Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Ubaydallāh b. Sallāma al-Karkhī (d. 551/1156),²⁸ who is known for his transmission from al-Busrī. It also points out that al-Karkhī transmitted the text by the authority of al-Busrī, who had received an *ijāza* from Ibn Baṭṭa.

ساع عبیدالله بن محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء نفعه الله بالعلم،
ساع وملك لعبيدالله بن علي ابن محمد بن الفراء نفع به من القاضي الأجل الإمام العالم أبي عبدالله محمد بن
عبيدالله بن سلامة الكرخي عن الشيخ أبي القاسم علي بن أحمد بن البصري إجازة عن بن بطة إجازة

²⁵ Ibn Abī Ya‘lā, *Ṭabaqāt*, II, 235.

²⁶ Henri Laoust, art. “Ibn al-Farrā’”, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden 1971, vol. III, 765.

²⁷ Ibn al-‘Imād, *Shadharāt al-dhabab fi akbbār man dhabab*, Cairo 1350, IV, 264 (notes that he died in 578 or 580); Ibn al-Dubaythī, *al-Mukhtaṣar al-muḥtāj ilayhi min Ṭarīkh al-Ḥāfiẓ Muḥammad b. Sa‘īd al-Dubaythī*, intiqā’ Muḥammad al-Dhahabī, ed. Muṣṭafā Jawād, Baghdad 1371/1951, II, 180f.

²⁸ Al-Dhahabī, *Siyar*, XX, 277.

The second note particularly underlines the value of the manuscript, as it is shown to be an authorised copy related to a regular transmission based on *samāʿ*, i.e. a formal and documented reading of the text in which Ibn al-Farrāʾ took part. We may further deduce from the note that Ibn al-Farrāʾ copied the text, or obtained a copy, possibly from a copy that al-Karkhī owned. Ibn Sallāma al-Karkhī could thus be the self-appointed virtual voice saying “*anbaʿanā*” (al-Busrī informed us at the beginning of the text). In accordance with established practice, al-Karkhī, born in the year 468/1075-76, was still a young boy when al-Busrī died in 474/1082.

7. Certificate of audition: copied or original?

These conjectures are endorsed by the complete certificate of audition that appears at the end of the text.²⁹ It refers to a reading held by Ibn Sallāma al-Karkhī transmitting (*bi-rivāyatihī*) from al-Busrī; the reading was performed by Muntakhab al-Dīn Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥusayn b. Dādā al-Jarbādḥqānī (d. 549/1155),³⁰ in the presence of ʿUbaydallāh b. ʿAlī Ibn al-Farrāʾ, who is named as the owner of the manuscript (*ṣāhibuhū*) and Muḥammad b. ʿAbd al-Khāliq b. Aḥmad b. ʿAbd al-Qādir b. Muḥammad. The writer of the note is not mentioned, but the date is given: Dhū l-Qaʿda 547/ca. February 1153. The characteristic handwriting of the document differs from that of the text; letters are less densely connected than in the text. But there are still striking similarities, which might mean that it was written by the same hand. If the certificate of audition and the text were written by the same person, one may conclude either that a reading was held before the copy was produced, or else that the copy dates from before Dhū l-Qaʿda 547, and the certificate of audition was added by the same person who produced the copy.

سمع جميعه على القاضي الأجل الإمام أبي عبدالله محمد بن عبيدالله بن سلام الكرخي صانه الله بروايته عن أبي القاسم علي بن أحمد البصري (...) بقراءة الشيخ الإمام العالم منتخب الدين أبي جعفر محمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد بن دادا الجربذقاني صاحبه العالم الأجل الإمام ابو القاسم عبيدالله بن علي بن محمد بن محمد بن الفراء و محمد بن عبدالحالق بن أحمد بن عبدالقادر بن محمد بن يوسف (...) و صح ذلك في ذي القعدة سنة سبع وأربعين وخمس مائة (..)

²⁹ Fol. 49r. See figure 3.

³⁰ Al-Dhahabī, *Siyar*, XX, 251.

8. *Original certificate of audition:*

Authentication of the manuscript and terminus ante quem of the copy

A further certificate of audition corroborates this second interpretation.³¹ It appears on one of two sheets that were cut and then pasted to the manuscript. In both cases, the left side of the sheet was damaged. The reading is presided by Ibn Sallāma al-Karkhī, and the name of the reader (*qaraʿtu*) and writer of the certificate (*katabahu*) is the same Muḥammad b. ʿAbd al-Khāliq b. Aḥmad b. ʿAbd al-Qādir b. Muḥammad b. Yūsuf (d. Jumādā I 568/Jan.-Feb. 1173)³² whom we already came across in the certificate at the end of the text. Among the listeners, the owner (*ṣāhibuhu*) of the book (*juzʿ*) is named as Ibn al-Farrāʿ, and introduced as the one who had produced the copy. Furthermore, the aforementioned reader, Ibn Dādā al-Jarbādhqānī, a scholar famous for his trustworthiness and competence as a transmitter, is mentioned. The date is Wednesday, 9 Dhū l-Qaʿda 547/25 February 1153. Alongside it, Ibn Dādā confirms what Ibn ʿAbd al-Khāliq wrote. This was probably done because Ibn ʿAbd al-Khāliq had a reputation for being dishonest and unserious.³³ This certificate was written after Ibn al-Farrāʿ’ s copy was produced.

Both certificates regard the transmission of the written text, from two angles. They testify that the manuscript is part of an authorized transmission, insofar as its owner, Ibn al-Farrāʿ, “received” the text through a reading held by an authorized person. This determines the validity of the manuscript for a further, ongoing transmission. The original certificate, affected by a “weak” transmitter and endorsed by a “strong” authority, provides strong evidence to confirm the information given in the copied certificate written by the copyist and owner. The data provided by both certificates also concern the production of the copy, as they allow us to establish its date as being (shortly) before February 547/1153. Provided that the original certificate was part of the manuscript, and not added to it later, the copy must have been produced before that date. Even in the other case, when it was added by pasting, the reference to Ibn al-Farrāʿ would most probably mean that he had produced a copy beforehand.

9. *Alternative transmission, a basis for further copy production*

Manuscripts, especially when their transmission is verified to have been authorized, are used as repositories of *samāʿ* notes. The notes may document the con-

³¹ Fol. 33v. See figure 4.

³² Ibn al-Dubayṭī, *Dhayl Tarīkh Baghdād, al-Mukhtaṣar al-muḥtāj ilayhi li-l-Dhababī*, Beirut (Dār al-Kutub al-ʿIlmiya) 1405/1985, 45f.

³³ Al-Dhahabī, *Mizān al-ʿitidāl fī naqd al-rijāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Bijāwī, Cairo 1382/1963, III, 613.

tinuation of transmission that is the basis for the authorization of a new copy. Ibn al-Farrā', the owner of the manuscript, did not play any active role in further transmissions, in contrast to Ibn Sallāma al-Karkhī before him. However, the manuscript did. It was used in readings presided by Abū l-Qāsim Sa'īd b. Aḥmad Ibn al-Bannā (d. 550/1156).³⁴ The importance of Ibn al-Bannā for the transmission of the text is shown in two certificates of audition produced two years earlier. One appears on another of the two sheets already mentioned, which were cut and pasted to the page.³⁵ Ibn al-Bannā's authorization (*ijāza*) from al-Busrī is emphasized, as is the latter's authorization from Ibn Baṭṭa. As in the case of al-Karkhī, al-Bannā was a young boy of seven or eight years when al-Busrī died. All certificates where he appears as the presiding master emphasize that he held a formal authorization from al-Busrī. As before, *ijāza* here figures as a parallel concept replacing transmission through reading. From this perspective, the certificates are of considerable value having more weight than the unspecified transmission of al-Karkhī.

Among the several listeners present at the reading, which was held Sunday, 14 Muḥarram 550/20 March 1157, is al-Mubārak al-Ṣayrafī, as well as the famous Qur'an reader Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Asākir al-Baṭā'iḥī (d. 572/1176-77).³⁶ The reader, Aḥmad b. Ṣāliḥ b. Shāfi' b. Ṣāliḥ b. Hātīm (b. Abī 'Abdallāh) al-Jilī (d. 565/22 April 1170),³⁷ appears in the same function at another reading, which he himself recorded (*wa-bādbā kbaṭṭubu*) only three days earlier, on Thursday, 11 Muḥarram of the same year (17 March, 1155) for the same sheikh.³⁸ Here al-Baṭā'iḥī is also mentioned among the listeners, but he came late and participated only at the last part of the reading.

10. *A posthumous certificate?*

A certificate of audition on the title page³⁹ documents the reading of Abū Ṭālib al-Mubārak b. 'Alī b. Ḥuṣayr al-Ṣayrafī (d. 564/1169)⁴⁰ to al-Bannā and, for a second part, to Abū Bakr Muḥammad b. 'Ubaydallāh Ibn al-Zāghūnī (d. 23 Rabī' I. 552/5 May 1157, at the age of 80 or 81 years).⁴¹ The reading is dated Muḥarram of the year 552/ca. February 1157. Both sheikhs, it is said, held an authorization (*ijāza*)

³⁴ Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, ed. Muḥammad and Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut 1992, XVII, 103; al-Dhahabī, *Siyar*, XX, 264.

³⁵ Fol. 50r.

³⁶ Al-Dhahabī, *Siyar*, XX, 548-550.

³⁷ *Ibid.*, XX, 572.

³⁸ Second certificate on fol. 33, see figure 3.

³⁹ See figure 1.

⁴⁰ Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, 1992, XVIII, 185.

⁴¹ *Ibid.*, XVIII, 122.

from al-Busrī. Among the listeners is the well-known scholar and ascetic ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿUmar al-Fāṭimī al-Ḥusaynī al-Zaydī (d. 575/1180).⁴²

According to the date given in the certificate, the reading was held two years after al-Bannā's death. The writer of the document is not named, and its handwriting is very similar to that on the title page. However, it appears to be an independent and true document.⁴³ We therefore conclude that the year of al-Bannā's death was 552, not 550 and that probably Ibn al-Jawzī gave a wrong date in his *Muntazam*. In any case, al-Bannā, born in 467/1075 was an aged sheikh when he presided over the reading, thus providing an *isnād ʿālī* (short chain of transmitters). The consecutive appearance of two masters for one text is rare, and this circumstance may point to the weakened health of al-Bannā and, as a consequence, to the authenticity of the document.

11. *Dead end: the manuscript ceased to be used for transmission*

The transmission granted by al-Bannā and certified on the manuscript did not lead to any further transmission activity by the participants at the readings. The prominent position of the certificate on the title page could have served the purpose to authorize ongoing transmission. But the manuscripts owned by ʿUbayd-Allah b. ʿAlī Ibn al-Farrāʾ were sold in the 1170s⁴⁴ and thus the manuscript found its way to Damascus. As none of the Damascene scholars had acquired any authorisation for further transmission, the text was not circulated in regular transmission there.

12. *Marginal and great tradition*

As was mentioned above, the work was transmitted by al-Ājurī and subsequently by Ibn Baṭṭa; they brought it into circulation among established and well-known scholars. Aḥmad Ibn Ḥanbal's outstanding steadfastness against prosecution instigated and conducted by the state and religious establishment made a deep imprint on the Ḥanbalī legal school, but this collection of fierce state-critical traditions did not gain the status of an integral part of Ḥanbalī teaching. As we have learned from the notes analysed above, the text did not circulate among Ḥanbalī scholars only and was obviously not regarded as part of a particular Ḥanbalī teaching.⁴⁵ But many of the scholars named in the certificate, were particularly well known for their ostensive piety and humility. Ibn Sallāma was notorious for

⁴² Al-Dhahabī, *Siyar*, XXI, 104.

⁴³ Compare, for instance, "Aḥmad" as written in each hand.

⁴⁴ Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*, IV, 264.

⁴⁵ Ibn Sallāma, al-Jarbadhḡānī, al-Ṣayrafi, Muḥammad b. ʿAbd al-Khāliq, and al-Zaydī were not Ḥanbalīs, but al-Zāghūnī and Ibn al-Bannā belonged to the Ḥanbalī *madhhab*.

his secluded lifestyle. Al-Jarbadhḡānī was an ascetic dedicated exclusively to his quest for the transmission of texts. A-Ṣayrafī was a merchant acknowledged for his selfless honesty. More than anything else, the text was probably regarded as a lecture on piety and attracted the attention of the pious. Al-Marrūdhī also authored a collection of traditions on *waraʿ*, scrupulous avoidance of any act that could turn out, by way of unforeseen consequences, for example, to be illicit.⁴⁶

Only to a second degree was it perceived as pertaining to Ḥanbalī teaching. Some of the material gathered by al-Marrūdhī also appears in exhortative literature, such as *Kitāb al-zuhd* of Ibn Mubārak or Hannād b. al-Sarī, Abū Bakr al-Khallāl's or Ibn Abī l-Dunyā's *al-Amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahyī 'an al-munkar*, al-Iṣfahānī's *Ḥilyat al-awliyā'*, al-Ghazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, or Ibn al-Jawzī's *Ṣifat al-ṣafwa*, and also in biographical literature dealing with the exemplary conduct of pious scholars.⁴⁷ Nevertheless, there is no other collection known so far being as detailed and severe in disqualifying the moral conduct and legitimacy of rulers and, as a consequence, of political rule. This fundamental interpretation of the precepts of religiously correct conduct results in demanding strict abstention from any function related to political rule. By implication, it even recommends avoiding juridical authority, if that is exercised under the authority of rulers. Such an ultra-orthodox attitude stresses the independence of scholars from political authority and defends them against the power of rulers by recommending strict seclusion. This stance implies a challenge – in as far as the authority of political power is denied, or at least questioned – and this may lead to conflict. In contrast to modern ideologies generating appeals for religious and moral politics, which are particularly attractive for marginalized and morally “outraged” majorities,⁴⁸ this ultra-orthodox position is quietist in as far as it does not aim at deposing the holders of political power or imposing religious law. At the same time it is activist but, in spite of many examples of a heroic resistance against corruption and repression, it is not directed against political rule, but rather against scholars who do not adhere to this teaching. The factionalist character of the teaching represented by the traditions which al-Marrūdhī collected is surely more important than any stance of political opposition.

This is illustrated, for example, by the first text unit of al-Marrūdhī's *Teachings of the Masters and their Moral Conduct*.

سمعتُ إسحاق بن حنبل ونحن بالعسكر يناشد أبا عبد الله ويسأله الدخول على الخليفة ليأمره وينهاه وقال له إته
يقبل منك هذا إسحاق بن راهويه يدخل على ابن طاهر فيأمره وينهاه فقال له أبو عبد الله تحتج عليّ يا إسحاق وأنا
غير راض بفعاله ما له في رؤيتي خير ولا لي في رويته خير

⁴⁶ Falsely ascribed to Aḡmad ibn Ḥanbal, ed. Zaynab Ibrāhīm al-Qārūṭ, Beirut 1403/1983.

⁴⁷ The editor mostly refers to *ḥadīth* literature only.

⁴⁸ Asef Bayat, *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford 2007, 7-15.

I heard, while we were at al-ʿAskar (in Samarra), how Ishāq b. Ḥanbal⁴⁹ deplored Abū ʿAbdallāh (Ibn Ḥanbal) asking him to go in to the caliph in order to command and forbid. He said: “This would be acceptable even in your case, since Ishāq ibn Rāhawayh⁵⁰ goes in to (ʿAbdallāh) ibn Tāhir in order to command and forbid.” Abū ʿAbdallāh replied: “You refer to Ishāq (ibn Rāhawayh) although I do not agree with what he does?! In my opinion there is no good in him, and in his opinion there is no good in me.” Al-Marrūdhī said: “I have heard Abū ʿAbdallāh saying: ‘When I see him [the caliph], it is my duty to command and forbid him.’”

It is thus reproachable, in the view of Ibn Ḥanbal, to visit rulers, under any pretext. But if encounters happen, commanding and forbidding is an obligatory duty, even though it may entail unfavourable consequences for the scholar. A particularity of the collection authored by al-Marrūdhī, however, is that he introduces his quotations, with very few exceptions, by the use of one of two terms: *samiʿtu*, which is most often used, and *ḥuddiibtu*. The first term clearly refers to oral testimony; it could not yet be established whether the second may imply written materials, but there is some evidence indicating that the formula is referring to an indirect oral reception.⁵¹ As comparison reveals, al-Marrūdhī regularly offers variant versions of longer reports. This also indicates a reproduction from oral and testimony not yet necessarily subject to the methods of formal transmission. His text therefore represents not only the transition from the transmission of text units to an authored collection, but also from informal oral transmission to the “great tradition” of Islamic scripture.

⁴⁹ Uncle of Aḥmad Ibn Ḥanbal, see Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt*, I, 111.

⁵⁰ Died 238/853 (al-Dhahabī, *Siyar*, XI, 358-83).

⁵¹ Authorities introduced by this term do not show any distinctive traits in terms of time, place or background. The term *qaraʿtu ʿalā* al-Marrūdhī refers to the transmission of written materials through reading.

Reading certificates (*samā'āt*) as a prosopographical source: Cultural and social practices of an elite family in Zangid and Ayyubid Damascus

Konrad Hirschler

The prosopographical study of premodern Middle Eastern societies relies to a large degree on biographical dictionaries, the narrative source genre that is, arguably, one of the most characteristic features of the literary production within these societies. These dictionaries also play a more or a less significant role in the study of fields as diverse as social history, urban history and political history. In many cases they constitute the very backbone of the source material, as in Bulliet's analysis of conversion rates in Persia and the Arabic speaking lands as well as in Petry's study of the civilian elite in Mamluk Cairo.¹ However, the reliance on biographical dictionaries has contributed to a phenomenon which has been summed up by Mottahedeh with his well-known phrase: "Ulamology is a noble science, at least we have to think so because it is about all the Islamic social history we will ever have."² In addition, one may add that this noble science is often *elite* ulamology as biographical dictionaries were mostly concerned with those individuals, whom the authors perceived to be the "notables" among the religious scholars.

The present contribution seeks to modify the somewhat pessimistic view that the history of the (elite) religious scholars is all "we will ever have" when it comes to investigating social and cultural patterns of relationships and structures within premodern Middle Eastern societies. Manuscript notes, more specifically reading certificates (sg. *samā'*), can serve as an important additional source genre to draw a wider picture of the society in which they were issued. It is here that many of those individuals who were not deemed worthy of an entry in the biographical dictionaries, those who were not perceived to belong to the "notables", appeared. In this sense, they allow us to step outside the vision that the dictionaries' authors proposed, to some degree, and to see beyond the social preconceptions that underlie their works. The authors of dictionaries had at their disposal considerable room to manoeuvre in structuring their narratives. However, the formulistic char-

¹ R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge (MA)/London 1979; Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton 1981.

² Roy P. Mottahedeh, "R. W. Bulliet, The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History [review]", *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), 491-495, here 495.

acter of reading certificates did not allow for a similar liberty when it came to taking a decision on the inclusion and exclusion of specific personalities. In other words, the certificates tend to cast a wider net as they mention virtually all those who participated in the readings, irrespective of their cultural and social rank. In this sense they are relevant for prosopographical investigations into social history, as individuals with professions such as coppersmith, sawyer, miller, glazier, baker, stone mason, tailor, and carpenter are mentioned. Although the perspective they give on such groups is quite limited, these documents provide a unique opportunity to consider the history of those who are excluded from the period's narrative sources.³

This is not to say that this source genre is beyond the problems of source criticism. Firstly, the names, especially of those participants who did not belong to the scholarly or civilian elites, are often too brief to derive meaningful information. This poses considerable problems in the process of identifying and classifying them. Thus, many of the individuals who are discussed below are only mentioned with shortened names – the personal name and the name of the father, for example. However, in the present article this poses less of a problem because the focus is on a well-established scholarly family. As we are dealing with a close-knit family group, it is generally possible to identify the relevant individuals and their position within the family tree even if they were not mentioned in any other texts of the period. Secondly, some writers of certificates took the decision to exclude participants who did not seem of relevance to them. A sixth/twelfth-century writer of a reading certificate, for example, duly registered the well-known participants, but laconically ended with the words “and a considerable number of others whose names I do not know [were also present]”.⁴ However, such examples were, at least in the certificates that are discussed in this article, not typical for the writers.⁵

Reading certificates enjoyed an outstanding importance in Damascus from the mid-sixth/twelfth century onwards.⁶ This is linked to the rise of *ḥadīth* scholarship

³ On this cf. Konrad Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands. A Social and Cultural History of Reading Practices*, Edinburgh 2012.

⁴ Certificate for *juz'* 2 of Ibn 'Asākir, *Tārīkh madīnat Dimashq*, ed. Ṣalāh al-Dīn al-Munajjid/Sukayna al-Shihābī et al., Damascus 1951- (ongoing), I, 643.

⁵ This writer, Khālid al-Nābulusī (d. 663/1265), acts only once as a writer for certificates pertaining to the *History of Damascus*. He is also not mentioned as a writer in the certificates published by Leder et al. (Stefan Leder, Yāsin M. al-Sawwās, and Ma'mūn al-Ṣāgharjī, *Muʿjam al-samāʿāt al-Dimashqīya – ṣuwar al-makhṭūʿāt*, Damascus 2000 (in following referred to as *Suwar*).

⁶ The chapter “Sporen van lees- en leercultuur in een twaalfde-eeuws handschrift uit Damascus”, in: Jan Just Witkam, *Van Leiden naar Damascus, en weer terug: over vormen van islamitische lees- en leercultuur*, Leiden: Legatum Warnerianum, Universiteitsbibliotheek Leiden 2003, 33-142, is a detailed discussion of this cultural milieu from the sixth/twelfth to the ninth/fifteenth century by way of examining reading certificates. The documentary value of certificates of transmission has been commented upon previously, see especially: Stefan Leder, “Hörerzertifikate als Dokumente für die islamische Lehrkultur des Mittelalters”, in: Raif Georges Khoury, ed. *Urkunden und Urkundenformulare im klassischen Altertum und in den*

in this period that hints at a substantial transformation in contemporary religious practices. Most importantly, they are part of the increasing Muḥammad-veneration that also found its expression in the veneration of the Prophet's relic, his sandal, in the Dār al-Ḥadīth al-Ashrafiya, the increasing celebration of the Prophet's birthday and the writings of authors such as al-Nawawī (d. 676/1277).⁷ Once the certificates had become a standard feature of scholarship, they developed a formulistic structure that included a wealth of information, most notably: 1) the name of the attending authority (*musmi'*), 2) the name of the reader (*qārī'*), 3) the name of the certificate's writer (*kātib*), 4) the names of the other participants, 5) the number of sessions that had been conducted in order to read the certified passage, 6) an identification of those participants who only participated in parts of the reading and an identification of the exact passages that they attended, 7) the date of the session (the last, if more than one), 8) the place of the session(s), 9) an endorsement of the certificate by the attending authority. In practice, one or several of these elements might have been neglected, but one tends to find that certificates adhere to this formulistic structure.

Previous discussions of the certificates' documentary value have generally relied upon certificates that pertain to a variety of works, but that were issued in a given period and locality. The approach taken here, by contrast, is to analyse reading certificates that are all linked to one single work, namely the *History of Damascus* (*Tārīkh maḍīnat Dimashq*) by 'Alī Ibn 'Asākir (d. 571/1176). This allows the participation of individuals in reading sessions to be traced over a longer period, as many of the participants in these sessions obviously strove to attend more than the reading of one single passage of the work. The *History of Damascus* is particularly adaptable for this approach as it is a monumental work that enjoyed great popularity in the decades after its publication. In combination with the large number of persons who gathered in the specific sessions, this gives us an extraordinary wealth of information. The *History of Damascus* was published in the mid-sixth/twelfth century by its author in Damascus and nearly all the subsequent reading sessions also took place in this town. The certificates for these sessions list up to 80 individuals who participated in a single session. No other work by this author was able to attract comparable audiences⁸ and it seems

orientalischen Kulturen, Heidelberg 1999, 147-166 and particularly on certificates as a topographical source Stefan Leder, "Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus. Zur Alltagsgeschichte der Ḥadīthwissenschaft", *Supplement XI der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (26. Deutscher Orientalistentag Leipzig 1995), Stuttgart 1998, 268-79.

⁷ On this tendency cf. L. Pouzet, *Damas au VIIe/XIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beirut ²1991, 357ff.

⁸ Compare for example the readings of his work on *ḥadīth* that were conducted in the same period as the readings of his *History of Damascus*. The readings in the years 564/1169 and 565/1170 (both in the Umayyad Mosque) attracted only 26 and 14 participants (certificates in Ibn 'Asākir, *al-Arba'ūn al-abdāl al-'arwāli al-masmū'a bi-l-Jāmi' al-Umarwī bi-Dimashq*, ed. M. al-'Ajmī, Beirut 2004, 86-88).

that there are few other works that can boast such detailed documentation of their dissemination.

The work is of additional interest as it is situated on the borderline between *ḥadīth* and biographical dictionary, whereas the certificates issued in this period in the Syrian and Egyptian lands tend to refer to readings of works that are collections of *ḥadīth* without a historiographical component. The work starts with extended passages on the merits (*ḥadāʾil*) of Syria and Damascus, the urban topography and a detailed biography of the Prophet Muḥammad. The remaining work consists of biographies of some 10.000 individuals (among them 200 women) who had lived in the town or passed through it, some of whom were prominent and some of whom were less so. Despite this historiographical focus, the readings of this work were documented with certificates. This can be to some degree explained by the fact that the author cited within the biographies also noteworthy *ḥadīths* that were reported by the respective individual.

The reading of such a voluminous work in its entirety could obviously not be concluded in a single session, but demanded a multitude of meetings that had to be stretched over long periods, occasionally more than eight years (on this and the following cf. figure 1). Each of these sessions was registered by a separate reading certificate. The sum of certificates that belong to a consecutive reading of the work will be referred to as a “reading strand”. Readings are grouped into a strand according to the following criteria: sequence of dates, name of the attending authority, name of the reader, place, and person of writer, respectively. In total, there were at least eleven such reading strands, i.e. eleven distinct reading communities in the town of Damascus in the eighty years or so after the author had concluded the work.

The prosopographical information that is gained from this set of material is considered alongside and compared to two sets of sources. On the one hand, the Damascene Certificates, that is the certificates, which Leder et al. published in facsimile, are consulted. These certificates refer to readings that were conducted in Damascus and the surrounding area in the period 550/1115 to 750/1349.⁹ They offer crucial additional information, especially on those individuals who are not identifiable in biographical dictionaries. Biographical dictionaries are the second important set of additional sources. As this article is concerned with the reading of a work by a shāfiʿī scholar in Damascus in the late sixth/twelfth and seventh/thirteenth centuries, the main dictionaries used here are those which have a focus on the Damascene shāfiʿī community of the period.¹⁰

⁹ Stefan Leder, Yāsīn M. al-Sawwās, and Maʾmūn al-Ṣāghharjī, *Muʿjam al-samāʾāt al-Dimashqīya. Les certificats d'audition à Damas. 550-750/1115-1349*, Damascus 1996 and Leder et al, *Ṣuwwar*.

¹⁰ That is al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-ʿalām*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmūrī (Beirut ²2002/3) and Abū Shāma, *al-Dhayl ʿalā l-Rawḍatayn* (published as: *Tarājim rijāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābiʿ*), ed. Muḥammad al-Kawtharī, Cairo 1947. Refer-

strand	years	place	attending authority (<i>musmi</i>)
A	560/1164 – 564/1168	Umayyad mosque	ʿAlī Ibn ʿAsākīr (author)
B	560/1165 – 563/1168	residence of ʿAlī Ibn ʿAsākīr ?	ʿAlī Ibn ʿAsākīr (author)
C	571/1176 – 579/1183	Dār al-ḥadīth, Umayyad mosque	al-Qāsim Ibn ʿAsākīr (2 nd generation), (Ḥasan Ibn Ṣaṣrā)
D	587/1191 – 595/1198	Umayyad mosque, Dār al-ḥadīth	al-Qāsim Ibn ʿAsākīr (2 nd generation)
E	581/1185	Dār al-ḥadīth	al-Qāsim Ibn ʿAsākīr (2 nd generation)
F	614/1217 – 615/1218	Umayyad mosque, al-Madrasa al-Jārūkhīya, Dār al-ḥadīth, mosque in Mizza	Muḥammad al-Shīrāzī, Zayn al-Umanāʾ Ibn ʿAsākīr (2 nd generation), ʿAbd al-Raḥmān al-Maḥdīsī, ʿAbd al-Raḥmān Ibn ʿAsākīr (2 nd generation)
G	614/1218 – 615/1218	al-Madrasa al-ʿĀdīliya, citadel of Damaskus	Sulaymān al-Bānyāsī ¹¹ , Muḥammad al-Bakrī ¹² , ʿAlī al-ʿAmīrī ¹³
H	616/1219 – 618/1221	Umayyad mosque, garden of the <i>musmi</i> , Dār al-ḥadīth	Zayn al-Umanāʾ Ibn ʿAsākīr (2 nd generation)
I	618/1221 – 620/1223	Umayyad mosque, residence of <i>musmi</i>	Muḥammad al-Shīrāzī (Zayn al-Umanāʾ Ibn ʿAsākīr)
J	621/1224 – 626/1229	Umayyad mosque, residence of <i>musmi</i>	Zayn al-Umanāʾ Ibn ʿAsākīr (2 nd generation), (Muḥammad al-Shīrāzī)
K	631/1234 – 632/1235	residence of <i>musmi</i>	Muḥammad al-Shīrāzī

Figure 1: Readings of the TMD according to certificates.

Names in brackets: relatively minor contribution to the respective strand.

On the basis of this source material one case study will be presented that shows the significance of reading certificates for prosopographical research. The case study focuses on the role of certificates in tracing and understanding the development of an urban elite family, namely the Banū ʿAsākīr, in more depth than the narrative sources would allow. The discussion is structured into three main parts. First, the ʿAsākīr family and the certificates' relevance for understanding patterns of intermarriage between noble families are introduced. In this context a methodological issue, namely the question of whether the seating order in reading sessions can be reconstructed from certificates, is examined in some detail. Second, the family's attempts to control the transmission of the work after its

ences for biographies in the following are generally to al-Dhahabī, *Tārīkh* where the main additional sources are mentioned.

¹¹ Sulaymān b. al-Faḍl al-Bānyāsī (d. 615/1218, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 611-620, 24).

¹² Muḥammad b. Muḥammad al-Bakrī (d. 615/1218, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 611-620, 262/3).

¹³ Nūr al-Dawla ʿAlī b. ʿAbd al-Karīm al-ʿAmīrī (d. 615/1219, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 611-620, 252).

“publication” are traced by considering the various reading strands. Finally, it is demonstrated how certificates can contribute to understanding the cultural and social strategies of a family in decline that disappeared from other sources, such as biographical dictionaries and chronicles.

Seating orders and notable families:

The Banū ʿAsākir in Damascus

The ʿAsākir family was one of the important families of Damascus from the late fifth/eleventh to the seventh/thirteenth century. During this period it played a salient role within the town’s civilian elite by controlling important positions, and members of the family contributed to the city’s intellectual life until the eighth/fourteenth century. The social position of the family was enhanced via intermarriage with other prominent shāfiʿī families such as the Sulamīs,¹⁴ the Zakīs,¹⁵ the Naysābūrīs,¹⁶ and the Qurashīs.¹⁷ While the Banū ʿAsākir encompassed a number of high-ranking individuals, ʿAlī Ibn ʿAsākir even gained a salient position within this illustrious environment by writing the *History of Damascus*. This work was seen as the characteristic element of his achievements, contemporaries praised it as exceptional and as proof of the author’s learnedness. At the same time the work was an expression of the close relationship that existed between Ibn ʿAsākir and the strongman of Syria, the Zangid ruler Nūr al-Dīn, who brought Damascus under his control in 549/1154 and encouraged Ibn ʿAsākir to write and publish this work.

The composition of the *History of Damascus* was not only an expression of the close relationship with the political elite, but the subsequent reading sessions of this work were a salient feature in the Banū ʿAsākir’s claim of social prominence within the town and their attempts to foster this position. This is reflected in the certificates that add, for example, to the aforementioned picture of intermarriage among elite families that we can gain from biographical dictionaries. They show that the links that were constituted by such marriages were reinforced by participation in the readings of the *History of Damascus*. For instance, two nephews of the author from the Sulamī family, al-Ḥasan and ʿAlī, participated in the read-

¹⁴ The author’s sister, for example, married a member of the Sulamī family, Muḥammad b. ʿAlī (d. 564/1169, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 661-670, 211), the first professor in the Aminīya Madrasa.

¹⁵ The judge ʿAlī b. Muḥammad Ibn al-Zakī (d. 564/1169, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 561-570, 203/4) was ʿAlī Ibn ʿAsākir’s brother-in-law.

¹⁶ ʿAlī Ibn ʿAsākir’s nephew, Fakhr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, married the daughter of Masʿūd al-Naysābūrī (d. 578/1183, Abū Shāma, *Dhayl*, 136).

¹⁷ The author’s mother was a Qurashī. This family brought forth a number of high-ranking scholars, many of whom acted as judges such as the author’s maternal uncle Yahyā b. ʿAlī b. ʿAbd al-ʿAzīz (d. 534/1139, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 631-640, 363).

ings of the Strands A and C.¹⁸ The son of the author's cousin from the Qurashī family, to cite a second example, participated as well in Strand A.¹⁹ The structure of the certificates indicates furthermore that these relatives were seated in proximity to the presiding authority although they were in the early stages of their career and had not yet attained an important position in the scholarly and civilian elite of the town.

At this point it is necessary to briefly consider to what extent the order in which names are written in reading certificates reflects the actual seating of the participants in the reading session. From anecdotal material it is obvious that the order of seating in reading sessions was clearly regulated. For example a sixth/twelfth-century jurispudent reports on his study years:

When I first began to study law I sat at the end of the study-circle, the members of which took their places according to their several grades. One day a discussion took place between myself and a student who sat close to the professor, there being between us two or three students. On the following day I took my place as usual at the end of the study-circle. The man in question came and sat beside me. Whereupon the professor asked him, 'Why did you relinquish your place?' And he replied, 'I am in the same grade as this student. I shall sit with him so that I can benefit thereby.' By God! It was not long before I advanced in the field of law, and became strong in my knowledge of it, and I began to sit next to the professor with two students between me and the man in question.²⁰

In this case, which is corroborated by others, there was a clear sense that the proximity to the professor, and consequently the seating order, depended upon the hierarchy of learnedness among the participants.

The question arises whether the order of names in certificates reflects this hierarchy. The problem is that we do not possess regulations on how the writer of a certificate should pen the names. For example, normative treatises on learning and teaching, where one might have expected to find such regulations, such as the works by al-Ājurī, al-Zarnūjī, Ibn Jamā'a, and al-Sam'ānī do not touch upon this issue.²¹ Those works that contain passages on the writing of certificates, for exam-

¹⁸ Abū Ṭālib al-Ḥasan b. Muḥammad b. 'Alī al-Sulamī (cf. for examples certificates for *juz*'s 1, 2, 3, 4, 5, 10, 233, 378, 401, 405, 409 in Ibn 'Asākir, *Tārīkh*: I, 624-6, 635-7, 645-7, 657-9, 667-9, 714/5; XXXI, 419/20; LV, 59/60; LVIII, 276; LIX, 85/6, 380) and al-Ḥasan's brother Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī al-Sulamī (d. 602/1206, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 601-610, 100/1, cf. for example certificate for *juz*' 377 in Ibn 'Asākir, *Tārīkh*, LIV, 348).

¹⁹ Muḥammad b. 'Alī al-Qurashī (d. 598/1202, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 591-600, 367-70, cf. for example the certificates for *juz*'s 6, 9, 97, 232, 235, 240, 263, 267, 284, 288, 373, 377, 380 in Ibn 'Asākir, *Tārīkh*: I, 676-8, 702-4; X, 398/9; XXXI, 350/1; XXXII, 33/4, 330/1; XXXV/XXXVI, 178/9, 416; XXXIX, 15/6, 284/5; LIV, 126/7, 347/8; LV, 198/9).

²⁰ Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam fi tā'rīkh al-mulūk wa-l-umam*, ed. Muṣṭafā 'A. 'Aṭā/Muḥammad 'A. 'Aṭā, Beirut 1992, XVII, 328/9, translated in George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981, 91/2. The jurispudent is Aḥmad b. Muḥammad al-Dinawarī, d. 535/1141.

²¹ Al-Ājurī, *Akhlāq al-'ulamā'*, Beirut 1985; al-Zarnūjī, *Tā'lim al-muta'allim. Ṭarīq al-ta'allum*, transl. G.E. v. Grunebaum and T.M. Abel, New York 1947; Ibn Jamā'a, *Tadbkirat al-sāmi'*

ple by al-Suyūṭī, focus on more general issues such as the need to include all participants and to write legibly.²² However, the certificates themselves hint at regular patterns that indicate a close relationship between seating arrangements in a session and the position of the names in the certificates. The order of names following that of the presiding authority reflects cultural and social norms that are closely linked to the practice of seating arrangements as illustrated above. Those participants who had the highest standing in the scholarly community, and were consequently seated closest to the presiding authority, are indeed named in the certificates' first lines. They are followed by, or intermixed with, relatives of the presiding authority, relatives of other scholars, and members of the political and military elite. Non-scholars, traders, and craftsmen, by contrast, are generally to be found in the last lines of a certificate, reflecting their position within the seating order.²³ Arguably, the writer of certificates registered the participants by working their way through the rows of participants from front to back. A concrete example of such a certificate's structure is:²⁴

1 presiding authority, 2 scholar (reader in the session)²⁵, 3 son of the presiding authority²⁶, 4/5 scholars²⁷, 6/7 officers²⁸, 7/8 scholar with slave²⁹, 9-11 scholars³⁰, 12/13 sons of a (absent) scholar³¹, 14-17 sons of a (absent) scholar³², 18 scholar³³,

wa-l-mutakallim fi adab al-ʿālim wa-l-mutaʿallim, Haydarabad 1353; al-Samʿānī, *Adab al-implā wa-l-istimplā*, ed. Max Weisweiler, Leiden 1952.

²² Al-Suyūṭī, *Tadrib al-rāwī fi sharḥ Taqrib al-Nawawī*, ed. ʿAbd al-Wahhāb ʿAbd al-Laṭīf, Cairo ²1966, 89-92.

²³ The categorisation of the participants according to these cultural and social groups is part of the larger project that I am conducting on reading sessions. The methodology that I apply in order to categorise participants is based on a combination of an onomastic analysis and research in the period's narrative sources, mostly biographical dictionaries. "Non-scholars" are those participants that do not fit into one of the other groups.

²⁴ Reading of *juz*' 232 (Strand A) in the Umayyad Mosque on Friday 23.V. 562/173.1167 (Ibn ʿAsākir, *Tārīkh*, XXXI, 350/1).

²⁵ Muḥammad b. al-Mundhir b. Muḥammad al-Anṣārī (d. 628/1230, al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, eds. Hellmut Ritter et al., Istanbul 1931-97, V, 67/8).

²⁶ Ḥasan b. ʿAlī b. Ḥasan Ibn ʿAsākir (d. 600/1204, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 591-600, 432).

²⁷ ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Saʿd Allāh (d. 584/1188-9, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 581-590, 183/4) and al-Khiḍr b. Ḥasan b. ʿAlī.

²⁸ ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Murshid Ibn Munqidh (d. 600/1203-4, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 591-600, 441) and Zayn al-Dawla Ḥusayn b. al-Muḥsin (Leder et al. *Ṣurwar*, 3761/13-5, fol. 136a).

²⁹ Ḥusayn b. ʿAbd al-Raḥmān (d. 589/1193, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 581-590, 323).

³⁰ ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Abī al-ʿAjāʿiz (d. 576/1180, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 571-580, 217/8), Muḥammad b. ʿAlī al-Qurashī (d. 598/1202, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 591-600, 367-70) and ʿAbd al-Wahhīd b. ʿAbd al-Wahhāb al-Anṣārī.

³¹ Yahyā and Sulaymān, sons of ʿAfīf al-Dīn al-Faḍl b. al-Ḥusayn (d. 581/1186, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 581-590, 121/2).

³² Sulaymān, Muḥammad, ʿAbdallāh, and Aḥmad, sons of al-Qāḍī Shākīr b. ʿAbdallāh (al-Ṣafadī, *Wāfi*, XVI, 85-7).

³³ Muḥammad b. Hibat Allāh (d. 635/1238, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 631-640, 261-3).

19 scholar and trader³⁴, 20/21 scholar with slave, 22/23 non-scholars, 24 scholar³⁵, 25 soldier, 26 non-scholar, 27 scholar and trader³⁶, 28 non-scholar, 29-31 craftsmen/traders (furrier, broker, weaver), 32/33 non-scholars, 34/35 scholars, 36/37 craftsmen/traders (furrier, silk weaver/trader), 38 slave (?), 39-45 non-scholars, 46 craftsman (clay worker), 47 scholar (writer of the certificate).

In this certificate the first nineteen positions were held by individuals who were of some prominence – at least of enough prominence to warrant their appearance in other sources that are indicated in the footnotes. We see that they were either scholars in their own right, sons of established scholars, high-ranking officers, and a son of the presiding authority. The following twenty-nine positions, by contrast, were held, with two exceptions, by individuals who are not mentioned in other sources. These individuals have a quite heterogeneous background: non-scholars, trader/craftsmen and a slave who attended without his master. The close link between seating order and the structure of the certificate is especially clear in the case of the two scholars in positions three and four, who were the outstanding participants in this session in terms of their scholarly prominence.

Thus, the ranking of the certificate reflects quite neatly the cultural norms that governed the arrangement of seating in sessions. This is corroborated by the fact that individuals are grouped together repeatedly in the certificate on the basis of blood-ties (such as the four brothers from no. fourteen to no. seventeen), professional background (such as the three craftsmen/traders from no. twenty-nine to thirty-one), and common origin (such as the participants from no. thirty-nine to no. forty-five, most of whom originate from the Damascene suburb of Shāghūr). In these cases it is again reasonable to assume that they are not only grouped together in the certificate, but that they were indeed seated together in the session. The clustering of participants who share such aspects of their identity is a widespread pattern in certificates. The link to the seating order is especially palpable when tracing names over different certificates. In Strand C, for example, two descendants of the Prophet (*sharīf*), participated in three sessions and are named together in the respective certificates.³⁷ Some twenty years later these two individuals participated in the reading of another work in Damascus and are again named together.³⁸

If we now return to the above-mentioned case of 'Alī b. 'Asākir's two nephews from the Sulamī family, al-Ḥasan and 'Alī, it is obvious that they did not only participate in reading sessions of the *History of Damascus*, but that they were

³⁴ 'Alī b. 'Abd al-Karīm al-Bazzāz (d. 615/1219, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 611-620, 252).

³⁵ 'Abd al-Wāḥid b. Barakāt (d. 636/1238, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 631-640, 294/5).

³⁶ Ḥamza b. Ibrāhīm al-Jawharī (d. 611/1214, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 611-620, 68).

³⁷ The individuals in question are Abū Ṭālib al-Muslim b. 'Abd al-Bāqī and Abū l-Ḥasan Idrīs b. al-Ḥasan (b. 545/1150-51, Ibn al-'Adīm, *Bughyat al-talab fī tā'rīkh Ḥalab*, ed. Suhayl Zakkār, Beirut 1988, III, 1324-6). The readings took place during Sha'bān 571/1176 (cf. certificates for *juz*'s 1, 2, and 3 in Ibn 'Asākir, *Tārīkh*, I, 627, 638, 648).

³⁸ Leder et al., *Ṣuwar*, 3761/13-6, fol. 136a ("al-sharīfān").

seated in prominent positions. They generally took positions three to six in the certificates, subsequent to ‘Alī’s sons and grandsons. The participants who were prominent scholars but were not related to the Banū ‘Asākīr followed hereafter, although many of the relatives, especially these two nephews, had not yet attained any important position in the scholarly and civilian elite of the town. The prominent position in the reading sessions of individuals who were linked to the Banū ‘Asākīr through marriage underlines the readings’ importance for reinforcing such links – especially if compared to those participants who had no such family connections but were more established members of the scholarly elite.

*Attempting to control the family’s cultural capital:
Reading sessions of the History of Damascus*

A further element that emerges from the certificates is that the family took care to control the dissemination of the work for as long as possible. The author himself “published” the work in two distinctive strands that both started in the year 560/1164-5.³⁹ On the one hand he read it in public to the larger audience of the town by running a series of sessions in the town’s central building, the Umayyad Mosque. This Strand A regularly drew up to sixty or even seventy participants to its weekly or twice-weekly reading sessions. The choice of al-Ḥasan b. Ṣaṣrā as the main reader in this strand showed the prestige that was ascribed to this work: Ibn Ṣaṣrā himself was one of the leading figures in the intellectual and social life of the town and his presence was certainly a crucial feature contributing to the work’s rising position. However, in parallel with this reading of the work to the town’s audience and its validation by the learned elite, the author busied himself with running a second series of lectures that served distinctively different purposes. This Strand B was mostly set in the author’s residence and was not intended to introduce the work to a larger audience.⁴⁰ On the contrary, the reader in these sessions was the author’s son al-Qāsim (d. 600/1205)⁴¹ and the “audience” consisted exclusively of al-Qāsim’s son Muḥammad (for the members of the Banū ‘Asākīr mentioned here and in the following cf. figure 2).⁴² Conse-

³⁹ The author aborted a previous attempt to publish the work in a strand that he had started in 559/1164 in the Umayyad Mosque, cf. the certificates for *juz*’s 1-10 in Ibn ‘Asākīr, *Ta’rīkh*, I, 58, 116, 182, 246, 310, 372, 428, 489, 560, and 620.

⁴⁰ On the issue of the father-son relationship in transmitting the work see J.J. Witkam, “The son’s copy. Remarks on a contemporary manuscript of Ibn ‘Asākīr’s ‘History of the City of Damascus’”, in: al-Furqān Islamic Heritage Foundation: *Essays in Honour of Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid*, London 2002, 591-610, who casts doubt on the fact that this relationship was indeed so close.

⁴¹ Al-Dhahabī, *Ta’rīkh*, 591-600, 471-3.

⁴² For Strand B cf. for example certificates for *juz*’s 231-5, 261-70, 277, 284, 373, 378, 401, 404 in Ibn ‘Asākīr, *Ta’rīkh*, XXXI, 278, 350, 419, 494; XXXII, 33; XXXV/XXXVI, 63, 124, 178, 232, 288, 350, 416, 479, 546, 609; XXXVII, 376; XXXIX, 15; LIV, 126; LV, 59; LVIII, 276; LIX, 10.

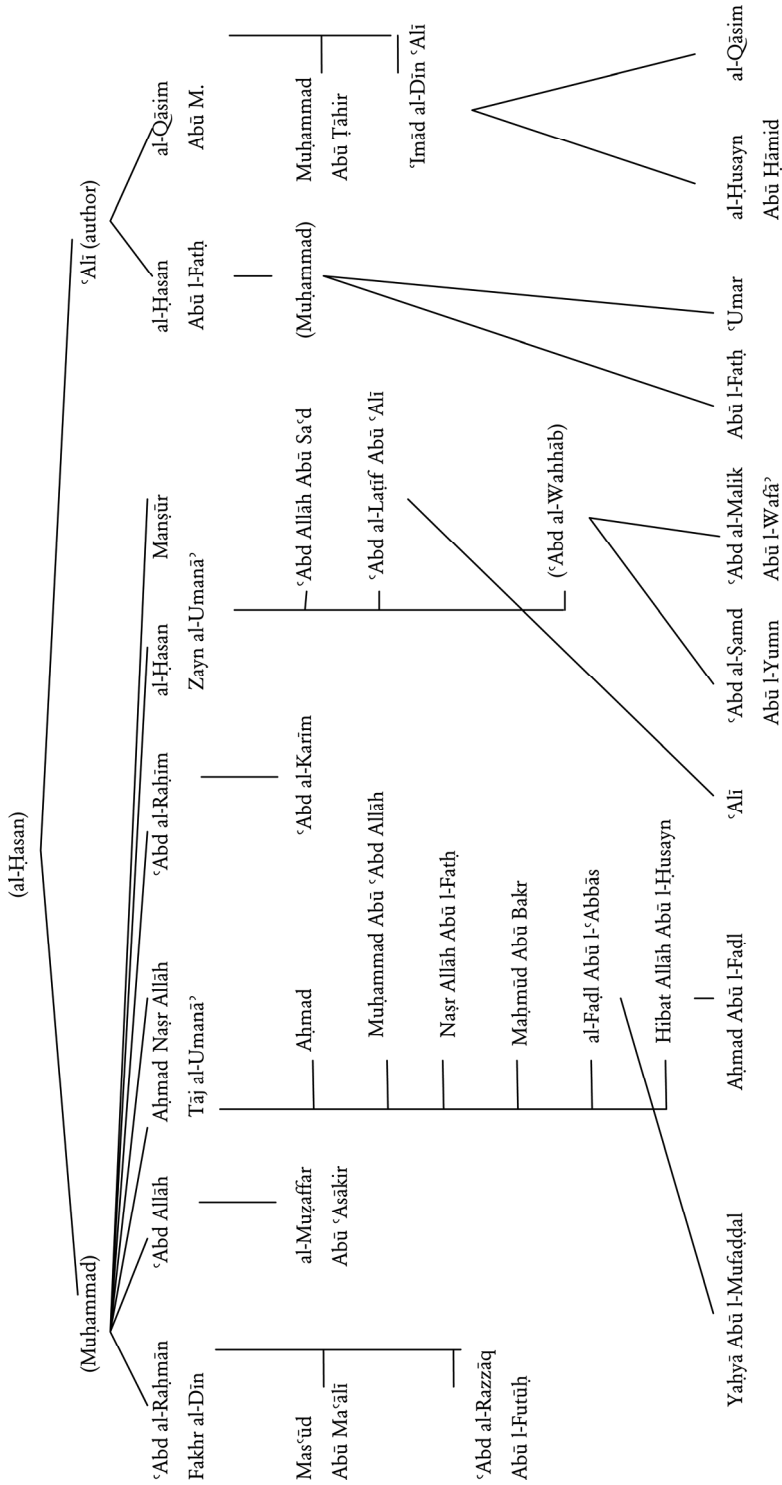


Figure 2: Family tree of the Banū 'Asākīr according to reading certificates of the TMD. Individuals in brackets did not participate in readings and are added from other sources.

quently, this strand can be read as an attempt to ensure that the link of the author's family with the work would persist in the years to come by offering an exclusive family reading. In this sense, Strand B completes Strand A, which was aimed at ensuring the work's prestige and popularity among the wider audience.

This combination of public and family-based transmission proved to be successful. Al-Qāsim, the most outstanding member of the Banū 'Asākir in the second generation,⁴³ was able to control the transmission of the work in the decades after his father's death. In all of the three late sixth/twelfth-century Strands C, D and E he acted as the main attending authority. C, the first reading strand that was not presided over by the author himself, shows in particular that the author's strategy to seek popularisation and ensure family control succeeded. This reading strand mostly took place in the Umayyad Mosque and attracted, at least in the sessions on the initial parts, a considerable audience (between fifty and sixty participants).⁴⁴ The transfer of social capital accompanied the transmission of cultural capital from father to son. The professorship in the Dār al-Ḥadīth al-Nūriya, for instance, had been held by the author since the institution's foundation. After his death, he passed the position on to al-Qāsim and it is no coincidence that we find in a history of this institution a reference to the new post holder's link with the *History of Damascus*, namely that he "copied the History of his father twice."⁴⁵

The salient role of the Banū 'Asākir's second generation in the reading sessions is also clear in the structure of the certificates. After the introductory line, in which the attending authority was mentioned, family members invariably occupied the following lines. Only hereafter did the certificates list the reader and subsequently the prominent scholars, other scholars, and finally non-scholars.⁴⁶ This clearly differs from later reading strands that were no longer controlled by the Banū 'Asākir. Here the certificates listed the participating members of the family within the group of the religious scholars according to their rank without assigning to them a specific status.

This direct line of transmission was bound to continue with al-Qāsim's son Muḥammad, who had acquired the right of transmission at an early stage of his career by attending Strand B. Furthermore, he participated not only in these "private" sessions, but attended also the parallel readings of the more "public" Strand A. At the same time we find him in readings of other works by his grand-

⁴³ In the following, the generations of the Banū 'Asākir are numbered, starting with the author's generation as no. 1 and ending with his great grandchildren as no. 4. This classification also underlies the family tree (figure 2).

⁴⁴ For sessions with high numbers of participants cf. for example for *juz*'s 2 and 3 in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ*, I, 638/9 and I, 648/9.

⁴⁵ Al-Nu'aymī, *al-Dāris fi ta'riḫ al-madāris*, ed. Ja'far al-Ḥasanī, Damascus 1948-51, I, 102.

⁴⁶ Cf. for example the certificate for *juz*' 1 (reading Strand C) in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ*, I, 627: "This volume heard under the authority of [...] al-Qāsim [Ibn 'Asākir:] his brother [...] al-Ḥasan, [his cousins] al-Ḥasan, [...] 'Abd al-Raḥmān, [...] Naṣr Allāh, [...] 'Abd al-Raḥīm, sons of [Muḥammad], and their nephew [...] Muḥammad [...] by the reading of [...]"

father in which the author himself acted as attending authority.⁴⁷ Nevertheless, Muḥammad never played an active role in the transmission of the work and also never made it into a biographical dictionary. The alternative direct line that the author tried to constitute via his second son al-Ḥasan did not prove more successful. Al-Ḥasan did not participate in the private sessions, but was at least a regular participant in the sessions of Strands A and C, which were presided over by his father and brother respectively. However, like his nephew Muḥammad he never played an active role in the transmission of the work. Likewise he participated in a number of readings of other works that were generally led by his father or his brother, but never himself acted as attending authority or even reader or writer.⁴⁸ He is at least mentioned in the biographical dictionaries, but the entries are rather brief and dull.⁴⁹ This insignificant role of the author's direct descendants also continues in the following generations, as discussed below.

Nevertheless, the demise of the author's direct descendants in transmitting the work did not open up opportunities for other families to take control of the work. Rather, it was another line of the Banū 'Asākir who stepped in, namely the descendants of the author's brother Muḥammad. His sons, who belong to the second generation of the Banū 'Asākir, partly built their quite impressive scholarly careers by playing important roles in the further transmission of the work. Al-Ḥasan Zayn al-Umanā' (d. 627/1230)⁵⁰ was involved in four of the six early seventh/thirteenth-century reading strands of the work, namely Strands F, H, I, and J, and acted in two of them as the main attending authority. Although Zayn al-Umanā' had already acquired the right to transmit the *History of Damascus* at the age of sixteen by his participation in Strand A,⁵¹ he first embarked on a successful career in the town's administration as inspector of the treasury and endowments (*waqfs*). When he turned to scholarship, his rise to prominence within the scholarly world was buttressed by the rights of transmission from his uncle, the author of the *History of Damascus*, and his cousin al-Qāsim – rights that are repeatedly mentioned in his biographies. As in the case of al-Qāsim, this transmission of cultural capital proved successful: Zayn al-Umanā' was able to inherit the professorship of his cousin in the Banū 'Asākir controlled Dār al-Ḥadīth al-Nūriya. His role as attending authority in reading Strand J shows the importance that the right to transmit this work had for his scholarly profile. This reading strand was attended by a large number of the town's prominent scholars, such as Zakī al-Dīn

⁴⁷ Leder et al., *Ṣuwar*, 1592/3-3, fol. 79b (*Arba'ūna ḥadīth^m fi l-ḥathīb 'alā l-jibād*).

⁴⁸ Leder et al., *Ṣuwar*, 1088/3-6, fol. 42a; 1592/3-3, fol. 79b; 1879/3-3, fol. 79a; 3761/13-6, fol. 136a; 3823/3-1, fol. 29a. His father was the presiding authority in the sessions 1592/3-3, 1879/3-3, 3823/3-1, his brother in the session 3761/13-6.

⁴⁹ Al-Dhahabī, *Tārīkh*, 591-600, 432.

⁵⁰ Al-Dhahabī, *Tārīkh*, 621-630, 280-2.

⁵¹ Cf. for example the certificates for *juz*'s 1-10, 377, 405, 407, 408 in Ibn 'Asākir, *Tārīkh*, I, 624-6, 635-7, 645-7, 657-9, 667-9, 676-8, 685-7, 693-5, 702-4, 714/5; LIV, 347/8; LIX, 85/6, 231, 308.

Muḥammad al-Birzālī, one of the grand *ḥadīth*-transmitters of his period in the Syrian lands,⁵² Shams al-Dīn Muḥammad, a representative of the influential al-Shirāzī family and the later judge of the town⁵³ and Zayn al-Dīn Khālid al-Nābulusī, the successor of Zayn al-Umanā' in the Dār al-Ḥadīth al-Nūrīya.⁵⁴

Zayn al-Umanā' also presided over a number of sessions in Strand F,⁵⁵ which again united a number of prominent scholars, such as 'Abd al-'Azīz al-Irbilī, *imām* of the Dār al-Ḥadīth al-Nūrīya,⁵⁶ Zakī al-Dīn Muḥammad al-Birzālī who also participated in Strand J and Muḥammad al-Sulamī, one of the leading ascetics of the town and *ḥadīth*-professor in the 'Izzīya Madrasa.⁵⁷ More importantly, this strand was one of those that had more than one presiding authority. These authorities took their turn to preside over sessions without, as was often the case in readings of *ḥadīth*-works, acting as multiple attending authorities in one single session. Here again, the importance of the sessions for gaining and securing one's place in the scholarly world is apparent. Besides Zayn al-Umanā' three other scholars presided over sessions. These included not only the aforementioned judge of the town, Shams al-Dīn Muḥammad al-Shirāzī, but also 'Abd al-Raḥmān al-Maqdisī, a member of the influential al-Maqdisī family who was *khaṭīb* in the Friday Mosque of neighbouring al-Mizza.⁵⁸ It was mutually beneficial to these scholars to take turns in presiding over the strands sessions. Zayn al-Umanā' benefited from the salient positions of the two other figures, whereas the two others could step into this prestigious line of transmission. In the case of Muḥammad al-Shirāzī, his presidency in later reading strands (Strands I and K) shows that this attempt was not in vain. For the Banū 'Asākir the fourth presiding authority was of importance: Zayn al-Umanā''s brother 'Abd al-Raḥmān Fakhr al-Dīn.⁵⁹ He had acquired the right of

⁵² D. 636/1239, al-Dhahabī, *Ta'riḫ*, 631-640, 307/8 and Abū Shāma, *Dhawl*, 168. Cf. also his numerous participations in various functions in other readings documented in Leder et al. For his participation in Strand J, cf. for example the certificates for *juz*'s 98 and 372 in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ*, X, 406; LIV, 73.

⁵³ D. 635/1238, al-Dhahabī, *Ta'riḫ*, 631-640, 261-3; al-Ṣafadī, *Wāfi*, V, 157/8; Abū Shāma, *Dhawl*, 166.

⁵⁴ D. 663/1265, al-Dhahabī, *Ta'riḫ*, 661-670, 145-7. For his participation in Strand J, cf. for example the certificates for *juz*'s 2-6 in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ*, I, 643, 656, 666, 674/5, 684.

⁵⁵ Cf. for example the certificates for *juz*'s 375, 376, 378, and 407 in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ*, LIV, 234, 292; LV, 61; LIX, 232/3.

⁵⁶ D. 644/1246, al-Dhahabī, *Ta'riḫ*, 641-650, 254. Cf. for example the certificates for *juz*'s 96 and 97 in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ*, X, 344/5 and 455/6.

⁵⁷ D. 637/1239, al-Dhahabī, *Ta'riḫ*, 631-640, 345/6. Cf. for example the certificates for *juz*'s 4, 7, 8, 96, 97, 236, 237, 263, 373, 407 in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ*, I, 661/2, 691/2, 699; X, 344/5 and 402; XXXII, 95/6 and 150; XXXV/XXXVI, 180; LIV, 73; LIX, 232/3.

⁵⁸ 'Abd al-Raḥmān b. Abī Manṣūr b. Nasīm al-Maqdisī al-Shāfi'i (d. 616/1219, al-Dhahabī, *Ta'riḫ*, 611-620, 299/300). Cf. for example the certificates for *juz*'s 93, 95, 96, 97, 98, 99 in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ*, X, 175, 292, 344/5, 402, 455/6, 512. 'Abd al-Raḥmān was a member of the shāfi'i branch of the Maqdisī-family, which was predominantly ḥanbalī. On this family cf. Stefan Leder, "Charismatic Scripturalism: the Ḥanbalī Maqdisīs of Damascus," *Der Islam* 74/2 (1997), 279-304.

⁵⁹ D. 620/1223, al-Dhahabī, *Ta'riḫ*, 611-620, 500-3 and Abū Shāma, *Dhawl*, 136.

transmission for the *History of Damascus* by attending reading Strand A⁶⁰ and activated it only now, some fifty years later.⁶¹ However, it proved an important element in a career that saw him act as professor at various schools in Syria and as the leading shāfi'ī authority of the region.

However, this reading Strand F with its four presiding authorities hints already at the waning predominance of the Banū 'Asākir over the transmission of the *History of Damascus*. Many of these readings were held in a fixed location, the Umayyad Mosque, but interestingly in a number of cases the readings took place at a location linked to the presiding authority. Some of the readings presided by al-Maqdisī for instance were held in his Mosque in al-Mizza and the readings presided by Fakhr al-Dīn were held in the Jārūkhiya Madrasa where he was professor. The flexibility of the location contrasts with other readings that were more tightly controlled by the Banū 'Asākir. As has been noted, these took place rather in fixed locations, mainly the Umayyad Mosque and the Dār al-Ḥadīth al-Nūrīya that they controlled (cf. Strands C, D, E, and H).

The loss of control that is apparent in Strand F is even more obvious in Strand G, which was conducted in parallel.⁶² This was the first series of readings after the publication of the work in which no member of the Banū 'Asākir played a role – be it as attending authority, reader or scribe. The absence of any member of the Banū 'Asākir was replicated some fifteen years later in Strand K, the last series of readings considered in the framework of this article. Here, Muḥammad al-Shirāzī, who had formerly acted as co-presiding authority, monopolised this position. This waning influence of the Banū 'Asākir over the *History of Damascus*, the central work that had been produced by a family member, reflects the overall decline of the family's fortunes within Damascus after a 200-year period of considerable influence, with its heyday in the late sixth/twelfth century. For example, the attempt to insert 'Abd al-Rahmān Fakhr al-Dīn, who acted as co-presiding authority in Strand F, into the lines of transmission did not prove successful and we do not find him again as attending authority in another reading strand.

Tracing a declining family: Reading certificates as a biographical source

In the preceding sections the certificates allowed an insight into the cultural practices of the Banū 'Asākir that are not discernible from other sources, but the individuals discussed were generally known from biographical dictionaries. However,

⁶⁰ Cf. for example the certificates for *juz*'s 10, 99, 234, 372, 377, 408 in Ibn 'Asākir, *Tārīkh*, I, 714/5; X, 508/9; XXXI, 494/5; LIV, 71/2 and 347/8; IV, 380; LIX, 308.

⁶¹ Cf. for example the certificates for *juz*'s 4, 7-10 in Ibn 'Asākir, *Tārīkh*, I, 661/2, 691/2, 699, 711, 719.

⁶² Cf. for examples the certificates for *juz*'s 1, 9, 319, 403-406 in Ibn 'Asākir, *Tārīkh*, I, 632-4, 708-10; XLIV, 423/4; LVIII, 345; LIX, 12, 87, 157/8.

with the family's loss of control over the work's transmission, the reading certificates' significance as an additional source-genre shifts. The certificates now gain in importance for tracing the fortunes of a family that no longer found itself at the very centre of the town's social and intellectual life. The social decline of the family is reflected in the fact that there are increasingly fewer family members who are included in biographical dictionaries. Consequently, the role of the certificates as an additional source for prosopographical research becomes more salient.

The family's decline is reflected by the fact that the family's ability to control the dissemination of the work was lost entirely by generation 3 and to a lesser degree by generation 4. Among the fourteen individuals of the third generation who are mentioned in the certificates, ten individuals are not mentioned in any of the pertinent biographical dictionaries. Of those four scholars who received entries in the biographical dictionaries, two, both sons of Zayn al-Umanā', have only very brief entries of some ten words. These entries neither refer to any scholarly merits nor their teachers or students, but merely give their names, genealogies and dates of death.⁶³ They are registered in certificates pertaining to other works, but never took over the function of attending authority, reader or writer in these sessions.⁶⁴ The third individual, a cousin of the above two brothers, played some role in the town's scholarly life and acted as attending authority in readings of other works, but never held any position, such as a professorship in a *madrassa*.⁶⁵ 'Alī b. Qāsim, the fourth individual of this generation who was mentioned in biographical dictionaries was a direct descendant of the author. He had started a promising career as scholar, but died during his scholarly voyage to the "eastern lands" at the age of 35.⁶⁶

None of these individuals reached the scholarly status of the previous generation – and nor did they occupy posts within the civilian elite. This shows that securing the right to transmit the work as a member of the Banū 'Asākir was no longer sufficient to guarantee some standing within the scholarly and civilian elite. In addition, this right was no longer seen as relevant for the sole family member who did embark on a successful scholarly career: the only member of the family in this generation who held a post, the last member of the family to hold

⁶³ Abū Sa'd 'Abdallāh b. Ḥasan (d. 645/1247-8, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 641-650, 272 and Abū Shāma, *Dhayl*, 180) and Abū 'Alī 'Abd al-Laṭīf b. Ḥasan (d. 644/1247, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 641-650, 180/1 and Abū Shāma, *Dhayl*, 180).

⁶⁴ Abū Sa'd 'Abdallāh b. Ḥasan: Leder et al., *Ṣuwar*, 1070/5-3, fol. 129a; 1088/14-19, fol. 231a; 1592/3-10, fol. 81b). Abū 'Alī 'Abd al-Laṭīf b. Ḥasan: Leder et al., *Ṣuwar*, 1088/14-19, fol. 231a.

⁶⁵ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad (d. 643/1245, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 641-650, 201/2; Leder et al., *Ṣuwar*, 1088/3-6, fol. 42a and 1592/3-4, fol. 79b (participant) 1088/3-11, fol. 43a and 1592/3-10, fol. 81b (attending authority).

⁶⁶ D. 616/1219, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 611-620, 307/8 and Abū Shāma, *Dhayl*, 120. For his participation in readings of other works cf. Leder et al., *Ṣuwar*, 1592/1-14, fol. 14a and 3775/5-12, fol. 68b.

the professorship in the Dār al-Hadīth al-Nūrīya, did not participate in readings of the *History of Damascus*.⁶⁷ The marginality of the Banū 'Asākir in this generation is also clear in that eight of those individuals who have no entries in biographical dictionaries are also not mentioned in the Damascene Certificates. The two family members who are mentioned in other certificates each attended merely one session, both were of a young age and the sessions were conducted by either the father or the grandfather.⁶⁸

The near-complete absence of members of the Banū 'Asākir in the biographical dictionaries shows the declining fate of this family within the social fabric of Damascus. However, a closer consideration of the certificates pertaining to reading sessions of the *History of Damascus* allows a more refined understanding of how the family acted in this period. Although the Banū 'Asākir declined in importance, they tried to mobilise the main cultural capital that was at their disposal, the *History of Damascus*, in order to secure a place for their descendants. This attempt was ultimately unsuccessful (as is reflected in these dictionaries) but without the certificates it would not be possible to understand the processes that accompanied these attempts.

This process can be exemplified by the participation of the sons of the second-generation member Tāj al-Umanā' Aḥmad (d. 610/1213). Tāj al-Umanā' was a typical representative of the second generation in that he held several grand posts, was closely linked to the town's greatest scholars and was remembered for the works he produced.⁶⁹ He acquired the right of transmission for the *History of Damascus* by participating in Strand A, in which he repeatedly acted as the writer of the certificates. He had, according to the certificates, six sons, all of whom participated in reading strands of the work. He took care that his children participated at a young age in sessions on the *History of Damascus*. Muḥammad b. Aḥmad, for instance, started to attend sessions of Strand C at the age of six in the company of his paternal uncles. Some seven years later, Muḥammad took his younger brother Hibat Allāh to readings of the same strand and both were

⁶⁷ 'Abd al-Wahhāb b. Ḥasan (d. 660/1260, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 651-660, 419/20) who also presided in a number of readings of other works, cf. for example Leder et al., *Ṣuwar*, 3778/8-3, fol. 87a.

⁶⁸ The eight family members who are neither mentioned in the biographical dictionaries nor in the published Damascene Certificates of audition by Leder et al. are: Abū Ma'ālī Mas'ūd b. 'Abd al-Rahmān, Abū l-'Asākir al-Muzaffar b. 'Abdallāh, Aḥmad b. Aḥmad, Abū l-Faḥ Naṣr Allāh b. Aḥmad, Abū Bakr Maḥmūd b. Aḥmad, Abū l-'Abbās al-Faḍl b. Aḥmad, Abū l-Ḥusayn Hibat Allāh b. Aḥmad, Abū Muḥammad 'Abd al-Karīm b. 'Abd al-Raḥīm. Those who are mentioned in the Damascene Certificates are: Abū l-Futūh 'Abd al-Razzāq b. 'Abd al-Rahmān (Leder et al., *Ṣuwar*, 1088/3-14, fol. 48a, year 612/1216 [the attending authority was his father]) and Abū Ṭāhir Muḥammad b. al-Qāsim (Leder et al., *Ṣuwar*, 1592/3-3, fol. 79b, year 565/1170 [the attending authority was his grandfather, the reader his father]).

⁶⁹ Al-Dhahabī, *Tārīkh*, 601-610, 354/5.

joined at a later point by a third brother, Aḥmad.⁷⁰ Hibat Allāh in turn started to attend the reading Strand D some nine years later – first on his own, but soon accompanied by his brother Maḥmūd.⁷¹ Two more brothers, Faḍl and Naṣr Allāh, joined reading Strand F, where other family members were also present. Tellingly, they joined this co-presided strand in a session that was presided over by their uncle ‘Abd al-Raḥmān Fakhr al-Dīn.⁷²

The continuation of the practice of the second generation is also illustrated by the fact that all these sons were still seated in close proximity to the sessions’ respective presiding authority. Faḍl and Naṣr Allāh, for example, preceded other participants who were more prominent scholars or members of the military elite – the officer-cum-scholar Ṣāliḥ b. Ismā‘īl al-Lamṭī, for instance.⁷³ Although none of Tāj al-Umanā’s sons, except Muḥammad b. Aḥmad, was mentioned in the biographical dictionaries, their participation in readings of the *History of Damascus* shows that the Banū ‘Asākir did not completely disappear from the scholarly world during this period. Rather they attempted to bolster their position by recourse to the practice that had played such a pivotal role in establishing and reaffirming the second generation’s location in the scholarly and social fabric of the town. In other words, the family continued to pursue the same cultural practice, but owing to its changed position this practice lost its significance for the third generation, at least in the short term.

Although the persistence in focusing on the readings of the *History of Damascus* was of no avail to the standing of the third generation, the “revival” of the fourth generation shows the rationale that underlay this persistence. Here, the Banū ‘Asākir were in a relatively marginal position concerning the transmission of the *History of Damascus* compared to the first and second generation. Nevertheless, compared to the third generation, more family members who participated in the readings of the work are now mentioned in the biographical dictionaries: Among the nine individuals in this generation seven received entries, compared to four out of fourteen in the third generation. At the same time, the more active role of these individuals in the scholarly world is apparent in certificates pertaining to other works in which they are mentioned: Again, seven of the nine individuals in this generation were mentioned in the Damascene Certificates.⁷⁴ At least two of them embarked on promising scholarly careers, but died

⁷⁰ Muḥammad and Hibat Allāh: certificate for *juz’* 373 in Ibn ‘Asākir, *Tārīkh*, LIV, 127 (year 578/1183), Muḥammad, Hibat Allāh, and Aḥmad: certificate for *juz’* 406 in Ibn ‘Asākir, *Tārīkh*, LIX, 156/7 (year 579/1183).

⁷¹ Several certificates between the years 587/1191-2 (Ibn ‘Asākir, *Tārīkh*, I, 680/1) and 593/1197 (Ibn ‘Asākir, *Tārīkh*, XLVI, 451/2).

⁷² Certificate for *juz’* 4 in Ibn ‘Asākir, *Tārīkh*, I, 661/2.

⁷³ Certificate for *juz’* 4 in Ibn ‘Asākir, *Tārīkh*, I, 661/2. On him cf. al-Dhahabī, *Tārīkh*, 631-640, 149 (d. 633/1235-36).

⁷⁴ In addition to the four scholars mentioned below, the following scholars are mentioned in the Damascene Certificates: ‘Umar b. Muḥammad (d. 675/1276, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 671-

at young age. One made a career in the Hijāz and another member was a reputed *ḥadīth* scholar in Damascus.⁷⁵

In this fourth generation, the readings of the *History of Damascus* remained one central element of the family's identity. Attendance in these sessions is the salient characteristic in the biographies of many of the family members. In contrast to the third generation, the members of the fourth generation succeeded in securing a more salient position in the town's social and cultural elites. Arguably, the persistence in claiming a role, albeit marginal, in the transmission of the work was of importance in this process.

The partial reestablishment of the family's fortunes in the fourth generation is again apparent when considering in more detail the practice of conducting readings of the *History of Damascus*. The transmission of knowledge often took place directly from the second to the fourth generation to the exclusion of the third generation. The focus of this trans-generational transmission was reading Strand J where the second-generation scholar Zayn al-Umanā' was the presiding authority in most of the sessions. Zayn al-Umanā' was already well into his seventies when the reading strand started. By contrast, the members of the fourth generation of the family were often still in their infancy being as young as four and six years old.⁷⁶ It was this age discrepancy that allowed the generational gap between presiding authority and participants to be bridged. The participation of family members did not follow arbitrary patterns. For example, in one session of reading Strand J we encounter among the ten participants six members of the Banū 'Asākir.⁷⁷ All of them belonged to the fourth generation and no relative of the third generation accompanied them, although none was above fifteen years old.

680, 191; Leder et al., *Ṣuwwar*, 3757/8-1, fol. 111a.); Abū Ḥāmid al-Ḥusayn b. 'Alī (d. 658/1260, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 651-660, 341/2; Leder et al., *Ṣuwwar*, 1088/14-19, fol. 231a); Abū l-Nasīm 'Alī b. 'Abd al-Laṭīf (Leder et al., *Ṣuwwar*, 1592/3-9, fol. 81a; 3757/8-1, fol. 111a; 3803/3-22, fol. 38a). Among the fourth-generation scholars only Abū l-Faṭḥ b. Muḥammad and Abū l-Mufaḍḍal Yahyā b. al-Faḍl (d. 679/1280, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 671-680, 333) were not mentioned in other certificates.

⁷⁵ Al-Qāsim b. 'Alī (d. 618/1221, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 611-620, 417; Leder et al., *Ṣuwwar*, 1088/14-19, fol. 231a); Abū l-Wafā' 'Abd al-Malik b. 'Abd al-Wahhāb (d. 643/1245, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 641-650, 182; Leder et al., *Ṣuwwar*, 1231/2-10, fol. 53a; 1592/3-9, fol. 81a; 1592/3-10, fol. 81b; 3775/9-4, fol. 115b). Hijāz: Abū l-Yumn 'Abd al-Ṣamad b. 'Abd al-Wahhāb (d. 686/1287, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 681-690, 268-70; Leder et al., *Ṣuwwar*, 1592/3-9, fol. 81a, 1592/3-10, 81b, 3775/9-4, 115b). Damascus: Abū l-Faḍl Aḥmad b. Hibat Allāh (d. 699/1300, al-Dhahabī, *Ta'rikh*, 691-700, 389/90; Leder et al., *Ṣuwwar*, 955/2-1, fol. 21b, 955/2-13, fol. 24a, 955/2-14, fol. 24a; 955/2-25, fol. 28b; 1139/4-7, fol. 59b. He acted in all these sessions as presiding authority).

⁷⁶ Abū l-Wafā' 'Abd al-Malik b. 'Abd al-Wahhāb (b. ca. 621/1223-4) in a session in the year 625/1228 (certificate for *juz*' 96 in Ibn 'Asākir, *Ta'rikh*, X, 294) and Abū l-Mufaḍḍal Yahyā b. al-Faḍl (b. ca. 619/1221-2) in a session in the same year (certificate for *juz*' 97 in Ibn 'Asākir, *Ta'rikh*, X, 403).

⁷⁷ The participants were Abū l-Faḍl Aḥmad b. Hibat Allāh, 'Umar b. Muḥammad, Abū Ḥāmid al-Ḥusayn b. 'Alī, Abū l-Nasīm 'Alī b. 'Abd al-Laṭīf, Abū l-Faṭḥ b. Muḥammad, and Abū l-Mufaḍḍal Yahyā b. al-Faḍl (certificate for *juz*' 97 in Ibn 'Asākir, *Ta'rikh*, X, 403).

Their ties can also be seen in their proximity to one another, as these six participants were seated together in the session.

Ultimately the decline of the Banū ʿAsākir's fortunes continued and the family was to disappear from the civilian elite of the town. In the course of the seventh/thirteenth century they lost, with one exception, all influence over posts in the civilian administration and the scholarly world.⁷⁸ This waning influence is also apparent given the fact that members of the family do not only disappear from biographical dictionaries after the fourth generation, but that they also disappear to a large degree from reading certificates. While the Damascene Certificates still mention nine fourth-generation members of the Banū ʿAsākir, the number goes down to four for the following generation. In addition, three out of these four were minor actors in the scholarly field who participated in a mere one or two sessions without assuming any role as attending authority or reader.⁷⁹ This decline was not the product of structural changes within the civilian and scholarly elite in Damascus that would have excluded a family such as the Banū ʿAsākir. Rather, the Banū ʿAsākir were simply replaced by newly arisen families that did not substantially differ from them: they were well-established local families that belonged to the shāfiʿī school. Among these were the al-Dawlāʿīs, the Banū al-Ḥarastānī, and the shāfiʿī branch of the Banū l-Maḡdisī.⁸⁰

The decline of the Banū ʿAsākir began in the early seventh/thirteenth century when the second generation started to disappear. However, the relative renaissance of the family's position in the fourth generation shows that the persistence of established cultural practices in the third and fourth generations were underpinned by a common and viable rationale. Family members continued to have recourse to the central element of the family's cultural capital that was at their disposal. The prominent place of the fourth generation family members in the seating order at readings shows that they still claimed an eminent position in the public performance of the work and that the other participants were still willing to grant them this position. In this sense the analysis of the certificates allows the tracing of the cultural strategies of a family that was on the brink of fading into insignificance and that had already disappeared to a large degree from the narrative sources.

⁷⁸ The exception is the fifth-generation scholar al-Qāsim b. Muḡaffar b. Maḡmūd (d. 723/1323, al-Dhahabī, *Tārīkh*, 700-746, 207/8) who held a post in the treasury and founded his own Dār al-Ḥadīth. Cf. also Leder et al., *Ṣuwar*, 1039/7-7, fol. 73a and 1592/3-1, fol. 67a (and other certificates) where he acted as attending authority in sessions.

⁷⁹ In addition to the above-named al-Qāsim b. Muḡaffar b. Maḡmūd, these were: ʿAbd al-Raḡmān b. al-Ḥusayn Abī Ḥāmid b. ʿAlī (Leder et al., *Ṣuwar*, 3798/10,21-2, fol. 222b und 3798/10,21-16, fol. 231a), Muḡammad b. Ibrāhīm b. Maḡmūd and Muḡammad b. Ḥusayn b. ʿAlī (both Leder et al., *Ṣuwar*, 3817/7-13, fol. 71b).

⁸⁰ On the dominant shāfiʿī families in Damascus during the seventh/thirteenth century cf. Pouzet, *Damas*, 41-46.

Teaching in 5th/11th-century Baghdad: Observations on the lectures of Abū l-Fawāris Ṭirād b. Muḥammad al-Zaynabī and their audience

Andreas Görke

Certificates of audition (in Arabic: *samāʿāt*) constitute an important source for a diverse range of issues. They proliferated especially in Damascus and Cairo from the 6th/12th to the 9th/15th centuries, with Baghdad, Mecca and Aleppo being other important centres.¹ However, there are hitherto no systematic studies on the development of these certificates or on their regional peculiarities.² While certificates of audition have long been used to reconstruct the transmission history of works and manuscripts, recent studies also demonstrated their value for the social history, historical topology, regional history, and the study of biographies of scholars.³ Nevertheless, the research on certificates of audition remains fragmented, and a large number of issues connected with these certificates have not yet been studied systematically. In the following it shall be demonstrated how certificates of audition can enhance our knowledge of the culture and the proceedings and practices of teaching.

To this end, a new approach to certificates was adopted. While the study of certificates has hitherto usually been confined to single copies or to a corpus of certificates of diverse sessions and by different scholars, the following study is based on the analysis of the certificates of several lecture series of the same teacher. Such lecture series became necessary when voluminous works were transmitted that could not be read in a single session, but were read in a series of consecutive sessions. As each session was documented through a certificate of audition, the reading of the whole book resulted in a series of certificates.

¹ Jan-Just Witkam, "The Human Element between Text and Reader: the Ijāza in Arabic Manuscripts", in: Yasin Dutton, ed. *The Codicology of Islamic Manuscripts: Proceedings of the second conference of al-Furqān Islamic Heritage Foundation*, London 1995, 123-136, here 131; Stefan Leder, "Spoken Word and Written Text: Meaning and Social Significance of the Institution of Riwaya", *Islamic Area Studies Working Paper Series*, 31, Tokyo 2002, 10.

² For a discussion of some regional peculiarities from Yemen cf. the paper of Quiring-Zoche in this volume.

³ Stefan Leder, "Dokumente zum Hadith in Schrifttum und Unterricht aus Damaskus im 6./12. Jhdt.", *Oriens* 34 (1994), 57-75; idem, "Hörerzertifikate als Dokumente für die islamische Lehrkultur des Mittelalters", in: Raif Georges Khoury, ed. *Urkunden und Urkundenformulare im klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, Heidelberg 1999, 147-166; idem, "Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus – Zur Alltagsgeschichte der Hadithwissenschaft", in: *Supplement XI der ZDMG* (26. Deutscher Orientalistentag Leipzig 1995), Stuttgart 1998, 268-279; see also the paper of Hirschler in this volume.

These series of certificates can provide answers to questions that cannot be attained through the study of single certificates, mainly concerning the course of teaching. Were lectures held on consecutive days or regularly over a longer period of time? Was the circle of participants stable, or was there a high degree of fluctuation? A manuscript may contain several lecture series by the same teacher. The comparison of different lecture series of the same teacher allows for the study of additional aspects such as the schedule of the lectures, the average sizes of the circle of participants and distinctions between the different series, indicating developments in the course of time.

The following observations are mainly based on the certificates of audition on an unpublished manuscript of Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām’s *Kitāb al-Amwāl*.⁴ The manuscript consists of ten parts (*ajzāʿ*) of about 20 folios (40 pages) each. At the beginning and end of each part numerous certificates of audition are written, some on the respective title pages, some on the margins of the following pages, others on additional pages, probably added later to the manuscript. The second part (*juzʿ*) of the manuscript is missing and some pages at the beginning and the end of the first part have been added later. Apparently the original pages were lost, most probably they were damaged due to intensive use over a long period of time.

The manuscript has no colophon but it abounds with certificates of audition, many of which, though not all, are dated. The dated *samāʿāt* cover a time span from Muḥarram 402/August 1011 to Dhū l-Qaʿda 727/October 1327. Some of the undated *samāʿāt* are most probably even older and go back to the first half of the 4th/10th century.⁵ The manuscript itself probably dates from the 4th/10th century as well and was used for lectures over a period of some 300 to 400 years.

The bulk of the certificates of audition on the manuscript date from the period between 472/1080 and 491/1097, when the book was read with Abū l-Fawāris Ṭirād b. Muḥammad al-Zaynabī as the attending authority (*al-musmiʿ*). Ṭirād at this time was the owner of the manuscript. He must have acquired it at some point between 462/1070 and 472/1080. The manuscript was still in the possession of another scholar in 462/1070, as is documented by some notes of ownership.⁶

⁴ The manuscript is held by the Asad library in Damascus (Ms. Zāhiriya ʿamm 1096). A photographic copy of this manuscript is in the possession of the Staatsbibliothek Berlin (MS sim. or. 31). I could not access the manuscript in Damascus directly, but only a microfilm copy. Some parts are illegible, in both the microfilm and the photographic copy, but in general the reproductions are of a sufficient quality that most of the certificates could be read.

⁵ Andreas Görke, *Das Kitāb al-Amwāl des Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerks*, Princeton 2003, 48.

⁶ See page 208, left side. The page numbers refer to MS sim. or. 31 (see note 4 above). It consists of 228 photographs of double pages. As the page numbers on the manuscript conform to the numbers of the photograph but deviate from the folio numbers, page numbers are used.

On the title pages of parts 3 to 10, notes indicate that Ṭirād acquired the manuscript and heard the work, and that he had heard the entire work before with Ibn al-Bādī (d. 420/1029). There are slight variations in the wording, a sample on the title page of part 5 reads as follows (cf. Figure 1, second entry from the bottom):

صار ملكا وساعا للسيد الاجل الكامل ذي الشرفين ابي الفوارس طراد بن محمد بن علي الزينبي اطال الله بقاءه
وجميع الكتاب ساعه من ابي الحسن بن البادي رحمه الله.

([This manuscript] was acquired by the Sayyid, the Exalted, the Perfect, bearer of the two nobilities, Abū l-Fawāris Ṭirād b. Muḥammad b. ‘Alī al-Zaynabī, may God extend his continuance, who also acquired the right of transmission of the work by audition, and he had received this right [before] for the whole book from Abū l-Ḥasan Ibn al-Bādī, may God have mercy on him.)

Apparently the same hand wrote the pages at the beginning and the end of the first part as wrote the notes, and this is in all likelihood Ṭirād’s own handwriting (cf. Figure 2). The title page of the first part contains several certificates of audition, the oldest one dating from 472/1080. Ṭirād thus must have acquired the manuscript before this date. From this date until 491/1097 no other *musmi*^c appears in the certificates. Thus here we have a rare example of a manuscript that remained in the possession of one teacher and was not passed around.⁷ As the manuscript was the personal copy of the *shaykh musmi*^c, we may also assume that it records *all* the lectures of this book in this period in which he acted as the presiding authority. This gives us the opportunity to study in some detail the teaching activity of Ṭirād al-Zaynabī in so far as it relates to the *Kitāb al-Amwāl*.

In the time in question – the late 5th/11th century – Baghdad faced a number of significant changes, both in topography⁸ and as regards the social and political situation. In 447/1055, the Seljuk commander Ṭuḡhril Beg had entered Baghdad, imprisoned the Būyid Amīr al-Malik al-Raḥīm and thereby brought to an end the Shī‘ī Būyid rule. The respective period has often been referred to as the “Sunni revival”, although this term may be considered to be somewhat misleading.⁹ In any case, with the help of the Seljuks, the caliph was able to ban certain specific Shī‘ī phrases from the call to prayer,¹⁰ to dismiss people from the post as preacher for their support of Shī‘ī positions during the turmoils that accompanied the rebellion

⁷ Cf. Leder, “Hörerzertifikate”, 158-160, for a similar example of the Damascene scholar Aḥmad b. Muḥammad al-Dashtī (634/1236-713/1313).

⁸ Cf. Makdisi, “The Topography of Eleventh-Century Bagdād: Materials and Notes”, *Arabica* 6 (1959), 178-197 and 281-306, reprinted in George Makdisi, *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Aldershot 1990.

⁹ On the term see Makdisi, “The Sunni revival”, in: D.H. Richards, ed. *Islamic Civilization*, 950-1150, Oxford 1973, 155-168, reprinted in George Makdisi, *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Aldershot 1990; Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600–1800*, Cambridge 2003, 189-202.

¹⁰ Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-Tārīkh*, ed. C. J. Tornberg, 13 vols., reprint Beirut 1979-1982, IX, 632.

of the pro-Fatimid factionist al-Basāsīrī,¹¹ and to strip the mosque where al-Basāsīrī had preached from its status as congregational mosque as punishment for the support al-Basāsīrī had received from the Shīʿī inhabitants of the quarter.¹²

Baghdad saw the establishment of its first *madrasas*, the first and most famous being the Nizāmīya, founded by the Seljuk vizier Nizām al-Mulk in 459/1066. Other *madrasas* soon followed, and at the time when the teaching of Abū l-Fawāris Ṭirād is documented in the *samāʿāt* on the manuscript, at least three or four *madrasas* were established, all of them either Shāfiʿī or Ḥanafī.¹³ While the caliphs al-Qādir (r. 381/991-422/1031) and al-Qāʾim (r. 422/1031-467/1075) apparently were inclined to the Ḥanbalī *madhhab*,¹⁴ the Seljuk sultans adhered to and promoted the Ḥanafī *madhhab*. In contrast, their famous vizier Nizām al-Mulk was a Shāfiʿī and supported Shāfiʿī scholars, possibly because he intended to redress the balance of power between the Shāfiʿīs and the Ḥanafīs which had been disturbed by the exclusive patronage of the Ḥanafīs by the Seljuk sultans.¹⁵

The establishment of *madrasas* had great influence on the system of education. The teaching in *madrasas* at least in the beginning did not necessarily differ very much from the traditional ways of teaching in study circles (called *ḥalqab* or *majlis*) in mosques or private homes, with regard to the persons involved, the methods, and the topics.¹⁶ But the shift from private study circles to *madrasas* brought forward two developments in the system of education. On the one hand, it promoted the seclusion of the different *madhābīb*, as usually the students would attend the *madrasas* of their own *madhhab*.¹⁷ On the other hand, it served the association of the scholars with the state, as they were working in institutions that were funded and partly controlled by state officials. It is likely that the establishment of *madrasas* was partly owed to the rulers' aim to gain control

¹¹ Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, X, 9.

¹² George Makdisi, *The Rise of the Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981, 14.

¹³ Cf. Daphna Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*, Albany 2000, 28. For a detailed discussion of these and related institutions of learning at the time, see George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)* 24 (1961), 1-56, 17-29.

¹⁴ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, 172.

¹⁵ Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, Chapel Hill 2006, 93-95; Jürgen Paul, "Von 950 bis 1250", in: Albrecht Noth und Jürgen Paul, eds. *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998, 217-252, here 226; Lapidus, *History*, 172f.

¹⁶ See A. L. Tibawi, "Origin and Character of 'al-madrasa'", *BSOAS* 25 (1962), 225-238, esp. 229-231, against George Makdisi, "Institutions"; cf. Ephrat, *Society*, 68-74; Jonathan P. Berkey, "The Transmission of Knowledge and Muslim Identity: Medieval Institutions and Modern Problems", *Nihon-Chūō-Gakkai-nenpō (Annals of Japan Association for Middle East Studies)* 21 (2005), 9-24, here 11.

¹⁷ Makdisi, "Institutions", 15; cf. Lapidus, *History*, 164-67, Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols., Chicago 1974, III, 48.

of the urban elites,¹⁸ and that the increasing role of *madrāsas* in the system of education signified a departure from the traditional opposition of scholars to the state.¹⁹ We will come back to both aspects in the analysis of the certificates. The famous scholar Abū Ḥāmid al-Ghazālī (450/1058-505/1111), possibly the most prominent example for a scholar teaching at a *madrasa* while politically legitimizing his patrons and propagating their ideological interpretations,²⁰ happens to be a contemporary of the attending *shaykh* of our lecture series and at the time these series take place he himself teaches at the Nizāmiya.

While not reaching the fame of al-Ghazālī, the attending *shaykh* of our lecture series is by no means unknown, either. In his time, Abū l-Fawāris Ṭirād b. Muḥammad b. ‘Alī al-Zaynabī was renowned both as a scholar and as the chief syndic (*naqīb al-nuqabā*) of the Abbasids. In the literature he is sometimes also vocalised Ṭarrād, but Ṭirād seems to be the correct reading.²¹ He was born in 398/1008 as a member of the influential Zaynabī family, which for several generations had held the post of the chief syndic, among whose functions it was to supervise the syndics of the different cities. The syndics in turn had to keep registers of nobility in order to safeguard the purity of the lineage and prevent the intrusion of strangers and the exclusion of rightful members. They also were to prevent Abbasid women from marrying below their status, to care for the respectability of the members and to secure that no one was deprived of his rightful share in pensions. As the chief syndic, Ṭirād’s rights and duties also included the arbitration of conflicts within the Abbasid family, the imposition of legal penalties for crimes committed therein, and the allocation of stipends and pensions.²²

Ṭirād was first appointed to the office of the *naqīb* of Baṣrah, and in 453/1061 became the chief syndic of the Abbasids. The chief syndic was a state official, and he seems to have been one of the more important dignitaries, as he is regularly mentioned among the first to render homage to a new caliph.²³ Ṭirād once acted as deputy for the caliph, while the latter was on pilgrimage,²⁴ and he was

¹⁸ Paul, “950 bis 1250”, 226; Makdisi, *Institutions*, 55; Clara L. Klausner, *The Seljuk Vezirate. A Study of Civil Administration 1055-1194*, Cambridge 1973, 22-27.

¹⁹ Hodgson, *Venture*, III, 48; Safi, *Politics*, I-li.

²⁰ Safi, *Politics*, xxv, xxxi, xlii li, 90, 105-24.

²¹ Ibn Abi l-Wafā, *al-Jawābir al-muḍīya fī ṭabaqāt al-ḥanaḥīya*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, 5 vols., Cairo 1987-88, II, 282.

²² On the functions of the *naqīb*, see Axel Havemann, art. “Naqīb al-Ashraf”, in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 7, Leiden 1993, 926; Abū l-Ḥasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniya wa-l-wilāyat al-dīniya*, Cairo 1380/1960, 96-99; Abū Ya‘lā b. al-Farrā’, *al-Aḥkām al-sultāniya*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Faqī, Beirut 1403/1983, 90-94; Louis Massignon, “Cadis et naqibs baghdadiens”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM)* 51 (1948), 106-115, 111-112; Heribert Horst, *Die Staatsverwaltung der Grosselgüen und Ḥorazmšāhs (1038 - 1231). Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit*, Wiesbaden 1964, 55, 96, 98, 166.

²³ E.g., Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, X, 96, 231.

²⁴ Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, X, 168.

often employed as envoy of the caliphs to different rulers and officials.²⁵ He is seen intervening in conflicts, though his actions are not always helpful in settling them.²⁶ He is said to have been of the highest standing with the caliph.²⁷ Ṭirād adhered to the Ḥanafī *madhhab* and died in 491/1098.²⁸

Apart from his administrative and official capacities, Ṭirād b. Muḥammad is also known as a *muḥaddith* and a transmitter of numerous works. He is said to have given dictations on *ḥadīth* in the Mosque of Manṣūr,²⁹ (according to Ibn Abī l-Wafā these amounted to 25),³⁰ and is praised as the *musnid* of the Iraq.³¹ The Mosque of Manṣūr, one of the five congregational mosques in Baghdad in which the Friday prayers were held, was a stronghold of the Ḥanbalis, and they watched carefully who was to be allowed to teach there.³² That Ṭirād was able to teach there and possibly even had an own teaching circle (*ḥalqah*) in the mosque³³ shows the respect that he must have had among the Ḥanbalis.

Ibn Ḥajar lists him as transmitter of 19 works, among them three of his own and eleven works of Ibn Abī l-Dunyā.³⁴ His own works comprised a book on the merits of the Prophet's companions (*faḍā'il al-ṣaḥābah*), his dictations (*Amālī Ṭirād*) and a collection by his contemporary al-Bardānī³⁵ called *ʿAḥwālī Ṭirād*,³⁶

²⁵ E.g., Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, X, 35, 63, 79, 136f.; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya fī l-ta'rikh*, 14 vols., Cairo, n.d., XII, 91.

²⁶ George Makdisi, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad", *BSOAS* 18 (1956), 9-31, 239-260, *BSOAS* 19 (1957), 13-48, 281-303, 426-443; references to Abū l-Fawāris Ṭirād are listed in part II (*BSOAS* 18 (1956)), 252, note 9. For his role in conflicts, see *BSOAS* 18 (1956), 252, *BSOAS* 19 (1957), 40, 292; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, X, 170.

²⁷ Al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-a'lām*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, 53 vols., Beirut 1987-2004, 491-500, 96.

²⁸ On his life see al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, 491-500, 95-97; idem, *Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt et al., 25 vols, Beirut 1981-1988, XIX, 37-39; Ibn Abī l-Wafā', *al-Jawḥar*, II, 281-282; Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt* (= *Das biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḥatīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī*), 30 vols., Beirut 1931-2004 (Bibliotheka Islamica, 6), XVI, 419; George Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste of XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)*, Damascus 1963, 183-86.

²⁹ Al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, 491-500, 95; idem, *Siyar*, XVIII, 38.

³⁰ Ibn Abī l-Wafā', *al-Jawḥar*, II, 282.

³¹ Al-Dhahabī, *Siyar*, XIX, 37. Transmitters of *ḥadīth* who transmitted a very large number of sound *aḥādīth* sometimes were given the honorary title *musnid* (usually of a certain region, e.g. *musnid al-ʿIrāq*, *musnid al-Shām* etc.). Cf. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. 2, Halle 1890, 226f. Apparently, a *musnid* usually had to be of high age and was thus able to serve as a link between different generations, which made him essential for creating short *asānīd* comprising only a few persons. Thus al-Dhahabī says of Ṭirād's brother Abū Ya'la Ḥamza b. Muḥammad al-Zaynabī (407/1016-504/1111) who lived for almost a hundred years that he could have become the *musnid al-dunyā*, had he only started hearing *aḥādīth* in his youth. Cf. al-Dhahabī, *Siyar*, XIX, 352.

³² Makdisi, *Rise*, 15-16.

³³ Makdisi, *Ibn ʿAqīl*, 183.

³⁴ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Muʿjam al-muṣabrabas*, ed. M. Sh. Amarīr al-Mayādīnī, Beirut 1418/1998, 466.

³⁵ Abū ʿAlī Aḥmad b. Muḥammad al-Bardānī (416/1025-498/1105); see al-Dhahabī, *Siyar*, XIX, 219-222.

the latter probably being a compilation of *ahādīth* with short or “high” (*‘ālī*) *asānīd*. Manuscripts of Ṭirād’s dictations seem to have been preserved in the Zāhiriya library, now Asad library.³⁷ Ibn Ḥajar gives their number as 25, corresponding to the number of dictations mentioned by Ibn Abī l-Wafā’.³⁸

While the sources unanimously depict Ṭirād as a distinguished *muḥaddīth* who transmitted a lot, they do not provide us with many details. This is where the certificates of audition come into play, allowing us to draw conclusions concerning Ṭirād’s role as a teacher, the course of lectures, the teaching culture and the participants in his lectures. The following observations are based on an analysis of about 100 certificates of audition, in which Ṭirād acted as the attending authority. Altogether, about 300 notes relating to the transmission are recorded on the manuscript, ranging from very basic *balāgh* notes, which indicate that a student reached a certain paragraph, to complete certificates of audition, in which the names of the attending authority, the reader, the writer of the certificate and the names of all the participants in the lecture are recorded together with the date of the session.

About 100 of the notes are written on separate pages at the beginning and the end of the respective parts. These are usually detailed certificates of hearing. In addition, there are about 100 notes distributed over the margins of the last pages of each part, including both detailed certificates and short notes. The title pages of each part also contain about 10 to 15 notes each, amounting to another 100. A large part of these latter notes is illegible. Many of them seem to record only the names of single listeners and do not bear a date, but there are also a couple of detailed certificates. Altogether, about half of the transmission notes constitute detailed certificates, the largest part of which is connected to the teaching activity of Ṭirād al-Zaynabī. The following analysis comprises almost all detailed certificates involving Ṭirād al-Zaynabī and thus provides a thorough insight into his teaching activities.

Most of the certificates belong to different lecture series in which the whole book or large parts of it were read to a certain group of participants during a specific time period. Certificates that belong to the same lecture series always shared the *qārī’* and at least part of the participants. The lectures were always held within a period of a couple of months. In some cases, in addition to the above, the writer of the certificates of a series also remained the same and thus the handwriting is similar. In this way, at least eleven different lecture series could be identified in which the whole book, or a large part of it, was read. In addition, there are at least ten certificates that do not belong to one of the above lecture series. Some of these may constitute additional lecture series while others may record single ses-

³⁶ Ibn Ḥajar, *Muḥjam*, 466, Nos. 488, 1337, 1338.

³⁷ Ibn Ḥajar, *Muḥjam*, 600.

³⁸ Ibn Ḥajar, *Muḥjam*, 315.

sions, in which only a certain part of the book was read. Due to the illegibility of part of the certificates some single lectures cannot be documented. However, it is unlikely that a complete lecture series of the whole book escaped my attention.

The role of Abū l-Fawāris ʿTirād

There are no *samāʿāt* on the manuscript in which Abū l-Fawāris is himself listed as a listener, which is not surprising, since he only acquired the manuscript sometime between 462/1070 and 472/1080 when he was already an elderly man. He had heard the complete book in 412/1021 with Ibn al-Bādī (d. 420/1029), as is mentioned in a note.³⁹ The first dated entry with his name as the attending *shaykh* (*al-shaykh al-musmiʿ*) dates from Ramaḍān 472/March 1080, the last from Muḥarram 491/December 1097, shortly before his death. Abū l-Fawāris figures as the attending *shaykh* in all the certificates that include his name, but he is never mentioned as reader (*qārīʿ*) or writer of the *samāʿ* record (*kātib al-samāʿ*) or in any other position.

In the certificates, usually several titles and offices of his are mentioned. Typically, he is addressed as

السيد اللاجل الاوحد نقيب النقباء الكامل ذي الشرفين شهاب الحضرتين ابو الفوارس طراد بن محمد بن علي
الزيني.

(The Sayyid, the Exalted, the Unique, the chief syndic, the Perfect, bearer of the two nobilities, shooting star of the two courts, Abū l-Fawāris ʿTirād b. Muḥammad b. ʿAlī al-Zaynabī.)

Some certificates have *al-sharīf* instead of *al-sayyid*, but in at least one case both titles occur together.⁴⁰ The order may differ slightly from the above. The *laqab* al-Kāmil and the office *naqīb al-nuqabāʿ* occur on almost every certificate, while any other part may be left out. In some cases, his name is omitted and he is only referred to by his *laqab* al-Kāmil and some of his titles and offices.

The title *Dbū l-sharafayn*, the bearer of the two nobilities, refers to him combining erudition and scholarship with noble ancestry.⁴¹ The title *Shihāb al-Ḥaḍratayn*, shooting star of the two courts, is even more noteworthy, especially as it is not mentioned in the bibliographical literature on ʿTirād. It may be seen as an indication that ʿTirād held official positions both at the Abbasid court and the court of the Seljuk sultans, as the use of *al-Ḥaḍratayn* in titles in Seljuk times usually refers to the Abbasid and the Seljuk court.⁴² While the biographical

³⁹ Page 207, left side.

⁴⁰ Page 31, right side.

⁴¹ Ignaz Goldziher, "Ueber Dualtitel", *WZKM* 13 (1899), 321-329, 329.

⁴² *Ibid.*

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
472									A	A		
473												
474												
475												
476												
477												BC
478	BC	BC	bC		D	D	D		D			E
479	E	E	E	F	FG	FG						
480					Hh	Hh		h				
481					i							
482						Jj						
483												
484						k						
485												
486						l						
487												
488					M	M		M		M		
489												
490			N	No								Q
491	R											

Of the lectures A, B, and C, most certificates record the exact date, and of lectures D and E at least one session is recorded with exact date. All these lectures took place on Saturdays. Of the following lectures (F to l), the certificates do not contain exact dates except for one lecture of h, which took place on a Tuesday. Of Lecture M three certificates record exact dates, one session was held on a Tuesday, two sessions on Saturdays. All certificates of series N record the day of the week and the sessions took place on Wednesdays, Saturdays and a Friday. Lecture o is dated to a Friday. Lectures of Series Q were held on Tuesday, Friday and Sunday.

Most of the lecture series begin either in Dhū l-Ḥijjah or in Jumādā l-ūlā or Jumādā l-ākhira. About half of all sessions take place in Jumādā l-ūlā or Jumādā l-ākhira, while only single sessions take place between Rajab and Dhū l-Qaʿda, apparently in most cases because the respective lecture series took longer than intended. While there is no apparent reason why lectures were preferably held in these two months, the disproportionate distribution of the lectures over the months is striking. It seems that the lectures were not held on demand, but rather regularly in certain months.

Except for the series that took place in 490/1097 and for the series J, the sessions seem to have taken place on a regular basis. Usually the parts (*ajzā'*) of the book were read in consecutive order, one part (*juz'*) of the book was read during a session, and the sessions were held once a week. A teaching of the complete book thus took about ten weeks or two to three months. In some cases, the sessions paused for about a month and were then resumed where they had stopped. This results in slightly longer periods for the reading of the complete book. Series J, N and Q differ from the above scheme. In these series usually two parts of the book were read in one session and at least in series N and Q the single lectures took place only a few days after each other. In both cases the lectures did not strictly follow the order of the book. At least in the case of the series N and Q, the motivation seems obvious: Ṭirād was already in his 90s, and those interested in hearing the book needed to hurry lest his death prevent the completion of the *samā'*.

The place of the lectures

Biographical dictionaries often tell us with whom a scholar studied, but almost never give an indication to where this took place or to which school a scholar may have been affiliated.⁴⁵ Certificates of hearing in many cases provide answers to these questions. From the *samā'āt* from Damascus, for instance, a lot can be learned about the use of school buildings and their role in the teaching culture.⁴⁶ In our case the certificates usually do not contain any information about the places of teaching. Of the 100 certificates analysed, only four mention a place. This is particularly striking when compared to the abundance of place names in the *samā'āt* from Damascus about a century later. The (few) certificates on the manuscript that date from 598/1202 and later, when the manuscript was transferred to Damascus by Ibn Qudāma al-Maḡdisī who had acquired it in Baghdad, usually contain place names, but it is difficult to decide at this point whether the inclusion of the place in the *samā'āt* became custom only in the course of the 6th/12th century, whether this was practiced more consistently in Damascus than in Baghdad or whether it was left to the discretion of the writer of the *samā'* record to include the place or not.

We have seen that Ṭirād held dictations on *ḥadīth* in the Mosque of Maṣṣūr. However, the *Kitāb al-Amwāl* is not a work on *ḥadīth* but a book of law, and we should not *a priori* assume that because Ṭirād gave lectures in the Mosque of Maṣṣūr all of his lectures were held there. According to the certificates, one session was held in a private home in the Bāb al-Baṣrah Quarter of Baghdad. How-

⁴⁵ Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton 1992, 18; idem, *Formation*, 225; Ephrat, *Society*, 59.

⁴⁶ Stefan Leder, Yāsīn M. al-Sawwās, and Ma'mūn al-Ṣāgharjī, *Muṣjam al-samā'āt al-Dimashqīya al-muntakbaba min sana 550 ilā 750 h./1155 ilā 1349 m.*, Damascus 1996, English Introduction, 34.

ever, it is not entirely clear whether this is the home of Ṭirād, the *musmāʿ*, or the home of the writer of the *samāʿ*. The entry reads (the names of the participants are left out):⁴⁷

سمع هذا الجزء من اوله الى اخره على سيدنا السيد اللاجل الاوحد تقيب النقباء الكامل ذي الشرفين شهاب الحضرتين ادام الله سعادته بقراءة المعمر بن محمد بن الحسين البيع (...) وسمع كاتب السماع احمد بن عبد الله بن الحسين بن البناء البزاز الشافعي من اول الورقة الثالثة عشرة الى اخر الجزء وهو سبعة ورق (كذا) وذلك في يوم السبت سابع ذو الحجة سنة سبع وسبعين واربع مائة في منزله بباب البصرة.

((...)) heard this section from the beginning to the end under the supervision of the Sayyid, the Exalted, the Unique, the chief syndic, the Perfect, bearer of the two nobilities, shooting star of the two courts – may God prolong his prosperity – with al-Muʿammar b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Bayyīʿ (...) reciting the text; and the writer of the *samāʿ* note, Aḥmad b. ʿAbdallāh b. al-Ḥusayn b. al-Bannāʾ al-Bazzāz al-Shāfiʿī, followed the lecture from the beginning of the thirteenth page to the end of the section, this being seven pages. This happened on Saturday, 7 Dhū l-Ḥijja 477 in his home in the Bāb al-Baṣrah quarter.)

As we can see, the name of the attending authority, Ṭirād, is not given in the note, but he is referred to only by his *laqab* al-Kāmil (the Perfect) and by his titles and offices. The writer of the note, one of the few Shāfiʿī scholars mentioned in the certificates, missed about two thirds of the chapter in the beginning. While the place of the lecture is recorded (“his home in the Bāb al-Baṣrah quarter”), it is not entirely clear, whose house is meant. It may refer to the writer of the note, indicating the lecture took place in his house. However, the fact that he missed a large part of the lecture calls for an explanation if it was his home. Although he may have had other obligations, it seems rather hard to imagine that the lecture would have taken place without the host. A second *samāʿ* note from the same lecture series also refers to a house in the Bāb al-Baṣrah quarter, where the lecture took place:⁴⁸

سمع جميع من السيد اللاجل الاوحد الكامل تقيب النقباء ذي الشرفين طراد بن محمد بن علي الزينبي ادام الله سعادته الشيوخ (...) بقراءة المعمر بن محمد بن الحسين البيع وهو كاتب السماع في المحرم سنة ثمان وسبعين واربع مائة في منزله بباب البصرة.

(The shaykhs (...) heard all of it [i.e. of the respective part] under the supervision of the Sayyid, the Exalted, the Perfect, the chief syndic, bearer of the two nobilities Ṭirād b. Muḥammad b. ʿAlī al-Zaynabī, with al-Muʿammar b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Bayyīʿ, who also wrote the *samāʿ* note, reciting the text in Muḥarram 478 [May 1085] in his home in the Bāb al-Baṣrah quarter.)

It is not impossible that the lectures of one and the same lecture series were conducted at different places, but it seems rather likely that it is Ṭirād’s home that is

⁴⁷ Page 49, right side.

⁴⁸ Page 97, right side.

referred to in these certificates. This view is supported by a third certificate from a different lecture series. In this certificate, dating from Saturday, 5 Rabi^c al-awwal 490/21 February 1097, it is stated explicitly that the lecture took place in the house of the *naqīb* (*fi dār al-naqīb bi-Bāb al-Baṣrah*).⁴⁹

The last certificate that contains information on the place is a short notice, also dated to 490/1097:⁵⁰

سمع الجزء كله ابو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن طاهر البخاري الملقب بأديب كاك عن مولاه الكامل
 اللاجل الشريف نقيب النقباء شهاب الحضرتين ذي الشرفين يوم الجمعة نصفاً في جامع المنصور ونصفاً في ... (?)
 في ربيع الاخر سنة تسعين واربع مائة ومعه ... (?)

(Abū Bakr Muḥammad b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Ṭāhīr al-Bukhārī, known by his *laqab* Adīb Kākk, heard the complete section from his patron, the Perfect, the Exalted, the Sharīf, the chief syndic, shooting star of the two courts, bearer of the two nobilities, on Friday, half of it in the Mosque of al-Manṣūr and half of it in ... [illegible] in Rabi^c al-ākhir 490 [March-April 1097] and with him ... [illegible].)

Muḥammad b. ʿUmar, known as Adīb Kākk, was a Ḥanafī scholar, originally from Bukhārā who during his travels also settled in Baghdad for a while and later served as Imām of the Ḥanafīs in the Holy Mosque of Mecca.⁵¹ He was born in 450/1058 or 451/1059⁵² and died in 525/1131.⁵³ From the notice above we can learn that he sojourned in Baghdad in 490/1097 and that he attended lectures of Ṭīrād, two details that cannot be found in the biographical literature. For our purpose, however, the important fact is that at least part of a lecture of the *Kitāb al-Amwāl* by Ṭīrād was held in the Mosque of Manṣūr.

Thus, the certificates document that at least part of the lectures took place in Ṭīrād's home, and that another part was given in the Mosque of Manṣūr. Often lectures in a mosque would be held on Fridays, after the service. As there are only two cases in our certificates in which it is mentioned that a lecture took place on a Friday, while at least 21 lectures took place on other days, it seems likely that a larger part of the lectures did not take place in the mosque. However, as lectures might also be held in the mosque on different days and in some series no exact date is mentioned at all, we cannot be sure where these lectures took place. In 489/1096, Ṭīrād made the *ḥajj* and taught in Mecca and Medina. As we have no certificates from this year and the subsequent lectures in 490/1097 are those that explicitly refer to Baghdad, we may conclude that Ṭīrād did not give lectures of the *Kitāb al-Amwāl* in Mecca or at least that he did not take along his own manuscript.

⁴⁹ Page 58, right side.

⁵⁰ Page 228, right side.

⁵¹ Al-Ṣafadī, *Wāfi*, IV, 243.

⁵² Al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-Islām*, 520-530, 137, informs us that he lived 74 years.

⁵³ In addition to the entries in al-Dhahabī and al-Ṣafadī, see Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, XVII, 268.

The size of the classes

The numbers of participants in the different lecture series differ considerably and vary from single participants to numbers of about 60 and more. In most lecture series, numbers of about 10 to 25 are the rule. Certificates which only record single participants usually are single copies and are not part of a series. Possibly in these cases the completion of single lectures was only indicated by *balāgh* notes that could not be identified and only the completion of the whole book was recorded in a *samāʿ* certificate.

An increase in the size of the classes can be observed. While until 481/1088 usually less than 30 participants attend the lectures, in 482/1089 and especially in 488/1095 and 490/1097 the number hovers around 60. As we have seen, this is not due to the lectures taking place in a mosque. Instead, we must assume that it was Ṭirād's growing age that led to this increase in the number of participants. The older Ṭirād grew, the better all the *asānīd* were becoming which he had acquired in his youth. As he had heard the *Kitāb al-Amwāl* from Ibn al-Bādī at the age of fourteen in 412/1021, people acquiring a transmission license from him in 490/1097 could bridge a gap of almost 80 years. This also accounts for the large number of children present in these latest lecture series (see below).

The group size may also vary in the course of the lecture. While some groups have a more or less stable size (although individual participants may change), in other groups the size varies a lot. For instance, there is a considerable increase in the number of participants over the course of series C. While in the first five or six sessions the number of participants remains constantly around fifteen (although there is some fluctuation), the number increases to around thirty in the last four sessions, reaching thirty-nine in the penultimate session. The fluctuation increases and while in the first five sessions about thirty persons take part altogether – ten of them regularly – in the last sessions this number increases to more than eighty. The increase may be related to the contents of the sections read in the different sessions. The *Kitāb al-Amwāl* consists of three main parts, the *kitāb al-fayʿ*, the *kitāb al-khums*, and the *kitāb al-ṣadaqah*. The increase in the number of participants roughly coincides with the beginning of the *kitāb al-ṣadaqah*. Eleven persons miss the first part of the lecture and start listening only with the chapter on the *ṣadaqah* on cows, shortly after the beginning of the *kitāb al-ṣadaqah*. Possibly, the traditions and explanations on *ṣadaqah* – the legal alms tax – were considered more relevant for the majority of the participants than the rulings on booty and its distribution. However, these considerations are only conjectural, and in general the last chapters of the book do not tend to be heard by more participants than any other part.

Procedures and practices in class

A lot can be learned from the certificates about the procedures and practices in class. The lectures appear to have been partly open to the public. While there is always a number of regular participants that attend all or almost all lectures of a series, other participants only take part in single sessions of a series or only take part for a couple of sessions.

The attendance of the participants is recorded very thoroughly, and persons who did not attend the whole session are mentioned at the end of the certificate with details concerning which parts they heard and which parts they missed. An example of this meticulous recording can be seen in Figure 3.⁵⁴ In lines six and seven, we find the name *Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. al-Ḥasan b. al-Muṭaḥhar al-Dūlijānī al-Khaṭīb* crossed out. In the margin next to the name, we find a remark that *al-Dūlijānī* missed five pages at the beginning of the part. (*wa-fāta l-Dūlijānī l-Khaṭīb khamsa awwāq min awwal al-juzʿ*). And at the end of the *samāʿ* note, after the date, it is added that *al-Dūlijānī* and a *Manṣūr al-Ḥamzī* (or *al-Ḥumrī*) were present only from page six onwards. (*Wa-samiʿa min awwal al-waraqa al-sādisa ilā ākhiribi Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. al-Ḥasan b. al-Muṭaḥhar al-Dūlijānī l-Khaṭīb wa-Manṣūr al-Ḥamzī wa-dhālika fī l-taʿriḫ.*)

The thorough recording of the absences gives evidence that participants coming late were a common sight in these lectures. At least one fourth of the certificates record participants that missed part of the lecture. That a participant missed part of a lecture did not disqualify him to act as the writer of the *samāʿ*, as we have seen above, and the certificates document a few incidents in which the writer of the *samāʿ* did not attend the whole session. It seems to have been common that one participant put down the certificates of several lectures of one series. However, in a couple of cases we can observe that the writer of the *samāʿ* changed although the “regular” writer of the *samāʿ* was present. Apparently the role of the *Kātib al-samāʿ* was not formalized.

The fact that it was not uncommon that participants missed parts of a lecture resulted in another phenomenon documented through the certificates. If they later intended to be able to transmit the whole work, participants who missed a lecture needed to catch up with the material. Therefore follow-up sessions were held for participants who missed some sessions or parts thereof. We find certificates which record lectures of the same part of the book with the same *qāriʾ* taking place only a month or two apart. In the latter of these lectures, people take part who usually attend the previous lecture series, but missed the respective parts. Thus, this seem to be no regular lecture series, but rather follow-up sessions that were held in order to enable some participants to catch up on the

⁵⁴ Page 72, right side, upper note.

parts they missed. The lectures b and h mentioned above seem to be of this nature and do not constitute lecture series of their own.

In other cases, participants later added a notice to a certificate in which they indicate that they had caught up on what they missed. An example of this can be seen in Figure 4.⁵⁵ Towards the end of the main certificate it is stated that the jurist Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sālīm al-Hinī and al-Ḥasan b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥanafī al-Astarabādī⁵⁶ were only present from the fourth page onwards. The certificate is dated Tuesday, 15 Jumādā l-ūlā 480/17 August 1087. The additional lines say that Abū Yāsir, who is the *qāriʿ* of the lecture series, recapitulated for Abū ʿAbdallāh Muḥammad the four pages that he had missed. This happened in Rajab 480/October 1087, two months after the regular session. (*Aʿāda al-shaykh Abū Yāsir li-l-faḡīb Abū ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sālīm al-Hinī mā fātabu wa-biya arbaʿat awraq wa-kataba fī Rajab min sanat thamanīn.*)

In a similar instance, ʿAlī b. Thābit b. ʿAlī al-Ḥarbī,⁵⁷ a regular participant in series B, in which also Abū Yāsir served as the *qāriʿ*, missed the first four pages of the lecture which took place in Muḥarram 478/May 1085. In a separate note on the margin it is declared that ʿAlī b. Thābit heard the whole part from Ṭirād with Abū Yāsir as the *qāriʿ* in 478/1085 (as is documented in the other certificate) except for four pages on which he caught up in 480/1087. Thus in this case it took two years before the missing parts could be recapitulated.

Usually, it is assumed that the certificates of audition were written immediately after the session, and it is very likely that this was indeed the prevailing routine. However, there is at least one instance, where the certificate was written about a month after the session, as is indicated in the certificate itself:⁵⁸

وكتب السماع في شهر جمادى الأولى من سنة تسع وسبعين وأربع مائه وكان السماع في شهر ربيع الآخر من السنة المذكورة.

(He wrote the *samāʿ* note in Jumādā l-ūlā 479 [August-September 1086], and the lecture had taken place in Rabiʿ al-awwal [June-July] of the said year.)

There is no strict order in which the participants appear in the *samāʿāt*, but there are some trends that can be observed. For instance there is a tendency to name people of high rank at the beginning of the certificate, and relatives are usually mentioned together and their degree of relationship is recorded (e.g. “and his brother”, “and his nephew”, “and his two sons”).

⁵⁵ Page 31, right side, upper certificate.

⁵⁶ Lived 455/1063-541/1146, came to Baghdad in 476/1073 and attended lectures of Ṭirād and his brother Abū Naṣr, among others. Cf. al-Dhahabī, *Tāʾriḫ al-Islām*, 541-550, 59.

⁵⁷ Died 512. Although he reached an old age, he transmitted little. Cf. Ibn al-Najjār, *Ḍhayl Tāʾriḫ Baghdād*, ed. Qaṣar Farāḥ, 5 vols., Hyderabad 1398/1978-1406/1986, III, 226f.

⁵⁸ Page 49, left side.

In one entry we find the remark that one of the participants, Abū l-Suʿūd Aḥmad b. Muḥammad, known as Ibn al-Bājīsīrāʿī, used the session for a collation of his copy with the manuscript at hand (*wa-ʿaraḍa bi-kitābibi*).⁵⁹ Apparently, it was possible to collate manuscripts during regular teaching sessions. This is also the only reference I found to suggest that participants in the lectures had their own manuscripts with them.

The qurrāʿ

From 472/1080 to 481/1088, one *qārīʿ* features very prominently, Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādīsh al-ʿUkbarī, who died in 496/1103, five years after Ṭīrād. He served as *qārīʿ* in at least five lecture series (A, C, E, G, H), in two follow-up series, each comprising a couple of sessions (c, h), and in some single sessions that could not be related to a specific lecture series. Altogether he is mentioned as *qārīʿ* in about 40 certificates. He was a Ḥanbalī *muḥaddith* and had a loud or strong voice, which of course made him ideally suited for working as a *qārīʿ*. In the biographical literature he is mentioned as being *qārīʿ abl Baghdād* and *mustamlī*,⁶⁰ as well as *mufīd Baghdād* (on the *mufīdūn*, or teaching assistants, see below).⁶¹ After 481/1088, Abū Yāsir's name does not occur on the certificates. As he is said to have heard lectures from Abū l-Ḥasan al-Māwardī, who died in 450/1058, he most probably was born before 430/1039 and was thus in his forties or fifties when he served as *qārīʿ*.

In the period of his activity, there are three other *qurrāʿ*, who each appear in one lecture series. In series B (Dhū l-Ḥijja 477 to Muḥarram 478/April to May 1085), the lecturer is al-Muʿammar b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Bayyīʿ.⁶² Only three certificates of this series could be identified, and it is possible that the lectures did not comprise the whole book. The biographical literature designates him as reciter (*muqriʿ*) and as an elementary teacher. He died in 514/1120, aged 90, and thus was in his fifties when he worked with Ṭīrād.

In series D, lasting from Jumādā l-ūlā to Ramaḍān 478/September 1085 to January 1086, the lecturer is Abū Saʿd al-Ḥasan b. ʿAlī b. ʿAbd al-Wahhāb, whom I could not identify yet. In lecture series F, Rabīʿ al-ākhir to Jumādā l-ākhirā 479/July to September 1086, it is Abū l-Barakāt Hibat Allāh b. al-Mubārak b. Mūsā al-Saqāṭī. He died in 509/1115. He does not seem to have been a reliable transmitter,⁶³ but he is also referred to as teaching assistant (*mufīd*) in the biographical literature.⁶⁴

⁵⁹ Page 228, right side.

⁶⁰ Al-Dhahabī, *Taʾriḫ al-Islām*, 491-500, 240.

⁶¹ Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, XVII, 82.

⁶² Al-Dhahabī, *Taʾriḫ al-Islām*, 510-520, 377.

⁶³ Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, XVII, 144.

⁶⁴ Al-Dhahabī, *Taʾriḫ al-Islām*, 501-510, 235f.

In the last years of Ṭirād's activity, different *qurrā'* are employed. Four of them served as *qārī'* for one lecture series of the entire book. Of these I could not identify Abū l-Qāsim 'Abdallāh b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ruwaydashtī (series N, Rabī' al-awwal to Rabī' al-ākhir 490/February to March 1087) and Abū l-Faraj Muḥammad b. 'Abdallāh al-Labbān who together with his sons 'Abd al-Salām and Muḥammad acted as lecturer in series J (Jumādā l-ākhirā 482/August-September 1089).

Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Ubaydallāh b. Naṣr al-Zāghūnī (455/1063-527/1133)⁶⁵ was the *qārī'* of series M (Jumādā l-ūlā to Shawwāl 488/May to October 1095). Al-Zāghūnī was one of the eminent Ḥanbalī scholars of his time, jurist, imām, and writer of an annalistic history. The last lecture series that could be completed in Ṭirād's lifetime (series Q, Dhū l-Hijja 490/November 1097) was read by Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Khusrū al-Balkhī (d. 526/1132),⁶⁶ who was a Ḥanafī scholar and who is designated as *mufīd ahl Baghdād* in the biographical literature. There are a few other persons who appear as *qurrā'* in the certificates, but as they are all only mentioned once, they need not be discussed here. As we can see, several of the *qurrā'* are well-known scholars, and some are known as lecturers or assistant teachers in the biographical literature.

The assistant teachers (mufīd)

In addition to the three assistant teachers named above who served as *qurrā'*, at least one more of the participants mentioned in the certificates is designated as *mufīd* or *mufīd Baghdād* in the biographical literature: 'Abd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmāṭī (462/1070-538/1143).⁶⁷ This al-Anmāṭī appears in several certificates. He is recorded as listener to the *Kitāb al-Anwāl* in at least three different lecture series between 477/1085 and 481/1088 (C, E, H), the follow-up sessions b and h, and the session i, all under the direction of Ṭirād b. Muḥammad and all with Abū Yāsir Muḥammad b. 'Ubaydallāh as the lecturer. In 490/1097, al-Anmāṭī himself is listed as *qārī'* in a session that could not be related to one of the lecture series.⁶⁸

Another of the *mufīds* mentioned above also appears in the certificates apart from his function as *qārī'*. Al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Khusrū al-Balkhī regularly takes part in the lecture series M (Jumādā l-ūlā to Shawwāl 488/May to October 1095) and at least once figures as the writer of the respective *samā'* note.⁶⁹ In a

⁶⁵ Al-Ṣafadī, *Wāfi*, XXI, 294; Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam* XVII, 144; al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, 521-530, 154-56. On al-Zāghūnī see also George Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, 265-267.

⁶⁶ Al-Ṣafadī, *Wāfi*, XIII, 38-39; al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, 521-530, 144.

⁶⁷ Al-Dhahabī, *Siyar*, XX, 134-137, idem, *Ta'rikh al-Islām*, 531-540, 466f. See also Ibn al-Najjār, *Dhayl*, I, 380-384, Ibn al-Jawzī, *Muntazam*, XVIII, 33f.

⁶⁸ Page 26, right side.

⁶⁹ Page 3, right side.

single certificate, a Muḥammad b. ‘Alī b. Maymūn is listed as *qārī*.⁷⁰ This may be Abū l-Ghanā’im Muḥammad b. ‘Alī b. Maymūn b. al-Narsī (424/1033-510/1116), who is also said to have been a *mufīd*.⁷¹

The task of teaching assistants (*mufīd* or *mu’īd*) was to help other students by repeating passages, listening to the students’ repetitions and explaining difficult parts of the lesson to them.⁷² In our case, the *mufīds* seem to have been assigned various tasks, from reading lectures to recording the names in the *samā‘āt*. Al-Anmāṭī, who in at least four lecture series is recorded as a listener without any particular function, most probably fulfilled his duty as *mufīd*, explaining and repeating the lesson to other participants. In the *samā‘āt* themselves, we find no indication as to who had the function or position of a *mufīd* or *mu’īd*. However, we may infer that persons who take part in several lecture series of the same work with the same presiding *shaykh* may have done so because of their responsibilities as assistant teachers and not only for reasons of piety.

The participants

The sheer amount of data makes an analysis of the composition of the audience and the backgrounds of the participants a tedious task, all the more as most of the names found in the certificates are not documented in the biographical literature and the handwriting often makes it impossible to establish the names with certainty. Taking into account the size of the different groups of participants and the fluctuation in the groups, the total number of students that heard at least part of the *Kitāb al-Amwāl* from Ṭirād can be estimated to amount to about 500 to 800. About 100 to 150 students may have heard the entire work.

Social background

Based on the titles, the occupation and the *nisbabs*, a substantial part of the participants belong to the scholarly and social elite. There are a several jurists and judges, which is not surprising, as the *Kitāb al-Amwāl* is a book of law. A number of preachers (*khaṭīb*) is also recorded. Other occupational designations in the certificates include broker (*dallāl*), clothes merchant (*bazzāz*), maker or seller of bed coverings (*anmāṭī*), book/papermaker or -seller (*warrāq*), cotton manufacturer or seller (*qaṭṭān*) and laundryman or bleacher (*qaṣṣār*). However, it is sometimes impossible to decide whether these designations indicate that these were the participants’ occupations or whether they refer to an ancestor and simply became part of the name.

⁷⁰ Page 3, left side, dated to Jumādā l-ākhirā 484/July - August 1091.

⁷¹ Al-Dhahabī, *Ta’rīkh al-Islām*, 501-510, 256f.; cf. al-Ṣafadī, *Wāfi*, IV, 143f.

⁷² Berkey, *Transmission*, 39-42; Ephrat, *Society*, 109-110.

In the lecture series of the late 470s and early 480s/late 1080s, a number of prominent members of important families take part in the lectures. Some participants come from prominent families of Ḥanafī legal scholars, among them the Dāmaghānīs⁷³ and the Zaynabīs – Abū l-Fawāris Ṭirād himself belonged to the latter family. At least ten persons seem to belong to the House of the Abbasids, indicated by their titles (al-sharīf),⁷⁴ their *nishabs* (al-ʿAbbāsī, al-Hāshimī, al-Zaynabī), and regnal titles in their *nasab* (like al-Muhtadī bi-llāh, al-Wāthiq bi-llāh, or al-Mutawakkil ʿalā llāh). Only a few of these could be found in the biographical dictionaries. Among them is Abū l-Faḍl Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Aḥmad b. al-Muhtadī bi-llāh (d. 537/1143), a descendant of the former caliph who had reigned from 255/869 to 256/870. Abū l-Faḍl b. al-Muhtadī figures as a transmitter of three works in Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī’s *Muʿjam al-Mufabras*.⁷⁵ Abū l-ʿIzz Muḥammad b. al-Mukhtār b. Muḥammad b. ʿAbd al-Wāhid b. al-Muʿayyad bi-llāh, too, is listed as transmitter in Ibn Ḥajar’s *Muʿjam*, although not much seems to be known about him apart from this.⁷⁶ Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Samīʿ b. ʿAlī al-Hāshimī was a Ḥanafī jurist.⁷⁷ The proportion of prominent scholars or participants from social elites seems to be higher in the earlier lecture series than in the later ones.

Religious affiliation

Most participants that could be identified were either affiliated to the Ḥanbalī or to the Ḥanafī *madhhab*. Only two Shāfiʿī scholars could be identified, and so far no Mālikīs⁷⁸ or Zāhirīs. As no complete examination of all the participants recorded in the certificates was made, and the religious affiliation of a large part of the participants remains unknown, the results can only be provisional and should not lead to general conclusions. Nevertheless, the distribution of affiliations observed so far deserves closer attention. Abū ʿUbayd’s work must have been relevant for all *madhbāhib*, his juridical position was considered to be somewhere between Mālik’s and al-Shāfiʿī’s, and several authors rank him among the Shāfiʿīs.⁷⁹ Mālikīs and Zāhirīs only constituted a minority in Baghdad in the

⁷³ Ephrat, *Society*, 161.

⁷⁴ In this case, the title *al-sharīf* evidently encompasses members of the Abbasid family and is not confined to descendants of ʿAlī, as some of the persons so called in the *samāʿāt* can be identified and are direct descendants of al-ʿAbbās. Cf. C. van Arendonk, art. “Sharīf”, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden, vol. 9.

⁷⁵ Ibn Ḥajar, *al-Muʿjam*, 531.

⁷⁶ Ibn Ḥajar, *al-Muʿjam*, 544.

⁷⁷ Al-Ṣafadī, *Wāfi*, VII, 62.

⁷⁸ The *nishab* of one participant may be read as al-Maghribī, in which case it is not unlikely that he was a Mālikī (page 3, left side).

⁷⁹ Görke, *Das Kitāb al-Amwāl*, 28f.

5th/11th century,⁸⁰ so their apparent absence from the certificates is hardly surprising, but the Shāfi'is constituted an important faction. As we have seen, Ṭirād, although himself Ḥanafī, must have held close ties to the ruling Seljuks. Although themselves adhering to the Ḥanafī *madbhab*, their vizier Niẓām al-Mulk strongly promoted the Shāfi'ī cause, *inter alia* through the establishment of colleges. The relative absence of Shāfi'ī scholars from Ṭirād's lectures therefore may possibly indicate that they rather followed lectures by other Shāfi'ī scholars, possibly in the emerging *madrasas*, which were primarily schools of law. The fact that Ḥanafī and Ḥanbalī scholars take part in the same sessions may also indicate that there were no irreconcilable differences between these two groups, while the differences to the Shāfi'is may have been more important. This is in sharp contrast to the results of Ephrat's research about the Sunni '*ulamā*' of 5th/11th century Baghdad. According to her, it was the Ḥanbalī scholars who usually acquired their entire education within their own *madbhab*,⁸¹ while scholars of other *madbāhib* were more inclined to engage in common scholarly pursuits.⁸² In addition, while in Nishapur violent struggles between Ḥanafīs and Shāfi'īs occurred,⁸³ the lines of conflict in Baghdad were rather between Ḥanbalīs on the one side and Shāfi'īs and Ḥanafīs on the other side,⁸⁴ or between different Shī'ī and Sunnī groups.⁸⁵ Leaving political considerations aside, Ṭirād's good reputation as regards scholarship and ancestry may well have attracted scholars from other affiliations to his lectures, all the more as his great age made him the last surviving transmitter of a number of famous teachers.

Age

For most of the participants in the lectures, the date of birth cannot be established. Those whose birth dates are known took part in the session at different stages of their lives. Some participants, as well as some of the lecturers, were already in their fifties, others in their twenties or thirties.

According to the *samā'* records, in most sessions a few persons are accompanied by their children or by their slaves (*fatā*). However, the age of the children is not recorded, and it is possible that the accompanying children themselves were adults already. Quite often they already bear a *kunyā*, which may (but does not necessarily) indicate that they already had children themselves. It seems already

⁸⁰ Ephrat, *Society*, 46-48; George Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, 278f.

⁸¹ Daphna Ephrat, "Learning in the First Century of the Madrasah in Baghdad", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 3 (1996) 77-103, here 94; idem, *Society*, 92.

⁸² Ephrat, *Society*, 91-93.

⁸³ Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge 1972, 28-46, esp. 30f.; cf. Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, X, 251; Berkey, *Formation*, 144.

⁸⁴ Ephrat, *Society*, 92; Berkey, *Formation*, 144f.; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, IX, 614, X, 104f.

⁸⁵ E.g. Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, IX, 561, 575-578, X, 145

to have been common practice to give a *kunyā* to newborn children.⁸⁶ The children of Abū l-Fawāris himself were 24 years old when they attended a lecture series taking place in Jumādā al-ākhira 486/July 1093.⁸⁷ Possibly they already attended a lecture in 472/1080, then being 10 years old.⁸⁸

While usually only a few children are recorded in the *samāʿāt* prior to 488/1095, in the lecture series M, N, and Q, which take place in 488/1095 and 490/1097, the number of accompanying children is considerably higher. In series Q, at least ten children take part, among them the famous Shuhdah bt. Abī Naṣr al-Ibarī (d. 568/1173), who became the most important transmitter from Abū l-Fawāris Ṭirād of the *Kitāb al-Amwāl*.⁸⁹ Not all the children take part in all sessions of this series. The relatively high number of children most probably is due to Ṭirād's advanced age – being already in his nineties – at that time, which presumably made him the last surviving transmitter from Ibn al-Bādī (d. 420/1029).

Conclusion

From at least the 470s/1080s, Abū l-Fawāris Ṭirād was highly sought after as a teacher. He combined learning, a high reputation, nobility and great age. Taking together all the *samāʿ* notes from the *Kitāb al-Amwāl*, several hundred people heard at least parts of the *Kitāb al-Amwāl* under his direction. Ṭirād b. Muḥammad, the *shaykh musmiʿ*, is already 74 (lunar) years old when the first lecture series recorded on the manuscript takes place. In the last lecture series, he has reached the age of 92. This is of major importance for the participants, because this way they have a short chain of transmitters. As the Ḥanafī scholar al-Zarnūjī at the turn of the 7th/13th stated in his instructions for the student, one should always choose the oldest teacher one can find.⁹⁰ Other scholars held similar positions.⁹¹

In the literature, the informal, flexible and open character of teaching in the Islamic world has often been emphasised.⁹² This view may need some modification or at least some clarification. The lecture series studied here were indeed open, insofar as participants could join or leave the circle at any time and take

⁸⁶ A.J. Wensinck, art. "Kunya", in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden, vol. 5; cf. Makdisi, "Diary", *BSOAS* 19 (1957), 32, and Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, IX, 632 and X, 116, for examples from the time of Abū l-Fawāris.

⁸⁷ *Samāʿ* note on page 24, left side.

⁸⁸ *Samāʿ* note on page 3 left side.

⁸⁹ *Samāʿ* note on page 50, right side.

⁹⁰ Burhān al-Dīn al-Zarnūjī, *Taʿlim al-Mutaʿallim - Ṭarīq at-Taʿallum*, trans. Gustave Edmund von Grunebaum, Theodora M. Abel, *Instruction of the Student: The Method of Learning*, New York 1947, 28: "Regarding the choice of a teacher, it is important to select the most learned, the most pious and the most advanced in years."

⁹¹ Berkey, *Transmission*, 22f.

⁹² Berkey, *Transmission*, 18; Tibawi, "Origin", 230; Ephrat, *Society*, 8, 71, 80, 102.

part in single sessions only if they so wished. Apparently, they were also open to scholars of different religious affiliation, but possibly only to a certain extent. In any case, the under-representation of Shāfi'ī scholars calls for an explanation.

The lectures were flexible insofar as they did not necessarily all take place at the same place, and at least one session was partly held in a mosque and partly in a different place. But most of the lectures seem to have had a fixed schedule on a weekly basis with a fixed workload, and it is very likely that they were also held at a fixed time. On the other hand, it was possible to later follow up with parts one might have missed, and the lectures could be suspended – sometimes for a week, sometimes for about a month – possibly due to holidays or external circumstances.

The lectures don't appear to be very informal, but rather seem regulated. The attendance of the participants is meticulously recorded. The *qārī* who actually performed the lectures apparently was not chosen from among the participants but was a professional reader. The most intensive and long-lasting cooperation took place with Abū Yāsir al-ʿUkbarī, who worked together with Ṭirād in at least five lecture series, two follow-up series and some single sessions over a period of ten years. Teaching assistants (*mufīd* or *muʿīd*) regularly took part in the sessions, sometimes taking on the duties of the *qārī*.² Thus, the teaching culture seems to have been highly specialized and professionalized.

The character of the lectures changes over the course of time. While the lecture series of the 470s and early 480s apparently take place very regularly on a weekly basis and are characterised by small study groups of some 10 to 25, usually adult, participants, the lecture series in the last years of Ṭirād's teaching activity are carried out in a much shorter period of time and are characterised by large groups, including many children. The aim of these series clearly is to enable children to later transmit the book with the best *isnād* possible. Ṭirād himself had benefited from this practice, as apparently he, too, was taken to lectures when he was still a child. Apart from Ibn al-Bādī, from whom Ṭirād heard the *Kitāb al-Amwāl* in 412/1021, as we have seen above, all of the teachers of Ṭirād's who appear in the record of transmissions by Ibn Ḥajar died between 411/1020 and 415/1024.

The religious affiliation of the participants deserves further study. Apparently the composition of the study groups does not reflect the structure of the scholarly society (Shāfi'īs are underrepresented), but is not focused on the affiliation of Ṭirād, either. In any case, Ḥanbalīs apparently did not constitute a self-contained group.

Catalogue of the lectures

In the following, the presumable lecture series (capital letters) and single lectures (lower case letters) in which Ṭirād al-Zaynabī acted as the *shaykh musmi* are documented with details about the *qārī*? (Q), the date (D), and the page numbers

of the manuscript on which the respective certificates can be found. The copy from the Staatsbibliothek Berlin consists of 228 photographs of double pages. As the page numbers on the manuscript conform to the numbers of the photograph but deviate from the folio numbers, page numbers are used.

The lecture series:

- A) Q: Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādish al-ʿUkbarī (d. 496/1103)
D: Ramadān - Shawwāl 472/March - April 1080
2 certificates: 3 l, 52 l
- B) Q: al-Muʿammar b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Bayyīʿ (424/1033-515/1120)
D: 7 Dhū l-Ḥijja 477 - Muḥarram 478/April - May 1085
3 certificates: 49 r, 97 r, 125 r
- C) Q: Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādish al-ʿUkbarī (d. 496/1103)
D: 28 Dhū l-Ḥijjah 477 - 2 Rabīʿ al-awwal 478/26 April - 28 June 1085
9 certificates: 24 l, 49 r, 72 r, 97 r, 125 r, 151 r, 155 l, 204 r, 228 r
- c) Q: Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādish al-ʿUkbarī (d. 496/1103)
D: Rabīʿ al-awwal 478/June - July 1085
2 certificates: 180 l, 204 r
- D) Q: Abū Saʿd al-Ḥasan b. ʿAlī b. ʿAbd al-Wahhāb
D: Jumādā l-ūlā - Ramaḍān 478/September 1085 - January 1086
8 certificates: 3 l, 72 r, 75 l, 125 r, 151 l, 177 r, 180 l, 207 r
- E) Q: Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādish al-ʿUkbarī (d. 496/1103)
D: 22 Dhū l-Ḥijjah 478 - Rabīʿ al-awwal 479/11 April - June 1086
5 certificates: 60 r, 75 l, 124 l, 150 l, 177 r
- F) Q: Abū l-Barakāt Hibat Allāh b. al-Mubārak b. Mūsā al-Saqāṭī (d. 509/1115)
D: 8 Rabīʿ al-ākhir - Jumādā l-ākhirah 479/23 July - September 1086
8 certificates: 25 r, 49 l, 97 l, 100 l, 152 r, 177 l, 204 l, 228 l
- G) Q: Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādish al-ʿUkbarī (d. 496/1103)
D: Jumādā l-ūlā - Jumādā l-ākhirah 479/August - September 1086
4 certificates: 25 r, 49 l, 97 l, 125 r
- H) Q: Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādish al-ʿUkbarī (d. 496/1103)
D: Jumādā l-ūlā - Jumādā l-ākhirah 480/August - September 1087
7 certificates: 25 l, 94 r, 113 r, 150 l, 176 l, 180 l, 207 l
- h) Q: Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādish al-ʿUkbarī (d. 496/1103)
D: Jumādā l-ākhirah - Shaʿbān 480/September - November 1087
3 certificates: 25 l, 31 r, 227 l

- i) Q: Abū Yāsir Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Kādish al-ʿUkbarī (d. 496/1103)
D: Jumādā l-ākhirah 481/August - September 1088
1 certificate: 151 r
- J) Q: Abū l-Faraj Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Labbān and his sons ʿAbd al-Salām and Muḥammad
D: Jumādā l-ākhirah 482/August - September 1089
7 certificates: 3 r, 30 l, 79 r, 149 l, 155 r, 203 r, 228 r
- j) Q: Abū l-Faraj Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Labbān and his sons ʿAbd al-Salām and Muḥammad
D: Jumādā l-ākhirah 482/August - September 1089
2 certificates: 3 l, 227 l
- k) Q: Muḥammad b. ʿAlī b. Maymūn
D: Jumādā l-ākhirah 484/July - August 1091
1 certificate: 3 l
- l) Q: Abū l-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Ṭirāzī
D: Jumādā l-ākhirah 486/July 1093
1 Certificate: 25 l
- M) Q: Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿUbaydallāh b. Naṣr al-Zāgūnī (455/1063-527/1133)
D: 29 Jumādā l-ūlā - 17 Shawwāl 488/6 May - 20 October 1095
7 certificates: 3 r, 31 r, 75 r, 126 r, 155 l, 200 r, 223 r
- N) Q: Abū l-Qāsim ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ruwaydashtī
D: 2 Rabīʿ al-awwal - 2 Rabīʿ al-ākhir 490/18 February - 20 March 1097
8 certificates: 23 l, 44 l, 58 r, 116 r, 150 r, 158 r, 196 r, 212 r
- o) Q: not mentioned
D: Rabīʿ al-ākhir 490/March - April 1097
1 certificate: 228 r
- p) Q: Abū l-Barakāt ʿAbd al-Waḥhāb b. al-Mubāarak al-Anmāṭī (462/1070-538/1143)
D: 490/1097
1 certificate: 26 r
- Q) Q: Abū ʿAbdallāh al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Khusrū al-Balkhī (d. 526/1132)
D: 5 Dhū l-Ḥijjah - Dhū l-Ḥijjah 490/13 November - November or December 1097.
8 certificates: 26 r, 50 r, 74 l, 125 l, 129 r, 155 r, 180 r, 207 r

- r) Q: Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Maghāfirī
D: Muḥarrām 491/December 1097
1 certificate: 4 r
- s) Q: al-Ḥasan b. ʿAlī b. ʿAbd al-Wahhāb al-Arbaqī
D: illegible
1 certificate: 49 r

Part 2
Widening the horizon:
Assessing other types
of manuscript notes

Marginal notes from the daily work of an Anatolian qadi in the early 19th century according to ms. ori Kiel 316

Claus-Peter Haase

The manuscript collection in the University library Kiel excels in medieval and early renaissance items, partly collected from medieval libraries in the counties of Schleswig and Holstein for the foundation of the university in 1665, and partly from scholarly collections thereafter. The Oriental collection was, as in most scholarly German libraries, not distinguished. Though philological studies were among the university's first doctoral theses, not even Hebrew manuscripts found their way into the collection. The 25 items named in a list by Henning Ratjen around 1870¹ and some later additions mainly derived from libraries of scholars of the university. Among these were an important small manuscript of the Ottoman naval atlas by Piri Re'is (d. 961/1553-4) and a fine Koran of the Ottoman period.

This situation changed completely in 1922, when the Turkologist Theodor Menzel (1878-1939) entered the university staff as a lecturer in Turkish, and later as a full professor and successor to Georg Jacob (1929 -1938). Profiting from a "rich marriage" to a Russian – he had started his university career as a private lecturer in Odessa in 1919 – as well as from the dissolution of many *derwīsh* convent libraries after the secularization in Turkey, he assembled one of the most important private oriental manuscript collections in Germany. Already before World War I, as a student with Jacob, he had travelled to Turkey and had started to acquire manuscripts, especially in popular literature, his special field of study and interest. Several scholars in Turkology and Iranian studies made use of his library. One item was particularly important in making his collection publicly known. His 1493-manuscript of the early Ottoman chronicle of Neshrī (d. before 926/1520) was edited under his name in facsimile by Franz Taeschner on the basis of a photograph, the original having been lost in Berlin during World War II.²

Shortly before Menzel's death, the collection numbered, by his own reckoning, 884 volumes. However, when, for ideological reasons, the Nazi regime sent Menzel into retirement (converting his chair into a professorship in Nordic peasants' law), the manuscripts seemed to be lost to Kiel University. The where-

¹ Henning Ratjen, *Verzeichnis von Handschriften der Kieler Universitätsbibliothek. Abteilung 1-4*, Kiel 1873 (Schriften der Universität zu Kiel 20/VI.2), 6-11.

² *Ġibānuimā, die altosmanische Chronik des Mevlānā Mehemmed Neschrī*, nach Vorarbeiten von Theodor Menzel hrsg. von Franz Taeschner, Leipzig 1951, Bd. 2 Der Codex Menzel.

abouts of the most valuable collection remained unknown until the early 1980s, when (with the help of the German Research Association (DFG)) the University library of Kiel acquired the larger part of the collection, about 740 volumes, from an heir of Theodor Menzel's wife. My catalogue of the collection, which is going to press soon, shows the main interests of Menzel in the carefully chosen items: Turkish literature and folklore, with important items in Ottoman history and *ṭariqāt* matters; furthermore there are about 150 Arabic and Persian volumes.

Among the literary texts, Menzel had acquired a wide range of anthologies. This shows that he was not only interested in the texts themselves but also in manuscript studies – i.e. in the personal histories of the owners of the volumes and their remarks, which often reflect their personal style and life. This was not usual at the time, but in modern research the attitude towards the manuscript as an individual object has changed, the only problem being that the cataloguing rules do not as yet quite reflect these curiosities. Within this range of study, I wish to present an inconspicuous volume with its much-diversified contents.

The codicological description of the ms. ori 316 shows a dark brown soft leather binding, its back badly restored in rubber; the paper of fols.1-6 is rather thick, cream coloured, burnished; fols. 7-end (fol. 69b) is greyish-yellow, thinner, less burnished, as from fol. 20 occasionally coloured red, yellow or brown, with a European watermark BS under a lily; the size is ca 14 × 19.5 cm.

The main texts are in four different hands and a few further notes were added later. The first may date from the end of the 18th century, as a date Jumādā I 1147/ November 1734 on a small paper fragment on the interior of the binding may belong to the infill of the original flap. Hand 1 is in a fluent sort of *ta'liq* and found on fols.1b-5b, 6a and repeatedly thereafter. It starts with an Arabic juridical text by one ʿUthmān b. Muḥammad al-Qaramānī, qādi in Anatolia, and continues with a treatise that addresses Sultan Mehmed IV (r. 1648-87) and deals with the exact time and duration of the *miʿrāj*, the Prophet's ascension. In this hand we find also a commentary on Qurʾān XVII:1 and an addition to it dated 1247/1831-2. Several hands have scribbled on fols. 4-7; among these, someone, perhaps a woman, wrote in the margins of fols. 4b/5a/5b medical recipes with opium and medical pastes (*maʿjūn*) in a very neat but not always correct round *naskhī*. Hand 1 continues on fols. 35b-42a with an inheritance-quotations; other hands note recipes against impotence and a pregnancy test, among them Hand 2 against diarrhoea (fols. 26b-27a), and other diverse subjects.

Hand 3 shows a stiff vertical *naskhī*, in at least ten different quotations and texts, mostly on religious matters, but with two inheritance matters. These texts are spread between fols. 8a-54a, 58a-69a and additionally on fols. 43a-54b with an intermittent old Ottoman pagination (from 51-99). Further short quotations appear in different hands on prayers (e.g. fols. 16b-17a), *Tefsīr-i ebjed*, a commentary on the number value of letters (fol. 60a-b), and some short Turkish verses by great poets like Bāqī (1526-1600), (Muṣṭafā) ʿAlī (1541-1600) and others.

Hand 2 uses spare spaces between all these texts in a small, neat, very fluent *riq'a* all over the manuscript. Some notes in other and more irregular hands are contemporaneous or later. This is signed several times by one *Miifti es-seyyid Mehmed Halim el-meqli[mürevelli]-khalife bi-qasba/bi-maqda Osmancıq* (Mehmed Halim, the Mufti representing the caliphate in the district town/seat of the court Osmancık) near Çorum. It gives mainly texts, copies of letters and decisions/treaties from his office as a qadi in the years 1247-48/1831-33, and only very few other matters: the copy of a letter welcoming someone who had escaped misdeeds by “*yezidler*” on the route from Syria/Damascus to Kütahya (fol.13a); a Khōja Naşreddin anecdote; a quotation on a silver minaret in the fourth sky for the angels on Friday prayers (fol. 27b); a Turkish quotation on the life of Imam Bukhāri; extracts from an epic by Qāysūnī-zāde on medical doctors of different countries, and an Arabic quotation about the judgement of Davud/David by ‘Alī al-Ḥalabi al-Shāfi‘ī (fol. 33b).

These texts, documents and notes written by hand 2 give a revealing view on Ottoman provincial life and the character of this qadi. Starting with his reappointment, he tells the story of his temporary dismissal through the vices of his successor, one “ghāfil-oghli” ḥājji Hüseyin Efendi, which had been ended only through the letters of support from various inhabitants of Osmancık and villages nearby (margins fols. 1b-3b, 8a, 10b and perhaps most texts up to fol.16a). Arguably, the letters referring to a *hajj* and observations on its route stations and their prices relate to himself as well as the mentioned escape from robbers (*yezidler*) on the way back from Syria (fols. 8, 9b, 10a, 13a). He faced another setback when a former qadi in Osmancık tried to regain his position (fol. 44b). Other notes copy letters about officials in Osmancık and particularly requests to higher-ranking court officials, such as Khaftān-aghāsī-zāde ‘Abdülqādir Agha (fol.16b), (his father?) the Khaftān-gha ‘Abdurrahmān (fols. 40b-41a, 61b), the *qadiler qapu ketkbudāsı* (Head of the Qadi’s Office) el-ḥājji Hüseyin Efendi (fols. 39a,b, 40a), and Ḥaqqı Bey, former governor of Sivas, then *Ser-Aṭibbā-yi Shebriyārī* (Head of the Imperial Physicians) (fols. 41b, 60b-61a). In addition, correspondence with persons in Çorum and other places are documented.

Among the notes from or for the qadi archives, there are seven on endowment matters. These include for instance the protocols concerning several foundations in Osmancık (fols.16a, 20b) and about a sum for the mausoleum of Koyun Baba that had been erected in the town by Sultan Bāyezid II (r. 886/1481-918/1512). In the same vein, the foundation of the family of the püst-nishin Ilyās Dede, a regional spiritual leader of the Bektashī order, is documented (fols.16b, 63b), and a demand of the ‘ulemā’ for the restoration of their Friday Mosque is reproduced (fol. 54b). Several letters and notes concern heredity matters, also of women (fols.18a, 26b, 42b). One brief but interesting remark documents a market row (fol. 26b), and another the complaint by a mother about the outstanding maintenance payments for her son (fol. 28b). Two letters pertain to the snuff tax (fols. 27b, 59b dated 29 Shavval 1247/1 April1832). Finally, the proof of evidence (*hüjjet*) in the

divorce trial by a woman from Osmancık should be mentioned (fol. 66a). Qadi Mehmed Halim also notes contacts with *derwīshes*, like the mentioned family of the *pūst-nishīn* Ilyās Dede (fol. 63b), the recommendation for Hājji Sheykh Muştafā Efendi, from Kırşehir, an offspring of Akhī Evren, the 7th/13th-century patron saint of the tanners and influential founder of a *derwīsh* congregation in that town (fol. 55b, 56a) and generally upon the return of a *derwīsh* group from ‘Akkā to Kütahya (fol. 57a).

The range of interests, belief and social links that become evident from these letters of a provincial qadi should be analyzed more thoroughly in future.³ Aside from the possibility of comparing the names mentioned in these notes to other archival documents, with the aim of compiling a “micro-history” in Anatolia, they convey a more emotional picture of the loyalties, briberies and backdoor agendas than those official deeds. In searching for such private views in anthologies and notebooks, a more human aspect of provincial life could emerge. The self-connotation as a “*derwīsh*”, the allusions to Bektashī and Akhī ties, reveal more of the multilateral reinsurances of the petite bourgeoisie in an Ottoman province than those documents.

Certainly, among the many “anthologies” listed (without any details) in nearly all Turkish libraries, there exist many more, more exact and important notebooks of qadis, provincial and metropolitan. Here one could gain insight into their personal style and predilections, even through their usually extended quotations of verses and songs. The fact that such quotations of poetry are nearly completely absent here may reveal something of the dryness of the author(s) characters. Or perhaps the economical qadi kept another poetic diary between the lines of an older verse anthology. It can only be guessed that the notebook had remained in one family for generations; I did not find any relationships from the names in the signatures – as was the rule at that period, paper was esteemed highly and the qadi may have used a notebook from an antiquarian.

³ İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Istanbul 1994, 4 briefly mentions this manuscript.

High and low: *Al-isnād al-‘ālī* in the theory and practice of the transmission of science

Jan Just Witkam

The question may be asked, what is the purpose of authoritative texts, and more specifically, why is there authority of knowledge in Islam? The knowledge of the law, *fiqh*, jurisprudence, in Arabic, is the Law itself, a set of rules for all aspects of human conduct.¹ The ultimate authoritative source is God’s uncreated word, the Qur’ān, which is His literal Word, His eternal attribute, and thereby in terms of hierarchy the highest possible source of knowledge and law. It contains everything and it is God’s final and complete revelation to mankind, formulated in clear Arabic of incomparable quality. However, that divine revelation to mankind abruptly ended with the death of the Prophet Muḥammad in 11/632, and embodied as it is in the book which we know as the Qur’ān, it is a relatively short text. It was soon felt within the young Muslim community that the Qur’ān was sometimes cryptic and generally too succinct to give a full set of rules of conduct for the believers which is valid for all times and all places and under all circumstances. Hence came into being an immense corpus of human-made texts, elucidating cryptic passages of the divine Word, elaborating on the circumstances under which the Revelation had come about, and adding to the rules embodied in the Qur’ān. This is usually called Tradition, *ḥadīth*, although the word rather means “storytelling”, and mainly constitutes the fragments of information that we have from the life and times of the Prophet and his companions. The scriptural basis for this is in Qur’ān 33:21, where God says: “For you there is in the Messenger of God a good example (*uswa ḥasana*) ...” The same is said, for that matter, of the example given by the Prophet Ibrāhīm and those who are with him (Qur’ān 60:4, 60:6), but it is the good example of the Prophet Muḥammad that has given birth to an elaborate science of precedent, coated in a myriad of little stories. In course of time, Revelation (Qur’ān) and Tradition (*ḥadīth*) have become the two material sources of Islamic law, the code of conduct for each and every Muslim. The other sources of the Law are not really material sources but rather procedures for the derivation of rules of conduct, namely reasoning by analogy and consensus of the scholars of a certain period. Much later, and rather on the periphery of the Islamic world, local cus-

¹ I gratefully acknowledge the help I received at several occasions from the late Dr. Gauthier Juynboll (Leiden), and especially from Prof. Ibrahim Hatiboğlu (University of Bursa) on matters of *riwāyat al-ḥadīth*. A generous grant of the *Thesaurus Islamicus* enabled me to complete the final version of this essay in July 2009 in the tranquillity of a private study in Pembroke College, Cambridge.

tomary law has played a role as well and was sometimes used as a third material source of the Law. Caretakers of this sacral knowledge and guardians of its proper use were the Muslim scholars, *‘ulamā’*, and jurists, *fuqabā’*.

As neat as the theoretical picture of the Law and its sources looks like, so problematic it is sometimes in practice. The authenticity and meaning of the Qurʾān have been subject of discussion ever since the complete divine text was first committed to parchment, some twenty years after the death of the Messenger of God. Was the text complete? How should the text be read in view of the defective script which was used for Arabic? What did the text actually mean for the believers in the rapidly changing world around them? Should the interpretation of the divine text be restricted or expanded, must it be only literal or can it also be metaphoric? These were just a few of the questions that raged around in the early theologian milieu. In the end, after the formative period, which lasted some two and a half centuries, the jurists of *sunni*, orthodox, Islam left little room for free and independent reasoning. The scholars closed the gate of independent research, no doubt a wise measure if the community was to survive without too much of doctrinal strife, and at the same time they refined their methods of deduction of rules from the existing material sources. The emergence of the canonical collections of Tradition, from which the spurious elements had been removed, and the simultaneous emergence of auxiliary sciences, such as linguistics and logic, show how the idea that new rules could very well be mined from the existing sources, further developed.

The text of the divine revelation was fixated in an authoritative edition in c. 650. The texts of storytelling, Tradition (*ḥadīth*), were only fixated about two centuries later, in c. 850, most importantly in six authoritative collections. The two best known and most authoritative compilers of such collections were al-Bukhārī and Muslim. The generic title of such canonical books was *Ṣaḥīḥ*, “sound”, “correct”, which implies that their authenticity is not to be cast in doubt. In their composition the development of a critical approach can be observed, as opposed to the uncritical and tendentious inclusion during the formative period of Islam of all sorts of legendary material, Jewish traditions, fraudulent practice of transmitters, undesired innovations, and the like. Al-Bukhārī is said to have included in his *Ṣaḥīḥ*-compilation only a small part of the anecdotal material that floated around and that he had collected. Most of it he rejected as suspect, either because of content, or for lack of support or for both reasons. However critical al-Bukhārī and the other compilers of the canonical collections were in sifting their material, this has not spared them the criticism of modern Western scholarship, which has argued that Muslim Tradition in fact still contains numerous elements which are mere projections of a later period on the earliest years of Islam. This is, of course, fiercely rejected by modern Muslim scholarship and it is considered to be an attack on the very foundations of the Law, as the authenticity of its basis was severely compromised by it.

But criticism in modern times comes sometimes also from inside the Muslim community. A single example may suffice. The reliability of the companions of the Prophet Muḥammad (and therefore the best authorities on the circumstances of his life) was in the first half of 2007 such a fiercely debated issue in Egypt, that Dr. Muḥammad Shaykh Ṭanṭāwī, the Shaykh al-Azhar, in the heat of public discussions exclaimed that it would be best to give Islam a sixth pillar, namely the obligation to respect the Prophet and his companions.² What had happened? Several books by a Lebanese (?) author, writing under the pseudonym Zakariyā' Uzūn, had given rise to a number of articles in the secular press.³ In his book entitled "The Crime of/to al-Bukhārī", Uzūn, who does not express his opinions in an Orientalist discourse, professes that he is averse of the sanctification of the past (*taqḍīs al-māḍī*). With a small number of well-chosen anecdotes told in al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* he shows that much of what is nowadays accepted as fact is actually resting on a basis of textual quicksand. He investigates a number of themes which appeal to the modern reader. He scrutinizes for instance what sort of anecdotes al-Bukhārī transmitted about the Qur'ān, about the Prophet Muḥammad and about the position of women. On this basis he underlines the internal contradictions that can be found in the stories, and reflects on how we must understand a text that has come into being more than a thousand years ago. Uzūn comes to the conclusion that the *Ṣaḥīḥ* abounds of contradictions and absurdities. At one place we find that the Prophet Muḥammad was visited during Ramaḍān two or three times by the angel Gabriel, and elsewhere al-Bukhārī reports that this happened in fact every night in Ramaḍān. At some place it is said that King David visited one hundred women on one day, yet elsewhere it is reported by al-Bukhārī that he only visited seventy women that day. At one place we read that seventy thousand Muslims will enter Paradise, yet elsewhere their number is given as seven hundred thousand. In one passage the Prophet Muḥammad is preparing date wine himself, in another he is issuing a prohibition against doing so, and so on and so forth.

The non-Muslim reader of Uzūn's book is hardly impressed, but these absurdities and contradictions severely affect the delicate building of the Law with all its intricately interconnected holy texts and pious adagia, which are all considered to be literally true. Transposed to Christian conditions it is difficult to imagine how the reliability of one of Christ's Disciples, or even of one of the venerable Church Fathers, would cause a roaring controversy of the same intensity as did the discussions on the alleged lack of reliability of the Prophet's companion Abū Hurayra caused in the Egyptian press in 2007. That fact precisely il-

² I have described the affair in some detail in my article "De zesde zuil van de islam", *De Gids* 171/1 (January 2008), 9-19.

³ Zakariyā' Uzūn, *Jināyat al-Bukhārī. Inqāḍ al-dīn min Imām al-Muḥaddithīn*, Bayrūt (Riyāḍ al-Rayyis) 2004, and his work by the same publisher *Jināyat al-Shāfi'ī. Takhlīṣ al-umma min fiqh al-a'imma*, Bayrūt 2005.

illustrates the difference between the approach to holy texts in Islam and Christianity. Christians see their holy texts as divinely inspired, but in Islam the Qurʾānic text is much more than that. It is in an absolutist way the literal word of God, and ignoring or rejecting this simply constitutes apostasy. Casting doubt on the historical truth of the Tradition is at least tantamount to calumny of the *ṣaḥāba*, the Companions of the Prophet, it can be considered as *tashkīk*, sowing doubt within the community, and could even be constructed as the vilification of the Prophet, which is even worse than apostasy.

The usual fragment of a Tradition, a story, consists of two parts, which are equally important and which validate each other. First there is the text of the anecdote from the life of the Prophet Muḥammad or one of his companions, for which the term *matn*, “content” is used. The *matn* is supported by a chain of authorities, by which the last transmitter traces back the ancestry of his *matn* to an authoritative personality, preferably the Prophet Muḥammad himself, or an important personality around the Prophet. For this support the term *isnād*, “support” is used. Without this “support” the “content” loses much of its value and trustworthiness. Such “support” might be compared to the critical apparatus in an edition, and repeatedly the “support” occupies more space than the “content”. The somewhat dull reading of the support is compensated by its doctrinal importance, and the intricacies of the construction of the “support” have been at the forefront of the attention of the *muhaddithūn*, the specialists of Muslim Tradition, ever since al-Bukhārī, Muslim and their colleagues have come with their canonical collections. This is not so strange, as the human element in the transmission of the sacral anecdotes is in fact considered to be the weakest part of it, as we will see.

The concern of traditional Muslim scholarship in ensuring that the transmission of science finds place with as little loss of authenticity as possible is almost proverbial. The very idea that the content of a text could only be accepted as authentic if the way along which that text was transmitted is known to be complete and sound, is the practical implication of this concern. The stakes were high, of course, because the knowledge in question was far from gratuitous. The critique of *isnāds* is a well-developed science among the traditionists, and practically all possible features, including all hypothetical errors and mistakes, have been described by them. Such works do not only give us insights into the subject for which they were actually written but also, in a more general way, on scholarship and the making of books. Ibn al-Ṣalāḥ included into his *Introduction to the Science of Tradition* a chapter on recording traditions and the writing of books. Normative as such texts are meant to be for the traditionists, for the later researcher they have an immense descriptive value as well.⁴ Such instructions include both gen-

⁴ *Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ fi ʿilm al-ḥadīth*, chapter 25: *Fī kitābat al-ḥadīth wa-kayfiyat dabt al-kitāb wa-taqyīdih* (“On the writing down of Tradition, on establishing the text and on the way of writing it down”). For editions see below n. 15.

eral attitudes and all sorts of practical details (*umūr muḥfida*, useful matters, Ibn al-Ṣalāḥ calls them) that have apparently bothered the traditional scholars. In addition to the sources given by Franz Rosenthal⁵ there are the fairly explicit works by al-Rāmāhurmuḥzī (d. 360/971),⁶ al-Samʿānī (d. 562/1166),⁷ Ibn al-Ṣalāḥ (d. 643/1245), and many others. Works of the genre *Ādāb ṭalab al-ʿilm* or *Akblāq al-ʿulamāʾ* also give us insights in the making and handling of books and texts, which are often not found elsewhere.

To give an example, in his chapter on bookmaking Ibn al-Ṣalāḥ mentions sixteen subjects which the scholar who wishes to write a book must take into consideration. These range from writing in a clear script, with diacritics, *ilmāl* signs and vowels where necessary, from formal procedures about copying and collation, to practices of correction, use of abbreviations, on appropriate manners during the taking of courses, and so on. That chapter is full of interesting details and abounds of technical terminology.

A related subject discussed by Ibn al-Ṣalāḥ, but in a separate chapter in his *Muqaddima*, is *ʿulūw* (highness, or “going up”) and accordingly (because everything has its opposite) also *nuzūl* (lowness, or “going down”) in the *isnād*. The *isnād* which is characterized by highness is called *al-isnād al-ʿālī* and its opposite, the one characterized by lowness, is called *al-isnād al-nāzil*. These two concepts are at the back of the mind of every *muḥaddith*, traditionist, but few such scholars have made explicit mention of these two concepts, let alone that they have dedicated a theoretical treatment to them. The idea at the basis of the concept of high and low *isnāds* is that the *muḥaddithūn* have realized that with each transmission of information there is a risk that details of the *matn*, the text of the *ḥadīth*, are lost. Oral transmission is only human, and therefore feeble. They strive, therefore, to have as short supports as possible, and may even wish to bypass the revered compilers of the canonical collections of *ḥadīth*.

In order to counteract the inevitable deterioration of the quality of the text, the *ḥadīth*-scholars have come up with several stratagems. The repeated insistence on accurate work is one of them. Another of their tactics is perhaps more surprising. It consists of encouraging transmitters to make the single moments of transmission in the *isnād* as few as possible or in other words: let the chain be as short as possible. From that must follow that the risk of deterioration of the text can only be very little. Repeatedly, this is taken to the extreme: Very young scholars listen to very old authorities, then they store the knowledge which they have obtained from

⁵ *The technique and approach of Muslim scholarship*, Roma 1947. Adam Gacek in the bibliographical part of his *The Arabic manuscript tradition*, Leiden 2001, has followed-up the subject.

⁶ *Al-Muḥaddith al-fāṣil bayn al-rāwī wa-l-wāʿī*, ed. Muḥammad ʿAjjāj al-Khaṭīb, Beirut 1971.

⁷ *Die Methodik des Diktatkollegs. Adab al-implāʾ wa-l-istimlāʾ*, ed. M. Weisweiler, Leiden 1952.

their teachers in their memory, and many years later, after they themselves have become old men, or women for that matter, they in turn offer their knowledge to a very young audience indeed, and so on. It is as if retired university professors are teaching to pupils of a kindergarten, who generations later become professors themselves, retire, and only then start teaching to a class of the very young, and so on. In this way there are only short *isnāds* covering an enormous period of time, and, according to the prevalent ideas, enhancing the quality of the text which is transmitted. The obsession of the dangers of the long *isnād* must have come up in a period, well after the fixation of the canonical collections, when *isnāds* started to grow and grow, which must have worried the scholars. By constructing their *isnāds* in this way scholars may have tried to escape from the inevitable deterioration of the texts which they were transmitting. One of the places where one can observe such very short lines of transmission is in the *riwāya* notices on the title-page of manuscripts. In the following, I will analyse one pertinent example.

Although high *isnāds* are often recorded on the title-page of a manuscript, it takes generally a detailed analysis of the *riwāya*, the transmission history of a text, to realize that we have, in fact a high *isnād* here. Examples of this feature abound. The Leiden manuscript Or. 580,⁸ which was copied in the years 594-595/1198-1199 in Damascus by Ismāʿil b. ʿAbdallāh Ibn al-Anmāṭī al-Anṣārī al-Miṣri, from the author's copy (as is stated on the title-page of each *juzʿ*), contains in 15 *ajzāʿ* the entire text of the compilation work *Fawāʿid al-ḥadīth* by Abū l-Qāsim Tammām b. Muḥammad b. ʿAbdallāh Ibn al-Junayd al-Rāzī (d. 414/1023).⁹ The title-page of the first quire (all quires have title-pages of their own) has, apart from a great number of owners' and readers' notes, the following text written by the copyist:

⁸ This manuscript has been the subject of a detailed analysis in my inaugural lecture *Van Leiden naar Damascus en weer terug. Over vormen van islamitische lees- en leercultuur*, Leiden 2003, 33-142. The corpus of Damascene texts as published and analyzed by Stefan Leder, Yāsīn Muḥammad al-Sawwās, Maʿmūn al-Ṣāgharjī, *Muʿājam al-samāʿāt al-dimashqīyya = Les certificats d'audition à Damas: 550-750 h./1155-1349* and *Ṣuwar al-makḥṭūʿāt al-muntakhaba min sanat 550 ilā 750 H/1155 ilā 1349 M = Recueil de documents: fac-similés des certificats d'audition à Damas 550-750 H/1155-1349*, Damascus 1996-2000, has been of indispensable help to me.

⁹ C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, Grundbd. I, 166; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, I, 226-227. It is mentioned in Voorhoeve, *Handlist of Arabic manuscripts in the Library of Leiden University and other collections in the Netherlands*, The Hague/Boston 1980², 81. The entirely unorganized presentation of tradition materials in the collection by Tammām has been rearranged by Abū Sulaymān Jāsim b. Sulaymān al-Fuhayd al-Dawsarī under the title *al-Rawḍ al-bassām bi-tartīb wa-takbrīj jawāʿid Tammām*, Beirut (Dār al-Bashāʿir al-Islāmiyya) 1408/1987-1414/1994, 5 vols. This edition was made on the basis of the Leiden manuscript, which is referred to by al-Dawsarī as *al-Aṣl*, "the original". The other manuscript used by al-Dawsarī is the one preserved in the Zāhirīya Library in Damascus (now Maktabat al-Asad), which is divided into 30 *ajzāʿ*.

الجزء الأول من فوايد حديث أبي القسم تمام بن محمد بن عبد الله
 ابن جعفر الرازي الحافظ عن شيوخه رضي الله عنه وعنهم.
 رواية الشيخ ابي محمد عبد العزيز بن احمد بن محمد الكتاني الحافظ عنه
 رواية الشيخ ابي محمد عبد الكريم بن حمزة بن الخضر بن العباس السلمى عنه
 رواية الشيخ ابي طاهر بركات بن ابراهيم بن طاهر القرشي الخشوعي عنه
 سماع اسمعيل بن عبد الله بن عبد المحسن الانصارى عرف بابن الامتاطى نفعه الله به امين

Translation:

- The first *juz'* of the *Fawā'id al-ḥadīth* by Abū l-Qāsim Tammām b. Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Jaʿfar al-Rāzī, the one who knows the Qurʾān, on the authority of his *shaykhs*, may God be satisfied with him and with them.
- In the transmission of the Shaykh Abū Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad b. Muḥammad al-Kattānī, the one who knows the Qurʾān, on the latter's authority.
- In the transmission of the Shaykh Abū Muḥammad ʿAbd al-Karīm b. Ḥamza b. al-Khiḍr b. al-ʿAbbās al-Sulamī, on the latter's authority.
- In the transmission of the Shaykh Abū Ṭāhir Barakāt b. Ibrāhīm b. Ṭāhir al-Qurashī al-Khushūʿī, on the latter's authority.
- In the certified listening session of Ismāʿīl b. ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Anṣārī, known as Ibn al-Anmāṭī, may God make him useful, Amīn.¹⁰

This part of the text on the title-page can be analyzed as follows:

1. Between the compiler/author Tammām, who was born in 330/941-42 and who died on 3 Muḥarram 414/1023 and the copyist of the Leiden manuscript, Ibn al-Anmāṭī, who copied the first quire on the manuscript in Jumādā I 594/1198 there is a period of about two centuries. This stretch of time is bridged by the chain of authorities mentioned directly under the quire title.
2. The first transmitter of the text after the author/compiler Tammām is the Shaykh Abū Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad b. Muḥammad al-Kattānī who died in Jumādā II 466/1074 in Damascus. The session which is recorded for this purpose took place in the year 458/1065-66. That session cannot have taken place in the presence of Tammām, but it is not impossible that al-Kattānī has personally witnessed a session in which Tammām, who died forty years before the demise of al-Kattānī, functioned as the teacher.
3. On the authority of al-Kattānī the text is further transmitted by ʿAbd al-Karīm b. Ḥamza al-Sulamī. The session which is recorded for this purpose took place

¹⁰ For the sake of simplicity I leave out one listening session which was later added to the title-page of this manuscript. The transmission process described in this part of the title-page took place *before* the manufacture of the Leiden manuscript.

on 14 Jumādā I 525/1131. Al-Sulamī died in the following year, in Dhū l-Qaʿda 526/1132, in Damascus.

4. On the authority of al-Sulamī the text is further transmitted by the Abū Ṭāhir Barakāt al-Khushūʿī who died in 597 or 598/1200-02. Al-Ṣafadī informs us that he originated from a family of traditionists and that he was an enthusiastic collector of reading certificates.¹¹
5. It is from al-Khushūʿī that the copyist of the Leiden manuscript Or. 580, Ibn al-Anmāṭī, has heard the text, which he then copied. That took place, for the first quire of the manuscript, in the private mosque of al-Khushūʿī in Damascus on 11 Jumādā 594/21 March 1198. The authenticity of the text copied by al-Khushūʿī is greatly enhanced by the fact that he had the original author's copy of the text available. He writes in the margin of the title-page: "*naqaltu min aṣl Tammām*" ("I copied from the original manuscript of Tammām").¹²

When we consider more closely the chronology of the textual transmission on the basis of the *rivāyāt*, the transmissions, on the title-page, it strikes us that the period between author/compiler and copyist, of approximately two centuries, is covered in remarkably few steps. The transmission from the author to transmitter No. 2 must have taken place before 414/1023. The transmission from transmitter No. 2 to transmitter No. 3 takes place in 1065, more than 40 years later. The next transmission from No. 3 to No. 4 occurs in the year 1133, that is 66 years later. Finally, the text is transmitted from No. 4 to transmitter No. 5 68 years later in the year 1198. From the accounts of the sessions of transmission it is evident that there are no transmitters omitted from the chain, and therefore a pattern emerges of quite young tradition scholars, listening *ḥadīth* with an old *shaykh*, who then passes his knowledge, which he acquired a long time ago, on to another, quite young pupil. The Leiden manuscript Or. 580, from which the present example is taken, is far from exceptional in this respect.¹³ These are witnesses of the grave concern of the *muḥaddithūn* who need to have as few points of transfer of knowledge in an *isnād* as possible. This is the same concern that we see in the process of employing *al-isnād al-ʿālī*, the "high *isnād*", which at first sight look rather artificial and hardly in touch with the reality of the teaching of Tradition.

¹¹ Khalīl b. Ayyub al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, eds. ʿAlī ʿAmāra and Jacqueline Sublet, Stuttgart/Berlin 1980, X, 117, No. 4573.

¹² MS Leiden, Or. 580, fol. 2a. This information is repeated by the copyist in his colophons in each quire of the Leiden manuscript.

¹³ MS Leiden Or. 122 has exactly such a list of *rivāyāt* on the title-page of each quire, to name but one of the many more examples. In a larger context of book history one might raise the question whether these *rivāyāt* have not been an important intermediate stage in the development of the title-page, which is a distinguishing feature between Islamic and later Western manuscripts. The answer to that question could be supplementary to what François Déroche states about the title-page in his *Islamic codicology. An introduction to the Study of Manuscripts in Arabic script*, London 2005, 311-317.

Tradition scholars have collected information and written about this phenomenon of *al-isnād al-‘ālī*. One of the relatively early authors on the subject is al-Khaṭīb al-Baghdādī (d. 463/1071).¹⁴ He and other early authors stress the importance of short and reliable *isnāds*, but their ideas on the “high *isnād*” must be gathered from disparate fragments throughout their books. With the progress of time, and the ever increasing gap between *ḥadīth* scholars on the one hand and the lifetime of the Prophet Muḥammad on the other, the problem became more urgent, and that gave rise to a special treatment of the “high *isnād*”. An informative introduction to the subject of high and low *isnāds* can be found in the 29th chapter of *al-Muqaddima fi ‘ilm al-ḥadīth*, a work by a much later authority, Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī, a Damascene scholar who died in 643/1245. The text goes as follows in my tentative translation:¹⁵

Chapter 29: About the high and the low *isnād*.

First of all, the fundamental idea of the *isnād* is one of the good characteristics of this nation, and it is one of its most excellent habits. We transmit from more than one side on the authority of ‘Abdallāh b. al-Mubārak, may God be pleased with him: “The *isnād* is part of the religion, and if there was no *isnād*, people would just say what they want to say.” Aspiring at the high variety of the *isnād* is also a good habit. That is why it is recommended to explore this field, as we have said before.

Aḥmad b. Ḥanbal, may God be pleased with him, has said: “The search for a high *isnād* is a good habit done on the authority of the forefathers. We received a transmission from Yahyā b. Ma‘īn, may God be pleased with him, that someone asked him during

¹⁴ Brockelmann, *GAL*, Grundbd. I, 329. Cf. particularly his book *al-Jāmi‘ li-akblāq al-rāwī wa-ādāb al-sāmi‘*, ed. Muḥammad ‘Ajjā al-Khaṭīb, Beirut (Mu‘assasat al-Risāla) 1414/1994², 2 vols.

¹⁵ *Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ wa-maḥāsīn al-iṣṭilāḥ*. ed. ‘Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān (Bint al-Shāṭi’), Cairo (Maṭba‘at Dār al-Kutub) 1974, 378-388. In this edition extensive quotations are given from the *Ziyādāt* by al-Bulqīnī on the *Muqaddima*. This is much less the case with the edition by Usāma al-Balkhī of the *Muqaddima*, published by Dār al-Kitāb al-‘Arabī in Beirut in 1426/2005, which also claims to contain these *Ziyādāt*. On the other hand, al-Balkhī’s edition has far fewer typing errors than that of ‘Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān, whose list of errata (pp. 1031-1052) is obligatory reading. I have not seen the edition of al-Bulqīnī’s *Maḥāsīn al-iṣṭilāḥ* by ‘Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān, to which al-Balkhī refers at several instances. For the purpose of this article I have not used the edition of Ibn al-Ṣalāḥ’s introduction by Nūr al-Dīn ‘Itr (Damascus/Beirut 1998), nor was I aware, at the time of writing of the present article, of the English translation of the *Muqaddima* (Ibn al-Salah al-Shahrazuri, *An Introduction to the Science of Hadīth. Kitāb ma’rifat anwā’ ‘ilm al-Hadīth*. Translated by Dr. Eerik Dickinson. Reading 2005). Al-Zarkashī’s notes on this work (*al-Nukat ‘alā Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. Muḥammad ‘Alī Samak, Beirut (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya) 1425/2004, are useful for our further knowledge on book culture in Islam, but do not separately treat the “high *isnād*”. On the other hand, the compendium by al-Ḥusayn b. ‘Abdallāh al-Ṭībī, *al-Khulāṣa fi uṣūl al-ḥadīth*, ed. Ṣubḥī al-Badrī al-Samarrā’ī, Baghdād (al-Khansā’) 1423/2002², 49-51, gives highly useful insights into the question of *al-isnād al-‘ālī*, which will be quoted hereafter. Al-Rāmahurmuzī has a chapter on high and low *isnāds*, *al-Muḥaddith al-Fāṣil*, 214-228.

his last illness: “What would you like best?” And then he answered: “An empty house and a high *isnād*.”

To this I add: The highness avoids that the *isnād* is affected by imperfections, because it is possible that one of the authorities in the *isnād* has made a mistake, accidentally or on purpose. When there are few authorities in the *isnād*, there are few possibilities that there are flaws. If there are many authorities, there are as many possibilities for defects. This is eminently evident. Therefore the requested highness in the transmission of the *ḥadīth* can be looked at in five different ways:

One. Nearness to the Messenger of God (God bless him and grant him peace) through a clean *isnād* which is not weak. This is the most elevated form of highness. We received a transmission on the authority of Muḥammad b. Aslam al-Ṭūsī, the learned ascetic, may God be pleased with him, that he said: “Nearness by *isnād*, is nearness or proximity to God, may He be honoured and elevated.” And this applies also to this matter because the nearness of the *isnād* is a proximity to the Messenger of God (God bless him and grant him peace), and proximity to the Prophet means being near to God.

Two. Al-Ḥākim Abū ‘Abdallāh al-Ḥāfiẓ has given the following statement: “It is the proximity to one of the *imāms* of *ḥadīth*, even if the number of that type of *imām* is great, to the Messenger of God (God bless him and grant him peace). If that exists in an *isnād*, that *isnād* is described as ‘high’ in view of its proximity to that *imām*, even if it is not a high *isnād* to the Messenger of God (God bless him and grant him peace).” The words of al-Ḥākim suggest that “highness” to the Messenger of God (God bless him and grant him peace) is not considered as the “highness” which is sought after in principle. Whoever says so is mistaken, because proximity to him (God bless him and grant him peace) by way of a clean *isnād* which is not weak, is most appropriate in this respect. This is not contested, not even by someone who has only the slightest amount of knowledge. It is as if al-Ḥākim with these words of him wanted to confirm the importance of “highness” of the *isnād* because of its nearness to an *imām*, even if that *imām* is not near to the Messenger of God (God bless him and grant him peace). And [it is as if] he wanted to argue against those who in this respect only take the nearness to the Messenger of God (God bless him and grant him peace) into account, even if it is a weak *isnād*. And that is why he used the example of the *ḥadīth* of Abū Hudba, Dinār, al-Ashajj and similar scholars. God knows best.

Three. It concerns the “highness” in regard to the transmission through the two *Ṣaḥīḥs* or through either one of the two, or through another trustworthy book different from these two. This finally concerns what is known as “agreement” (*al-muwāfaqa*), as “substitution” (*al-ibdāl*), as “equality” (*al-musāwāt*) and as “personal oral transmission” (*al-muṣāfaḥa*). The *ḥadīth*-scholars of the later generations have occupied themselves with this type, and I have found a treatment of this type by Abū Bakr al-Khaṭīb al-Ḥāfiẓ and some of his *shaykhs*, and in the words of Abū Naṣr Ibn Mākūlā, Abū ‘Abdallāh al-Ḥumaydī, and others from his generation and the generations thereafter.

– With agreement (*al-muwāfaqa*) is meant that you get a *ḥadīth* through a *shaykh* of the *shaykhs* of Muslim, in whom there is an example to be followed, and which is “high” in the sense that the number [of transmitters] is smaller than the number [of transmitters] through whom you would have received that *ḥadīth* when you would have transmitted it on the authority of Muslim.

– With substitution (*al-badl*) the following is meant: If you receive in case of that *ḥadīth* such “highness” on the authority of a *shaykh* who is not a *shaykh* of Muslim, then this

substitution is attributed to “agreement” and then one can say as we have already formulated: This is a high “agreement”, in the case of one of the *shaykhs* of Muslim. And if this is not high, it is agreement and substitution at the same time, but the term agreement and substitution are not used for this because they are not applicable.

–Equality (*al-musāwāt*) is understood as follows: That is when in our times the number [of transmitters] in your *isnād* is small, and that there is no *shaykh* of Muslim, nor a *shaykh* of his *shaykh* in it, but that there is rather someone who is further away in that *isnād*, e.g. a companion (*ṣaḥābī*) or the relative of a *ṣaḥābī*, and it might even be directly to the Messenger of God (God bless him and grant him peace), in such a way that there is a certain number [of transmitters] between you and the *ṣaḥābī*, e.g. the number [of transmitters] that would be there between Muslim and that *ṣaḥābī*. In that case you are equal to Muslim, so to say, in the nearness of the *isnād* and in the number of authorities mentioned therein.

– With “personal oral transmission” (*al-muṣāfaḥa*) is meant that this “equality” which we have just mentioned, is applicable to your *shaykh* and not to you, and that then it is applicable to you by way of oral transmission, as if when you would meet Muslim in that *ḥadīth* and you would have heard it from him personally, because you met your *shaykh* who has equality with Muslim. When the “equality” is to the *shaykh* of your *shaykh*, the “personal oral transmission” is of your *shaykh*. And if the “equality” is to the *shaykh* of the *shaykh* of your *shaykh*, then the “personal oral transmission” is of the *shaykh* of your *shaykh*. Then you say about this phenomenon: “It is as if the *shaykh* of my *shaykh* has met Muslim and has made a personal oral transmission on his authority.” You cannot then mention for yourself such a relationship, but you should say: “as if so-and-so has heard [it] from Muslim” without that you can say in this matter “my *shaykh*” or “the *shaykh* of my *shaykh*.”

It cannot escape the attentive observer that the “equality” and the “personal oral transmission” that are applicable to you, your *isnād* and the *isnād* of Muslim or so do only very remotely meet the authority of the *shaykh* of Muslim. They come together in the *ṣaḥābī* (Companion) or near the *ṣaḥābī*. If the “personal oral transmission” which you mention is not yours but belongs to someone higher up in the chain of authorities of the *isnād*, it is possible that the two *isnāds* meet one another in the person of the *shaykh* of Muslim or in a person like him. In such a case the “personal oral transmission” interferes with “agreement,” because the meaning of the term “agreement” to a special type of “equality” and “personal oral transmission”. That is because what it produces is that some earlier authorities in your high *isnād* are “equal” to or “personally transmitted” from Muslim or al-Bukhārī, because he has listened to someone who has listened to a *shaykh* of these two (Muslim or al-Bukhārī), notwithstanding that his generation is much later than the generation of those two. In many of the reports with a high *isnād*, which go back to the persons who first treated the subject and their generation, there are examples of “personal oral transmission” together with examples of “agreement” and of “substitution”, as what we have mentioned.

You should know then that this type of “highness” is highness which is dependent of “lowness” at the same time, because if there is no going down of that *imām* in his *isnād*, you cannot go up in your *isnād*. I have read in Merw together with our prolific *shaykh* Abū al-Muẓaffar ‘Abd al-Raḥīm b. al-Ḥāfiẓ al-Muṣannif Abū Sa‘d al-Sam‘ānī (may God have mercy with them both) in *al-Arba‘ūn* by Abū l-Barakāt al-Farāwī. There we read a *ḥadīth* of which I claim that it was as if he heard it, he or his *shaykh*, from al-Bukhārī. *Shaykh* Abū al-Muẓaffar said: “You have no tradition going up, but this is a tradition of al-Bukhārī going down.” This is a nice and pleasant saying, but it is against rules set for this type of highness. And God knows best.

Four. Another type of highness is the highness which is elucidated by the fact that the transmitter dies earlier. By way of example: I transmit a tradition on the authority of a *shaykh* who transmits it on the authority of a person, on the authority of al-Bayhaqī al-Ḥāfīz, on the authority of al-Ḥākim Abū ‘Abdallāh al-Ḥāfīz. This is higher than my transmission on the authority of a *shaykh* who transmitted it to me on the authority of Abū Bakr b. Khalaf, on the authority of al-Ḥākim. Although the two *isnāds* equal one another in the number [of transmitters], the death of al-Bayhaqī occurs earlier than the death of Ibn Khalaf, because al-Bayhaqī died in the year 458 and Ibn Khalaf died in 487. We received a tradition on the authority of Abū Ya‘lā al-Khalīl b. ‘Abdallāh al-Khalīlī al-Ḥāfīz (may God have mercy upon him). He said: “The *isnād* may be higher as compared to anything else because of the early death of its transmitter.” And he adduced the example from the *ḥadīth* itself, in the way as we have mentioned.

Now, this idea of the “highness”, which is based on the precedence of demise, is derived from the relation of one *shaykh* to another *shaykh*, and the comparison between one transmitter and another transmitter. The “highness”, which is merely derived from the earlier demise of your *shaykh* without taking into account how one transmitter compares to another one, is defined by some specialists in this field with the limit of fifty years. This is in conformity with what we have transmitted on the authority of Abū ‘Alī al-Ḥāfīz al-Nisābūrī, who said: “I have heard Aḥmad b. ‘Umayr al-Dimashqī, who was one of the pillars of *ḥadīth*, say: ‘An *isnād* of fifty years from the demise of the *shaykh* is an *isnād* of ‘highness.’” And concerning what we transmit on the authority of Abū ‘Abdallāh b. Manda al-Ḥāfīz he said: “When thirty years have passed over an *isnād*, it is ‘high.’” This leaves more space than the first saying. And God knows best.

Five. The highness that is derived from the precedence of hearing. We received information on the authority of Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥāfīz, on the authority of Muḥammad b. Ṭāhir al-Ḥāfīz, who said: “One of the types of highness is the precedence of hearing.” On this I say: Much of this falls under the type of highness which has been mentioned before. However, there are aspects which do not fall under this subject and which are to be distinguished from it, for example that two persons hear *ḥadīth* from one *shaykh*. One of these two has heard [the *ḥadīth*] sixty years ago, whereas the other person has heard it forty years ago. Even if there is an equality for either one of them in the number of transmitters, the *isnād* of the first one, whose listening preceded [the listening of the other one], is higher.

These are the types of “highness” elucidated in as comprehensive a way as possible. All Praise be to God, may He be glorified and elevated. And God knows best. What we have transmitted on the authority of al-Ḥāfīz Abū Ṭāhir al-Salafī (may God have mercy upon him) comes from what he has remarked in lines of poetry by himself: “No, the highness exists among those who remember and the perfection as found in the correctness of the *isnād*.”

And what has been transmitted to us on the authority of the vizier Niẓām al-Mulk comes from his words: “I am of the opinion that the high *ḥadīth* is what is correct on the authority of the Messenger of God (God bless him and grant him peace), even if its transmitters have reached the age of a hundred years.” However, this and similar sayings are not in conformity with what is generally acknowledged as “highness” among the experts of *ḥadīth*, since this is “highness” according to the content only. And God knows best.

Paragraph. “Lowness” is the opposite of “highness”. There is not one of the five parts of “highness” which does not have an exact pendant in “lowness”. That too has five parts, and the way these parts are divided is approximately the same as how the parts of highness are divided, which we have explained before. Al-Ḥākīm Abū ‘Abdallāh stated: “Maybe there is someone who has said: ‘Lowness is the opposite of highness, and whoever knows highness also knows its opposite.’ But this is not true, because lowness has stages which are only known to experts [...]”. This is not a denial of the fact that “lowness” is the opposite of “highness” in the sense which I have mentioned. Nevertheless, it is a refutation of the opinion that it may be known in exactly the same way as “highness”. This is in conformity in what he said on the way of knowing “highness”, because he was succinct in his explanation and mentioning details, but it does not agree with what we said about the knowledge of “highness” because that is explained in such detail that it provides understanding of the stages of “lowness”. The science is with God, He be blessed and elevated.

“Lowness” is something not to be preferred and not to be loved. The virtue of “highness” was exposed in the preceding explanations and indications. Ibn Khallād told a story on the authority of a man who indulged in speculative philosophy, saying that a person stated: “Going down in the *isnād* is better”, and that he adduced as an argument in favour of that opinion that it is obligatory to use your own judgment and your faculty of speculation on the righteousness of each transmitter or his lack of righteousness. The more they have expanded, the more personal judgment must be applied, and the greater the award will be. Now, this is a weak train of thinking, weak by argumentation. We received by the way of transmission on the authority of ‘Alī b. al-Madīnī, Abū ‘Amr al-Mustamli al-Nīsābūrī, that they said: “Going down is a bad omen.” This and similar notions have been proffered against “lowness”, especially certain kinds of “lowness”, because if “lowness” would be known without its connotation with “highness” it would be a way to more profit than “highness” would provide, because it is an excellent concept and far from despicable. And God knows best.

Al-Ṭībī,¹⁶ who mainly compiled his compendium on the basis of the works by Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī and Badr al-Dīn Ibn Jamā‘a summarizes the phenomenon of *al-isnād al-‘ālī* as follows:¹⁷

The high *isnād*

The *isnād* is something special of this nation, and it is one of the approved customs. Striving after the highness in it is also recommendable and therefore travelling is a recommendable act. The highness of the *isnād* exists by its distance from the fault that adheres to each transmitter. The desired highness in the *ḥadīth* consists of five parts. One of these is the nearness to the Messenger of God (may God bless him and grant him peace) by way of a sound and clean *isnād*, such as the three-knotted *isnāds* of al-Bukhārī.¹⁸ Muḥammad b. Aslam al-Ṭūsī has said: “Nearness of *isnād* means nearness or proximity to God, may He be exalted.” Secondly, there is the nearness to one of the *imāms* of *ḥadīth*, even if their number between him and the Messenger of God (may

¹⁶ Died 743/1343, Brockelmann, *GAL*, Grundbd. II, 64; Suppl., II, 67.

¹⁷ Al-Ṭībī, *Kbulāṣa*, 49-51.

¹⁸ *Ṭbulāṭḥiyāt al-Bukhārī*, a term explained by Al-Ṭībī, *Kbulāṣa*, 50, note 44, as the *isnād* which consists of only three authorities between al-Bukhārī and the *ṣaḥābī*. Seemingly, only twenty-two traditions supported by such an ultra-short *isnād* exist.

God bless him and grant him peace) is great. Thirdly, there is the highness in relation to the transmission of the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī and of Muslim, or of just one of them or to another of the important works. Fourthly, there is highness because of the early demise of the transmitter. Ibn al-Ṣalāḥ said: “Take this example. What I transmit on the authority of a *shaykh* who has informed me of it on the authority of someone, on the authority of al-Bayhaqī al-Ḥāfiẓ, on the authority of Abū ‘Abdallāh al-Ḥāfiẓ, is higher than my transmission about this subject on the authority of a *shaykh* who has informed me of it on the authority of someone, on the authority of Abū Bakr ‘Abdallāh b. Khalaf, on the authority of al-Ḥākīm. And although the two *isnāds* are of equal height in the number [of transmitters, this is the case] because of the fact that the demise of al-Bayhaqī was about twenty-nine years earlier than the demise of Ibn Khalaf.” Fifthly, there is highness by earlier listening. And much of this comes under the heading of the preceding, in view of the nearness in time, not by the possible elimination of an intermediate authority, because the possibility with regard to demise is stronger and the transmitter can be excellent there, when two persons listen to one *shaykh*, whereas the listening of one of them e.g. dates back sixty years, whereas the listening of the other person dates back [only] forty years. Even if these two *isnāds* are equal in the number of transmitters to this *shaykh* and there is no intermediate authority between them, then the first one is higher, and God knows best.

So far al-Ṭibī, whose compendium, apart from being in itself clear and informative on the subject, gives, when compared to the relevant passage in the *Muqaddima* by Ibn al-Ṣalāḥ, a good impression of the way he summarizes the work: an extreme reduction of content, the suppression of all subtleties in description, the omission of repetitions and divagations, yet still with a few quotes maintained.

How can one combine, or reconcile, the facts found in the manuscripts with the theories which scholars such as Ibn al-Ṣalāḥ and al-Ṭibī present us with in their handbooks? On the one hand there are the scholars, who often theorize about practical matters while entirely being out of touch with the requirements of daily practice. With the explanation by Ibn al-Ṣalāḥ on “high” and “low” one becomes well informed about the ideas of the traditionists on these concepts, but not so much about the information which is contained in the chain of transmission on the title-pages of the manuscripts made by those same scholars. Only once in his *Muqaddima* Ibn al-Ṣalāḥ speaks about the possible length of the single part of the chain of a high *isnād*: fifty years, and then only in the form of a quotation. His second quotation, that a period of thirty years is possible as well, is apparently given as a next-best solution, also as a quotation. It would seem that the implication of what we see in the manuscripts, namely the traditionist’s ambition to compose high *isnāds* for the sake of merit and reward, escapes the *ḥadīth*-scholars, or is ignored by them. The obvious danger is, of course, that the reliability of a *matn*, the content part of the *ḥadīth*, becomes questionable if the scholars strive to construct as high *isnāds* as possible, or rather: as short *isnāds* as possible, with disregard of all practical circumstances. However, there are a few more questions to be addressed.

A secular, non-Islamic, approach of the phenomenon of the high and low *isnāds* puts the authenticity of the transmitted material seriously in question. And this comes on top of all other questions on the authenticity already raised by Western scholarship since more than a century of *ḥadīth* criticism.¹⁹ But is the type of transmission with high *isnāds* as we have seen illustrated on the title-page of the Leiden manuscript of Tammām's *Fawā'id*, really so absurd? The function of memory in a predominantly orally transmitted branch of scholarship cannot simply be equated with the way we use our memories today. In this respect one must also consider that these very young pupils of these very old teachers may in fact have been extremely receptive in absorbing transmitted knowledge, much more so than we can imagine. Investigations in also these directions and with this perspective should be included in the future research of *ḥadīth* and *ḥadīth* manuscripts.

Looking back to the high *isnāds* as we find them on the title-pages of a manuscript, such as the aforementioned Leiden manuscript Or. 580, and many others, we can observe a parallel between the manuscript on the one hand and the *ḥadīth* and its *isnād* on the other. If the enumeration of the *riwāyāt* on the title-page proves to be the collective high *isnād* by which the authenticity of the content of the book in question is guaranteed, the text of the book, with all its detailed sections, with numerous *isnāds* and *matns*, of support and content, is a long collective *matn* in itself. Precisely because of the shortness of the chain of authorities between the copyist of the manuscript (who is the last transmitter involved) and the author or compiler of the text (from whom the transmission ultimately emanates), the genuineness and authenticity of that *matn* is best protected, or in other words: the shorter the chain, the safer the text. In this sense, the *riwāya*-notes on the title-page of a manuscript can be regarded as circumstantial evidence for the existence of an early form of textual criticism.

But this is largely an imaginary issue, and few of the chains of transmission on the title-pages of manuscripts are connected with real life. As we have seen, Ibn al-Anmāṭī, the copyist of the Leiden manuscript of the *Fawā'id* of Tammām, *copied his text from the author's copy*. Is a better textual witness thinkable? What added value could the high *isnād* have which he concealed in the chain of *riwāyāt* on the title-page? Why was there a need to bridge the two centuries between the compiler and the copyist? The manuscript itself, an autograph in the second degree, would seem, at least to us, the best material witness for the soundness of the text, not the readings and transmissions. These *riwāyāt* and their implicit high *isnāds* rather seem to be expressions of an ideal. With their highly stylized chain of transmission they are almost the abstraction of such a chain. Real life gets its own

¹⁹ I take 1890, the year of publication of the second volume of I. Goldziher's *Muhammed-anische Studien*, as an easily memorable starting point of the critical and rationalist consideration of *ḥadīth* material.

back at the end of each quire of such a manuscript, however, where in the numerous reading protocols and listening notes the actual lecture sessions are described, with the many names of the participants, a true cross section of society. The title-page itself that contains the high *isnād* concealed in the chain of transmission, also carries an overflow from the reading protocols in the shape of the numerous short reading and ownership notes.²⁰ There one can learn how texts were read, listened at, how they were consumed, so to speak, in actual reality.²¹

²⁰ Witkam, *Van Leiden naar Damascus*, 81-88 analyses the thirty-four scholars' notes in detail.

²¹ See further on that aspect of reading my essay "The human element between text and reader. The *Ijāza* in Arabic manuscripts", in: Yasin Dutton, ed. *The codicology of Islamic manuscripts*, London 1995, 123-136.

Lese- und Besitzvermerke in der Leipziger Rifāʿīya-Bibliothek

Boris Liebreuz

Die 1853 durch den damaligen preußischen Konsul Wetzstein in Damaskus angekaufte und nun in der Leipziger Universitätsbibliothek aufbewahrte Rifāʿīya ist der wohl einzigartige Fall einer über mehrere Generationen gewachsenen Familienbibliothek aus der Zeit vor der Einführung des Buchdruckes, die ihren Weg vom Nahen Osten vollständig nach Europa gefunden hat.¹ Die Erforschung ihrer Geschichte ist Teil eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Projektes, welches auch die neuerliche Katalogisierung und Digitalisierung der gesamten Sammlung umfassen wird.² Ein wichtiges methodisches Werkzeug zur Erreichung dieses Zieles ist die Erfassung und systematische Auswertung der in einem großen Teil dieser Handschriften enthaltenen Sekundäreinträge, dabei besonders der Lese- und Besitzereinträge.³

Unter den verschiedenen Arten der in islamischen bzw. nahöstlichen Handschriften anzutreffenden Sekundäreinträge haben besonders die Überlieferungszuzeugnisse und -lizenzen (*samāʿāt* und *igāzāt*) bisher das Interesse der Forschung gefunden.⁴ Ihre Bedeutung gerade für die vorosmanische Stadtgeschichte von Damaskus ist bereits mehrmals von Stefan Leder dargestellt worden.⁵ Dies kann

¹ Andere im Zusammenhang erhaltene Gelehrtenbibliotheken sind meines Wissens aus den individuellen bibliophilen Interessen einzelner Männer am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nicht aus der mehrere Generationen umfassenden Sammlungstätigkeit einer Familie hervorgegangen. Als Beispiel dieses ersteren Typs kann die nun in Leiden aufbewahrte Sammlung des Scheichs Amin al-Madani gelten; vgl. Carlo Landberg, *Catalogue des manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à el-Medina*, Leiden 1883. Darüber hinaus gibt es natürlich bis zum heutigen Tag viele, teilweise recht alte Bibliotheken in Privatbesitz in der arabischen Welt. Vgl. zur Geschichte der Rifāʿīya die vorläufigen Untersuchungen in Boris Liebreuz, *Arabische, persische und türkische Handschriften in Leipzig. Geschichte ihrer Sammlung und Erschließung von den Anfängen bis zu Karl Vollers*, Leipzig 2008, 90-111.

² <http://www.refaiya.uni-leipzig.de/>.

³ Der Leseeintrag (*muʿālaʿa*) versteht sich hier in Abgrenzung zum Lesezeugnis (*samāʿ*) als individuelle Notiz eines einzelnen Lesers außerhalb der institutionalisierten Unterrichtsformen.

⁴ Pioniere dieser Forschung sind Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid, „Iḡāzāt as-samāʿ fi l-maḥṭūṭāt al-qadima“, *Maḡallat Maʿhad al-Maḥṭūṭāt al-ʿArabīya* 1-2 (1955), 232-251 und Georges Vajda, *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris 1957.

⁵ Vgl. unter Leders einschlägigen Publikationen Stefan Leder, „Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus. Zur Alltagsgeschichte der Ḥadīṭwissenschaft“, in: Holger Preißler und Heidi Stein (Hg.), *Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag*, Stuttgart 1998, 268-279. Außerdem die Edition einer großen Anzahl von *samāʿāt* in Stefan Leder, Yāsīn Muḡammad as-Sawās, Maʿmūn aṣ-Ṣāḡarḡi, *Muʿḡam as-samāʿāt ad-Dimaṣḡīya (1150-*

kaum verwundern, stellen doch beide Gruppen sehr umfangreiche Texte mit teilweise mehr als hundert Personennamen, Ortsbeschreibungen und genauer Datierung dar. Demgegenüber scheinen die in noch größerer Masse vorliegenden einfachen Lese- und Besitzervermerke auf den ersten Blick vielleicht unscheinbar, oft geradezu nichtssagend, und in ihrer stark formalisierten Anlage kaum für Überraschungen gut. Einzig wenn der Name einer geistigen Größe oder eines politischen Entscheidungsträgers im Eintrag vorkam, wurde auch diesen Vermerken verstärkt Beachtung geschenkt. Ein überblicksartiger Aufsatz Adam Gaceks beleuchtet zwar die Erscheinungsformen von Besitzer-, teilweise auch Lese- und Stiftungsvermerken in konziser Weise, begnügt sich dabei aber mit der bloßen Aufzählung von Typen und Formeln, ohne die in dieser Textart liegenden Möglichkeiten für die historische Forschung sichtbar zu machen.⁶

Dabei haben diese Sekundäreinträge gewichtige Vorteile. Während nämlich die *samāʿāt* ihre Blütezeit in aiyubidischer und mamlukischer Zeit hatten, fließen die Informationen aus Besitzer- und Lesevermerken im hier behandelten Fall der Rifāʿīya bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts in ungebrochener Fülle. Zielen *samāʿāt* und *iğāzāt* mehr auf die Überlieferung des Textes ab, zeigen die hier untersuchten Sekundäreinträge die Überlieferung und „Lebenswege“ von Büchern. Das lässt im Idealfall über Titel und Familiennamen auch einen Blick auf die soziale Schichtung der Leser und Besitzer zu.

In einem weiteren Punkt, der thematischen Breite, bieten die Lese- und Beszeinträge über die *samāʿāt* und *iğāzāt* hinausgehendes Material. Denn die letzteren waren als Werkzeuge des religiösen Lehrbetriebes hauptsächlich – wenn auch nicht ausschließlich – auf den Bereich der religiösen Literatur und hierbei besonders der Traditionsliteratur beschränkt. Die höchst wichtige Frage, wer Werke der säkularen Wissenschaften besessen und studiert hat, können sie selten beantworten.

Überblick

Nutzen und Anwendungsgebiete der Lese- und Besitzervermerke sollen hier durch einige Beispiele aus der Arbeit am Textkorpus der syrischen Rifāʿīya erläutert werden, die den Bestand einer über mehrere Generationen gewachsenen Privatbibliothek in der Mitte des 19. Jahrhunderts abbildet. Diese Bibliothek hat einen Umfang von 451 Bänden.⁷ Etwa zwei Drittel der Handschriften enthalten

1350), Damaskus 2000. Übrigens hält auch die Rifāʿīya in dieser Hinsicht noch eine ganze Reihe sehr früher Texte ab dem 5./11. Jahrhundert bereit.

⁶ Adam Gacek, „Ownership statements and seals in Arabic manuscripts“, *Manuscripts of the Middle East* 2 (1987), 88-95.

⁷ Die in der Literatur immer wieder genannte Zahl von 487 Bänden geht auf Fleischers Artikel „Die Refāīya“ zurück, ist aber nicht korrekt; Heinrich Leberecht Fleischer, „Die Refāīya“ in: Ders., *Kleinere Schriften*, III, Osnabrück 1968 (Nachdruck der Ausgabe 1885-1888),

aussagekräftige Sekundäreinträge von Besitzern und Lesern. Die Erfassung dieser Sekundäreinträge ist zum Zeitpunkt der Abfassung des vorliegenden Artikels weitgehend abgeschlossen; somit ist genügend Material für eine erste Bestandsaufnahme vorhanden. Der zweite Schritt, die systematische Sichtung der für Damaskus relativ reichen biographischen, historischen und auch archivalischen Quellen, wird sicher eine Identifizierung und Kontextualisierung der meisten in den Einträgen erwähnten Personen erlauben.

Wer jedoch in diesen Einträgen direktes Material zur Geschichte und Entstehung der Rifā'ya-Bibliothek sucht, wird auf den ersten Blick enttäuscht. Kein einziger Rifā'ī hat in diesen Büchern seine Spuren hinterlassen. Und obwohl die Bibliothek im Jahre 1177/1763 zu einer Familienstiftung (*waqf*) gemacht worden sein soll,⁸ findet sich auch davon keine Spur in den Handschriften. Dies zeigt bereits ganz deutlich, was man von den Sekundärvermerken nicht erwarten darf: die lückenlose Geschichte einer Handschrift. Nicht jeder Besitzer oder Leser hat es für notwendig befunden, seinen Namen zu hinterlassen. Manche Handschriften sind – meist auf der ersten und letzten Seite, in Sammelhandschriften nach jedem einzelnen Werk, manchmal auch auf Einband und Klappe – übersät mit Einträgen, manche entbehren dieser völlig. Nur in seltenen Fällen hat ein neuer Besitzer dankenswerter Weise angegeben, von wem er seine Handschrift erworben hat, so dass Bücherwege immerhin indirekt erschlossen werden können.

Die Einträge selbst funktionieren nach den immer gleichen Schemata, deren einzelne Teile nicht in jedem Falle voll realisiert werden. Die häufigsten Einleitungsformeln⁹ in der Rifā'ya sind für Besitzereinträge *malakabū*, *dahāla fī naubat* und *intaqala ilā mulk*, für Leseinträge *nazara fibi* und *tālā'a fibi*. Sie treten in mannigfachen Ausführungen und Variationen der zu Grunde liegenden Wurzeln auf. Die folgenden Namen werden üblicherweise durch Formeln der Unterwürfigkeit und Erniedrigung im Angesicht Gottes eingeführt. Dabei ist es besonders interessant zu beobachten, wie spätere Schreiber die von ihren Vorgängern gebrauchten Formeln, ja sogar deren Fehler und Wiederholungen kopieren, was besonders bei seltenen Formularen, die dann plötzlich in einer Handschrift mehrmals nacheinander auftreten, ins Auge fällt.¹⁰ So wird deutlich, wie wenig die manchmal recht

361-377, hier 387. Vgl. dazu Liebrecht, *Arabische, persische und türkische Handschriften*, 88, Anm. 279.

⁸ Vgl. dazu Fleischer, „Die Refā'ya“, 361.

⁹ Eine umfassende Zusammenstellung von Formularen findet sich im oben genannten Artikel von Gacek, „Ownership statements and seals“.

¹⁰ Einen über und über mit Fehlern durchsetzten Besitzereintrag aus dem Jahr 1055/1645 kopiert ein gewisser 'Abdallāh al-Ġabbān, also vielleicht ein Käsehändler, in der HS Vollers 161, fol. 279v (zu Vollers siehe Fußnote 13). Dieser Text zeigt die dem Namen folgende Segensformel: *غفر الله ولي والديه ولي مسلمين من*. Die fehlerhaft nach dem Hören ausgeschriebenen Präpositionen, das defektive *wālidaihi* und sogar die vollkommen absurde Wiederholung des zweiten Teiles des Wortes *muslimin* werden von 'Abdallāh al-Ġabbān in seinem Eintrag getreulich übernommen. Dieses blinde Vertrauen kann man wohl nur mit Unwissenheit erklären.

eloquenten Selbstbezeichnungen als Sklave, Sünder etc. Ausdruck persönlicher Frömmigkeit sind. Die Signifikanz des Formelhaften erschließt sich vor allem da, wo es aufgebrochen wird und damit dem Individuellen Raum gibt, sei es aufgrund der individuellen Unfähigkeit, dem Standard zu folgen, sei es dem Wunsch nach einer poetischen Steigerung oder einer Auslassung des frommen Formulars geschuldet.¹¹ Gleichzeitig geben die Einträge auch unfreiwillige Auskunft über den Bildungsstand des jeweiligen Schreibers, indem sie oft sowohl im Schriftbild als auch in der Beherrschung der Grammatik dessen Unbeholfenheit demonstrieren. Das Spektrum der Fehler reicht von einfachen Verschreibungen und unbeholfenen Korrekturen über Schreibungen, die der dialektalen Lautverschiebung (z.B. *zā'* zu *dād* in *nazara/naḡara*) Rechnung tragen oder die defektiv geschriebenen Vokale und die Desinentialflektion (*īrāb*) nach dem Hören ausschreiben (z.B. sehr häufig ausgeschrieben *wa-lī wālidaiḡī* statt *wa-lī-wālidaiḡī* u.ä.). Dies erscheint manchmal gehäuft bis zu dem Grade, wo sich berechtigte Zweifel erheben, ob der Leser den Inhalt der Handschrift tatsächlich, wie er stereotyp beteuert, verstanden hat.¹²

Die orientalischen Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek, und somit auch der Rifāʿīya, wurden bereits zwischen 1896 und 1906 durch Karl Vollers in beeindruckender Weise erfasst.¹³ Einzig bei den hier interessierenden Einträgen war das Vorgehen des Autors vollkommen unsystematisch. Wurden Vorbesitzer nur in einigen wenigen Fällen benannt, hat Vollers an anderen Stellen doch immerhin darauf hingewiesen, dass Lese- und Besitzervermerke in großer Zahl in einer Handschrift vorhanden seien. Es entsteht also der Eindruck, dass er diesen Texten einige Wichtigkeit beimaß und eine Nichtnennung auch ein Nichtvorhandensein implizieren müsste. Umso überraschender, aber auch erfreulicher war daher bei systematischer Durchsicht das Auftauchen dieser Einträge in der großen Mehrzahl der Bände der Rifāʿīya, ohne dass Vollers die allermeisten davon erwähnt hätte.¹⁴

¹¹ Neben einigen Beispielen sehr einfacher Einträge gibt es in der HS Vollers 260, fol. 2r, auch den Fall, dass die eloquenten Unterwürfigkeitsfloskeln ins Gegenteil gekehrt und sogar die Bitten an Gott um Gnade nach der Namensnennung ausgelassen werden: *daḡala fī mulk al-aḡ al-aʿazz maulānā aš-šaiḡ Ibrāḡīm al-Ḥanbalī al-Azḡarī bi-l-baiʿ aš-šarʿī aḡ-ṭamm ḡurūš al-arbaʿ*. Dieser Sonderfall findet seine Erklärung wohl darin, dass der Besitzer nicht auch der Schreiber war. Etwas weiter unten findet sich nämlich das wohl auf diesen Eintrag bezogene: *katabaḡū al-faḡīr al-ḡaḡḡ Aḡmad Nuʿmān*. Dennoch bleibt auch in diesem Falle die Umgehung der Selbsterniedrigung durch Einschaltung eines Dritten bemerkenswert.

¹² Dieser Aspekt der Sekundärvermerke ist in Liebreuz, *Arabische, persische und türkische Handschriften*, 108-109, ausführlicher mit Beispielen behandelt.

¹³ Das Ergebnis ist Karl Vollers, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Leipzig 1906.

¹⁴ Dieses Vorgehen ist ihm wie vielen anderen Autoren freilich kaum vorzuwerfen. Die oft von ungelener Hand geschriebenen, teilweise aber auch kalligraphisch verschnörkelten Einträge, entbehren regelmäßig der Punktation, sind oft nur fragmentarisch erhalten, undatiert und nicht selten sogar mutwillig unkenntlich gemacht. Wer wie Vollers neben seiner sonstigen akademischen Tätigkeit über 1000 Handschriften beschreiben will, kann aus ökonomischen Gründen nicht lange Stunden auf die Identifizierung oftmals nicht nachweisbarer Namen verwenden.

*Der Nutzen systematischer Erfassung
für die Rekonstruktion zerstörter Einträge*

Dass aber auch die systematische Erfassung selbst vorderhand nicht in den Quellen nachweisbarer Personen ihren Nutzen haben kann, soll auf den folgenden Seiten systematisch gezeigt werden. Zum einen erlauben die systematische Auflistung und der Vergleich in vielen Fällen die Identifizierung zuerst nicht nachweisbarer Personen. So enthält die Rifā'ya nach den bisher ausgewerteten Einträgen mindestens zwei Handschriften (Vollers 230/DC 86 und Vollers 519/DC 109)¹⁵ aus dem Besitz des Damaszener Chronisten Ibn Kannān aṣ-Ṣāliḥī (1074/1663-1153/1740), bekannt durch seine historischen Werke wie *al-Ḥawādīt al-yaumīya*.¹⁶ In diesen zwei Handschriften hat sich Ibn Kannān ganze sieben Mal in verschiedener Form verewigt, davon aber nur drei Mal unter diesem Namen, unter dem er dem Kenner der Literatur zur Damaszener Stadtgeschichte gleich ins Auge springen muss. Einer der wenig informativen Einträge findet sich auf der Titelseite (fol. 3r) der *Risālat al-anwār* Ibn 'Arabīs (Vollers 230):

*malakabū min faḍl rabbihī l-'alī Muḥammad Ibn aṣ-ṣaiḥ /
'Isā aṣ-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī ḡafara llāh [labū] amin*

Es besitzt [dieses Buch] durch die Gnade seines erhabenen Herrn Muḥammad, Sohn des Scheichs /

'Isā aṣ-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī, Gott möge ihm vergeben. Amen.

Vielleicht war ihm dieser Eintrag zu konservativ und einem Literaten zu wenig angemessen, jedenfalls ergänzt Ibn Kannān ihn noch auf dieser Seite um einen zweiten, und hier verdanken wir es dem Reim, dass er uns den Namen bekannt gibt, der ihn sicher identifiziert:

*min manni man labū r-rahmati wa-r-riḍwān /
Muḥammada bna ṣ-ṣaiḥi 'Isā bni Kannān*

Durch die Huld dessen, der Mitleid und Gunst besitzt /

an Muḥammad, Sohn des Scheich 'Isā Sohn von Kannān.

Daneben hat Ibn Kannān noch zwei längere und fast gleich lautende Gedichte (auf der Innenseite des Einbandes und auf fol. 3r) und einen kurzen Besitzereintrag

¹⁵ Wenn im folgenden die Signaturen jeweils mit „Vollers“ und „DC“ angegeben werden, so bezieht sich das erstere auf die fortlaufende Zählung im Katalog von Karl Vollers, während die zweite Angabe die ursprüngliche Signatur der Handschrift darstellt. Das Kürzel DC soll nach Vollers, *Katalog*, 449, für „Damascena Collectio“ stehen. Tatsächlich findet sich aber in einigen Handschriften „Dam. Catal.“. Diese Auflösung der Abkürzung (Damaszener Katalog) erscheint mir plausibler, denn diese ursprüngliche Nummerierung folgt dem in Damaskus angefertigten Katalog Johann Gottfried Wetzsteins.

¹⁶ Ḥair ad-Dīn az-Ziriklī, *al-A'lām. Qāmūs tarāḡim li-aṣḥab ar-riḡāl wa-n-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-musta'riqīn*, 8 Bde., Beirut 1980, VI, 323. Abū l-Faḍl Muḥammad Ḥalīl al-Murādi, *Silk ad-durar fī d'yan al-qarn at-tānī 'aṣar*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir Ṣāhin, 4 Bde., Beirut 1997, IV, 99-100.

(fol. 4r) hinterlassen. Alle drei geben nur den Namen Muḥammad b. ʿĪsā und die Nisben aṣ-Ṣāliḥī al-Ḥalwatī al-Ḥanbalī wieder, aber die Gedichte nennen immerhin den Vorbesitzer Muṣṭafā ar-Raiyis und den Kaufpreis des Buches, einen Piaster (*qirṣ*).

In den Einträgen der Handschrift Vollers 519 fol. 1r und 32v nennt er sich hingegen Muḥammad b. ʿĪsā Ibn Kannān al-Ḥanafī, wobei die Erwähnung der Rechtsschule gleich für weitere Konfusion sorgt, denn in der Literatur wird Ibn Kannān als Ḥanbalit geführt¹⁷ und nennt sich im obigen Eintrag wie auch in den anderen Einträgen der Handschrift Vollers 230 entsprechend. Weiterhin hat Ibn Kannāns Vater ʿĪsā al-Ḥalwatī aṣ-Ṣāliḥī in diesem Buch einen Leseeintrag hinterlassen.

Erst im Zusammenspiel all dieser Einträge wird es möglich, einen weiteren, fragmentarischen Vermerk in der leider sehr beschädigten Handschrift Vollers 603 (=DC 419) zu identifizieren. Zu sehen ist hier vom Namen nur noch [.]sā al-Ḥalwatī al-Ḥanafī, wobei der Anfang leicht zu [ʿĪ]sā zu rekonstruieren ist. Die ḥanafitische Rechtsschule würde allerdings bereits irritieren, wüsste man nicht aus den anderen zitierten Einträgen, dass Ibn Kannān sich auch, vielleicht in seinen jüngeren Jahren, dieser Schule zugehörig fühlte. Die Zugehörigkeit zur Ḥalwatīya hingegen findet sich nicht nur bereits im Leseeintrag seines Vaters und dreien seiner eigenen Einträge in die Handschrift Vollers 230, sondern auch in den biographischen Quellen, so dass insgesamt kein Zweifel an der Identität mit dem Chronisten bestehen kann.¹⁸ So konnte die systematische Auswertung der Besitzereinträge in diesem Fall helfen, einen fragmentarischen und ansonsten wohl wertlosen Besitzereintrag zu identifizieren und eine Handschrift der Bibliothek eines wichtigen Literaten des osmanischen Damaskus zuzuweisen. Dabei decken seine in die Rifāʿīya gelangten Bände den schöngeistigen und literarischen Themenbereich ab. Vollers 230 enthält die erwähnte *Risālat al-awwār* des Mystikers Ibn al-ʿArabī, der in Ṣāliḥīya, dem Wohnort Ibn Kannāns begraben liegt. Vollers 519 ist der Kommentar zu einer *Qaṣīda* des al-Bustī. Und Vollers 603 ist das *Adab*-Werk *Rauḍ al-abyār*.

Rekonstruktion von Familienbibliotheken – die Nābulusīs und die Maḥāsiniīs

Wie die Handschrift Vollers 603 gezeigt hat, stellen zerstörte Sekundärvermerke ein besonderes Hindernis für die systematische Erfassung dar. Nicht immer trägt

¹⁷ Vgl. *ibid.*

¹⁸ Trotzdem ist es kaum möglich, hinter dem verlorenen Namen ganz einfach den Vater ʿĪsā selbst zu vermuten, denn dafür ist der unkenntlich gemachte Platz zu groß, und die möglichen einem Namen vorangestellten Epitheta (*al-ʿabd al-faqīr* etc.) sind in der ersten Zeile des Eintrages bereits aufgebraucht und enden wie üblich mit dem Lob Gottes. Außerdem wäre es möglich, aber ungewöhnlich für einen Mann aus guter Familie nicht auch zumindest den Vater zu nennen, wie ʿĪsā dies ja im Eintrag in Vollers 519 auch getan hat, wo diese Namen allerdings nicht mehr lesbar sind.

daran der Erhaltungszustand der Handschrift Schuld. Vielmehr ist die mutwillige Zerstörung dieser Einträge durch Durchstreichen, Ausradieren und Übermalen, oder, in besonders gründlichen Fällen, einer Kombination dieser Techniken ein leider viel zu häufig zu beobachtendes Phänomen. Dabei ist die Suche nach einer Begründung dafür gar nicht so einfach, wie es scheinen mag. Zuerst einmal ist das Ziel der Zerstörung in vielen Fällen unklar. Einige Besitzereinträge in ein und derselben Handschrift wurden unkenntlich gemacht, andere jedoch nicht. So könnte man oft vermuten, ein neuer Besitzer hätte seine Vorgänger aus dem Gedächtnis löschen wollen und wäre hierin in dieser Praxis von den noch späteren Besitzern nicht nachgefolgt worden. Dem widerspricht aber die Tatsache, dass in einigen Fällen ältere datierte Einträge noch sichtbar sind, während jüngere zerstört wurden, wiederum gefolgt von noch jüngeren unzerstörten. In manchen Fällen ist auch nur das Datum ausgestrichen, in anderen der ganze Eintrag nur mit einer einfachen feinen Linie durchgestrichen, die den Blick auf den ursprünglichen Text kaum behindert. Der letztere Fall sollte wohl den einfachen Besitzerwechsel sichtbar machen. In jedem Fall sollte man sich aber von diesen Einträgen nicht abschrecken lassen. Viele lassen sich mit ein wenig Konzentration und dem richtigen Licht – besonders wenn die beiden benutzten Tinten in ihrer Farbgebung stark voneinander abweichen – problemlos oder doch befriedigend lesen. Einige wichtige Informationen werden auf diesem Weg aber wohl für immer verloren gegangen sein.

Vielleicht lässt sich eine Passage aus der Chronik Ibn Ṭulūn aṣ-Ṣāliḥīs mit diesem Phänomen in Verbindung bringen. Der 949/1542 verstorbene Šams ad-Dīn Muḥammad b. Zain ad-Dīn ʿAbd al-Qādir al-Quwaiḍī aṣ-Ṣāliḥī al-Ḥanafī (890/1485-949/1542) scheint eine der interessantesten Persönlichkeiten unter den Damaszener Intellektuellen seiner Zeit gewesen zu sein. Seine Interessen umfassten die traditionellen Religions- und Traditionswissenschaften, Recht, Grammatik und Poesie, aber auch Alchimie, Geomantie und vor allem die Medizin. Diese die engen Grenzen der Religionsgelehrsamkeit sprengenden Interessen haben sich sicher auch in seiner reichen Bibliothek niedergeschlagen, von der Ibn Ṭulūn jedoch folgendes berichtet:

Er hinterließ viele Bücher, die er von seinem Vater geerbt hatte, darunter drei Manuskripte des *Qānūn* [fi ṭ-ṭibb des Avicenna] und einen Kommentar dazu von Ibn an-Nafīs in 10 voluminösen Bänden, die *Mufradāt* des Ibn al-Baiṭār und Sammelbände mit den Schriften der Weisen wie Aristoteles und Hippokrates. Daraus wählte sich der Oberrichter von Damaskus einiges aus, und die Zimelien nahm sich Abū l-Faṭḥ al-Mālikī mit Unterstützung von Quṭb ad-Dīn Ibn aṣ-Ṣaffūrī aṣ-Ṣāfiʿī und az-Zain Ibn al-Maʿārikī al-Ḥanafī. Der Scheich Muḥammad b. Qaiṣar al-Ḥanbalī jedoch hielt so manche gierige Hand davon ab. Wäre nicht der Gouverneur von Damaskus gewesen und hätte fünf Bücher genommen, hätte man sich zurückgehalten, um nicht großen Schaden heraufzubeschwören.

Ich selbst hatte ein Auge auf die „Klassen der Mediziner“ geworfen, doch der Scheich Abū l-Baqāʿ al-Biqāʿī al-Ḥanafī wollte mir unbedingt zuvorkommen. Ich habe daraufhin

nicht mehr mit ihm gesprochen, aus Furcht vor ihm.¹⁹ In diesen Tagen sollte der Verstorbene keine Bücher hinterlassen, denn dies würde dazu führen, dass die Leute Gott für ihn nicht um Verzeihung bitten würden, besonders wenn sie [die Bücher] als *waqf* gestiftet waren [d.h. wenn der Tote sie unrechtmäßig aus einer *waqf*-Bibliothek entfernt hätte].²⁰

Könnte dies einer der Fälle sein, in denen es ratsam erschien, die Erinnerung an den Vorbesitzer zu tilgen? Offensichtlich ist der Erwerb nicht auf dem Prinzip der Übereinstimmung gegründet, und auch wenn sich einige der angesehensten Notabeln der Stadt an der Plünderung der Bibliothek beteiligten, muss ein Rest von Schuldgefühl und Scham zurückgeblieben sein, weshalb Ibn ʿAbd al-Ḥanī das Gespräch darüber besser vermeidet. Doch auch hier ist der Nutzen des Verfahrens nicht ganz klar. Wenn die Zerstörung des Eintrages eines Vorbesitzers auf unrechtlichen Erwerb hinweisen würde, wäre ja gerade der sehr sichtbare große Tintenfleck an der Stelle des alten Eintrages ein inkriminierendes Merkmal.

So muss man sich auch im Falle von Vollers 17 (=DC 226) fragen, was die Besitzer aus der Damaszener Notabelfamilie der Maḥāsīnīs²¹ durch die Zerstörung des Eintrages eines Vorbesitzers erreichen wollten. Dieses Werk, in dem schwierige Ausdrücke in der Prophetenbiographie Ibn Hišāms erklärt werden, war im Besitz eines Mannes, von dessen Namen nur noch der letzte Teil erhalten ist: Ibn ʿAbd al-Ḥanī an-Nābulusī. Natürlich könnte man hier an einen Sohn des berühmten Damaszener Mystikers, Rechtsgelehrten und Reisenden ʿAbd al-Ḥanī an-Nābulusī (1050/1641-1143/1731) denken. Aber auch der Großvater dieses berühmtesten Sprosses der Familie hieß ʿAbd al-Ḥanī (gest. 1032/1623). Und dessen Sohn wird man auch hinter dem zerstörten Namen suchen müssen, denn der nächste Besitzeintrag stammt aus dem Jahr 1063/1653, bereits ein Jahr nach dem Tod dieses Sohnes Ismāʿīl. Ein weiterer Hinweis auf diesen ist die im Eintrag genannte ḥanafitische Rechtsschule dieses Sohnes von ʿAbd al-Ḥanī. Die Nābulusīs waren traditionell Šāfiʿiten und erst der Vater des jüngeren ʿAbd al-Ḥanī hat den Übertritt zur Ḥanafīya vollzogen. Es kann daher kaum ein Zweifel bestehen, dass wir hier den Namen Ismāʿīl b. ʿAbd al-Ḥanī an-Nābulusī (1017/1609-1062/1651), Sohn des einen und Vater des anderen der beiden genannten ʿAbd al-Ḥanīs, ergänzen können.

Diese Handschrift wäre also, soweit mir bekannt, die erste bis jetzt gefundene aus der einst über 1000 Bände umfassenden Bibliothek Ismāʿīl an-Nābulusīs.²²

¹⁹ *Fa-taraktu l-kalām maʿ abū ḥaufan minhu*. Es scheint so, als wäre die Bücherliebe bei diesem Scheich so weit gegangen, dass man sich ihm besser nicht in den Weg stellte.

²⁰ Ibn ʿAbd al-Ḥanī aṣ-Šāliḥī, *Ḥawādīṭ Dimašq al-yaumīya*, ed. Aḥmad ʿIbīš, Damaskus 2002, 350-351.

²¹ Einen Überblick über die Entwicklung dieser Familie gibt Linda Schatkowski-Schilcher, *Families in politics. Damascene factions and estates of the 18th and 19th centuries*, Stuttgart 1985, 184-186.

²² Vgl. die Vorrede zu ʿAbd al-Ḥanī b. Ismāʿīl an-Nābulusī, *at-Tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla at-ṭarābulusīya*, ed. Heribert Busse, Beirut 2003 (2. Auflage), 13 der arabischen Vorrede.

Und die Rifā'ya bietet wohl noch einen weiteren Zeugen daraus: zwei Kodizes enthalten einen Besitzereintrag auf den Namen Ismā'īl Ibn an-Nābulusī.²³ Wir haben es hier mit den wiederum gleichnamigen Vater und Urgroßvater 'Abd al-Ġanī zu tun. Denn der erste Eintrag in Vollers 392 (=DC 403), fol. 1r, ist auf das Jahr 993/1558 datiert, also zu Lebzeiten des Urgroßvaters – genauer gesagt in dessen Todesjahr –, während der zweite in Vollers 559 (=DC 321) auf der Innenseite des Vorderdeckels den ḥanafitischen *madḥab* nennt, also die Rechtsschule des Vaters, wohingegen der Urgroßvater Šāfi'it war. Auch der ältere Ismā'īl hatte bereits eine von seinen Zeitgenossen bewunderte große und wertvolle Bibliothek gesammelt, die er aber so freigiebig an seine Schüler verlieh, dass er auf diesem Wege bereits vieler Handschriften verlustig ging.²⁴ Vielleicht bildeten die Reste seiner Sammlung auch den Grundstock für die Bibliothek seines Enkels Ismā'īl. Aus dieser erstaunlich umfangreichen Bibliothek hat der junge 'Abd al-Ġanī keinen Nutzen mehr ziehen können, denn sie wurde eine „Beute von Kauf und Raub (*nabb al-bai' wa-s-sarqa*)“²⁵. Der nächste Besitzer der Handschrift Vollers 17 aber war Ismā'īl b. Tāğ ad-Dīn al-Maḥāsini (um 1020/um 1610-1102/1691), Imam an der Umayyadenmoschee und der eigentliche Begründer des Anspruchs seiner Nachkommen auf diesen Posten.²⁶ Sollte man hier wirklich von einer irgendwie dubiosen Erwerbung ausgehen? Das oben zitierte Beispiel aus der Chronik Ibn Tūlūns zeigt, wie bei Büchern die Begehrlichkeiten der Gelehrten über moralische Skrupel siegen konnten. Sollten die Maḥāsini die jugendliche Unerfahrenheit des damals erst 13-jährigen 'Abd al-Ġanī ausgenutzt haben, so hat das den Beziehungen der beiden Familien doch keinen ernsthaften Schaden getan. Als Muḥammad b. Tāğ ad-Dīn b. Aḥmad al-Maḥāsini, der Bruder Ismā'īls, 1072/1662 stirbt, hält der um die wertvolle Bibliothek seines Vaters gebrachte 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī, gerade einmal 22 Jahre

²³ So – nämlich Ibn an-Nābulusī – nannten sich die Mitglieder der Familie Nābulusī bei Auslassung des Vatersnamens oft, was natürlich nicht mit einer Bezeichnung der direkten Abstammung, also einem *nasab*, zu verwechseln ist.

²⁴ 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī zitiert die Biographie seines Urgroßvaters nach al-Būrīnī in seiner Reisebeschreibung *al-Ḥaḳīqa wa-l-mağāz*, die ich hier nach der Leipziger Handschrift aus der Rifā'ya (Vollers 745 = DC 392) benutze. In den Informationen über die Bücher Ismā'īls weicht die Handschrift des Reiseberichtes vom gedruckten Text al-Būrīnīs ab, ohne ihm zu widersprechen. Beide Texte ergänzen sich hier. Nur der gedruckte Text berichtet von Ismā'īls Großvater mütterlicherseits, einem Händler, der ihm eine teure Gelehrtenbibliothek für ganze 800 Dinar ersteigert; vgl. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Būrīnī, *Tarāğim al-a'yān min almā' az-zamān*, ed. Šalāh ad-Dīn al-Munağğid, 2 Bde., Damaskus 1959-1963, II, 68. Beide Quellen erwähnen die Sammelleidenschaft, die von kaum einem Zeitgenossen erreicht wurde: *wa-qtanā kutuban kaḳira qalla an ḡama'a aḥad fi 'aṣriḥi miḥlubā*; 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī, *al-Ḥaḳīqa wa-l-mağāz*, HS Leipzig, Vollers 745 (DC 392), fol. 8v-9r; al-Būrīnī, *Tarāğim al-a'yān*, II, 68. Nur Vollers 745 erwähnt die Freigiebigkeit im Ausleihen der Bücher und den dadurch entstehenden Verlust: *wa-kāna karīman bi-ī'arat al-kutub li-ḥ-ḥalaba wa-ḍabaha labū fi l-ī'ara kutub kaḳira*; an-Nābulusī, *al-Ḥaḳīqa wa-l-mağāz*, fol. 9v.

²⁵ An-Nābulusī, *at-Tuḥfa an-nābulusīya*, 13 der arabischen Vorrede.

²⁶ Vgl. Murādī, *Silk*, I, 246-249.

alt, eine Trauerrede.²⁷ Erst nach dem Tod Ismāʿīls, als die Maḥāsiniīs zeitweilig ihren lukrativsten Posten, den des Imams an der Umayyadenmoschee, verloren, scheint es zu Spannungen im Kampf um Pfründe gekommen zu sein. Durch persönliche Verbindungen Aḥmad al-Maḥāsiniīs, dem Enkel Ismāʿīls, zum *ṣaiḥ al-Islām* nach Istanbul können die Maḥāsiniīs aber nicht nur diesen Posten wiedererlangen, sondern als Zugabe auch den Lehrerposten in der Salimīya in Šāliḥīya – auf dem ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī saß. Doch auch dieser Streit konnte bald beigelegt werden, ʿAbd al-Ġanī behielt seinen Posten in der Salimīya und die Maḥāsiniīs den ihren in der Umayyadenmoschee.

Nach Ismāʿīl al-Maḥāsiniīs Tod blieb Vollers 17 im Besitz der Familie und wurde 1135/1723 zusammen mit dem vorhergehenden Band²⁸ aus dem Nachlass seines Sohnes Sulaimān durch den Damaszener Dichter Šādiq b. Muḥammad b. Ḥusain, bekannt als Ibn al-Ḥarrāṭ (st.1143/1730),²⁹ gekauft. Noch weitere Bände in der Rifāʿīya waren über mehrere Generationen im Besitz der Maḥāsiniīs. In keinem von ihnen findet sich jedoch ein Eintrag Ismāʿīl an-Nābulusīs oder auch eines anderen Mitgliedes dieser Familie. Es folgt eine Aufstellung aller Bände aus dem Besitz der Maḥāsiniīs in der direkten Nachkommenschaft Ismāʿīl b. Tāğ ad-Dīn in der Rifāʿīya mit dem jeweiligen Jahr ihrer Erwerbung, sofern im Eintrag angegeben:

Signatur Vollers	17	171	522	804	847
Ismāʿīl b. Tāğ ad-Dīn	1063/1653				
Sulaimān b. Ismāʿīl	o.D. (bis 1135/1723)	o.D.			
Aḥmad b. Sulaimān		1136/1724	1133/1721	1145/1732	1132/1720
Muḥammad b. Aḥmad		1136/1724		1146/1733	

Dies ist sicher ein typisches Abbild der Fluktuationen innerhalb einer Familienbibliothek. Mit jedem Generationswechsel hat man sich einiger Bücher entledigt, andere behalten. So ist Vollers 17 nach dem Tod Sulaimāns 1135/1723 in den Besitz Ibn al-Ḥarrāṭs³⁰ übergegangen, während Vollers 171 ein Jahr später in den Besitz seines Sohnes Aḥmad (1095/1684-1146/1733)³¹ – interessanterweise eines Schülers ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusīs – gelangte, der den Band wiederum noch im selben Jahr an seinen Sohn Muḥammad weitergab. Von den vier Bänden Aḥmads

²⁷ Vgl. Zirikli, *Aʿlām*, VI, 62

²⁸ Dieser Band behandelt die Prophetengeschichte ab der Hidschra, der vorhergehende Band, wahrscheinlich ebenfalls aus dem Besitz Ismāʿīl an-Nābulusīs, ist also irgendwann nach 1135/1732 verloren gegangen.

²⁹ Vgl. Zirikli, *Aʿlām*, VI, 160; Murādi, *Silk*, II, 190-198.

³⁰ Er war ein Schwiegersohn ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusīs, das Buch blieb somit am Ende doch in der Familie.

³¹ Vgl. Murādi, *Silk*, I, 112-113.

gelangten nur zwei nachweislich in den Besitz seines Sohnes, diese aber auch gleich nachdem Aḥmad sie erworben hatte im selben oder darauf folgenden Jahr. Im letzten Falle ist das sicher durch Aḥmads Tod in diesem Jahr verursacht, der erste Fall aber zeigt den Besitzwechsel innerhalb einer Familie bereits zu Lebzeiten. Bücher, die Aḥmad an seinen in der Literatur viel besser bezeugten jüngeren Sohn, den Dichter Sulaimān (1139/1726-1187/1774),³² weitergegeben hätte, finden sich in der Rifāʿiya bislang nicht. Obwohl dieser beim Tod seines Vaters erst sieben Jahre alt war, wird es sie sicher auch gegeben haben. Denn gerade Sulaimān war nach Ausweis seines Biographen Murādī ein Büchernarr, der sich nicht nur viele Bücher kaufte, sondern diese auch immer wieder mit anderen Manuskripten verglich (*muqābala*). Als er jedoch während eines Aufenthaltes in Istanbul allzu hohe Ausgaben hatte, musste er große Mengen seiner wertvollen Handschriften veräußern.³³ Auf diesem Weg könnte sein Anteil an den Büchern des Vaters, und am Ende vielleicht auch Bücher Ismāʿil an-Nābulusīs, in Istanbul geblieben sein.

Wir haben hier also nicht etwa die Reste einer Familienbibliothek der Maḥasinīs, also eine mit der Rifāʿiya vergleichbare Maḥāsiniya, vor uns, die geschlossen, wenn auch nur als Torso, in diese integriert werden konnte. Die Bücher sind zwar allesamt im Besitz der direkten männlichen Nachkommen Ismāʿils gewesen, aber zu unterschiedlichen Zeiten erworben und auch wieder verkauft worden. Sie sind mithin nur zufällig gemeinsam in die Rifāʿiya gelangt, was wiederum sehr aufschlussreich für die Verhältnisse auf dem syrischen Buchmarkt ist. Zusammengehörige Bände wurden auseinander gerissen und fanden sich doch am Ende in einer gemessen am Gesamtbestand der aus Syrien stammenden Handschriften relativ kleinen Handschriftengruppe wie der Rifāʿiya-Bibliothek wieder zusammen. Dabei muss man annehmen, dass sie auf dem Weg dorthin noch viele verschiedene Besitzer gehabt haben. Dass dies nicht nur einmal geschah, sondern allein in der Rifāʿiya mehrmals bezeugt ist – zu vergleichen ist die weiter unten behandelte Bibliothek Aḥmad ar-Rabbāṭ al-Ḥalabīs – lässt auf zwei Ursachen schließen: einerseits die beachtliche relative Größe dieser Bibliotheken, die ihren Bänden eine weite Verbreitung erlaubte; andererseits die geringe Größe des syrischen Buchmarktes als Ganzem und die geringe Anzahl der Privatbibliotheken, die sich beim Tod eines Bibliotheksbesitzers wahrscheinlich immer wieder gegenseitig in ihren Beständen bedienten. Eine auf größere Handschriftenbestände gestützte Analyse der Besitzereinträge wird ohne Zweifel diese Bücherwege weiter aufhellen und ein genaueres Bild des syrischen Buchmarktes erlauben.

³² Vgl. Murādī, *Silk*, II, 161-165.

³³ Vgl. *ibid.*, 161: “*wa-riḥala ilā Dār al-Ḥilāfa fī r-Rūm wa-ṣarafa bihā mablaḡan min ad-darāhim wa-bāʿa kutuban ḡalīla.*”

Rekonstruktion von Lesebiographien

Hat man erst einmal eine Handschriftengruppe, vielleicht sogar eine kleine Bibliothek identifiziert, kann man die Personen in Verbindung zu den Büchern setzen. So erhält man Auskunft zum Leseverhalten, und es erschließen sich im Idealfall ganze Lesebiographien.

Ein gutes Beispiel ist in diesem Zusammenhang die Bibliothek ʿAbdallāh b. Zain ad-Dīn al-Buṣrawī (1097/1686-1170/1757).³⁴ Der in Istanbul geborene und nach dem frühen Tod seines Vaters als Waise aufgezogene ʿAbdallāh wurde in Damaskus schnell einer der gesuchtesten Gelehrten, der sich laut Murādi in allen Wissenschaften wie kein zweiter auskannte. Besonders hervorgetan hat er sich jedoch im Erbrecht (*farāʿid*), weswegen er laut dem Chronisten Budairī auch al-Farḍi genannt wurde.³⁵ Ein besonders interessanter Aspekt seiner Biographie, wie sie uns durch Murādi überliefert ist, sind die Informationen über die reiche Bibliothek in seiner Wohnung im Damaszener Viertel al-Bāḍrāʿiya und in seinem Haus außerhalb von Damaskus, zu denen die Studenten jeweils in Scharen strömten. „Er hatte viele wertvolle Bücher, die er verlieh und keinem vorenthielt, der daraus Nutzen ziehen könnte.“³⁶ Als aber nach seinem Tod auch ʿAbdallāhs Söhne kurz nacheinander sterben, der letzte 1180/1766 nur 10 Jahre nach dem Vater, fährt Murādi fort: „So wurden seine Bücher in alle Winde zerstreut und die Hand des Schicksals spielte ihnen übel mit.“³⁷

Auch in die Rifāʿiya hat die Hand des Schicksals nach bisherigen Erkenntnissen immerhin vier Bände gebracht: Vollers 296 (=DC 80) ist das Traditionswerk *Kitāb az-Zubd* des ʿAbdallāh b. al-Mubārak (st. 181/798). Ihr hohes Alter wird durch einen *samāʿ*-Eintrag aus dem Jahr 731/1331 in der *Ġāmiʿ Dimašq* bezeugt. Vollers 301 (=DC 383) ist ein Teil des *Ṣaḥīḥ* al-Buḥārīs, ebenfalls eine sehr alte, wenn auch nicht genau datierbare Handschrift. Der ältere Teil wird von Vollers in das 6./12. Jahrhundert gesetzt, eine Einschätzung, der ich mich hier vorsichtig anschließen möchte. Vollers 320 (=DC 51) ist eine Zusammenstellung einiger von Abū ʿAlī al-Ḥusain ad-Dulafī al-Maqdisī (gest. 484/1091)³⁸ tradierter juristischer und Traditionswerke, entstanden nach dessen Vorträgen in Bagdad aus dem Jahre 454/1062. Die einzelnen im Manuskript enthaltenen Werke sind: *Kitāb al-Ġibād* desselben Ibn al-Mubārak (gest. 181/798), dessen *Kitāb az-Zubd* bereits erwähnt wurde; *Ḥadīṭ az-Zubrī* nach der Überlieferung al-Ġauharīs; das juristische

³⁴ Vgl. Murādi, *Silk*, III, 86-87.

³⁵ Vgl. Aḥmad al-Budairī al-Ḥallāq, *Ḥawādiṭ Dimašq al-yaumīya*, ed. Aḥmad ʿIzzat ʿAbd al-Karīm, Damaskus 1997 (2. Auflage), 241.

³⁶ Murādi, *Silk*, III, 86.

³⁷ *Ibid.*, 87.

³⁸ Vgl. zu ihm die Vorrede der Edition des *Kitāb al-Ġibād*, welche nach dem Leipziger Unikat angefertigt wurde: ʿAbdallāh b. al-Mubārak, *Kitāb al-Ġibād*, ed. Nazīd Ḥammād, Mekka o.J., 49.

Werk *Kitāb al-Muzannī* mit Zusätzen. Der erste datierte *samā'* stammt auch bereits aus dem Jahr 454/1062.³⁹ Auch die wohl älteste Handschrift in unserer Sammlung, Vollers 505 (=DC 33), war im Besitz 'Abdallāh al-Buṣrawī. Es handelt sich hierbei um die textgeschichtlich wichtige Sammlung der drei poetischen Diwane des Prophetenonkels Abū Ṭālib, Abū l-Aswad ad-Du'alis und Suḥaim 'Abd Banī l-Hashās. Sie wurde im Jahr 380/990, also noch zu Lebzeiten des Philologen Ibn Ğinnī (st. 392/1002), aus einer Vorlage aus dessen Besitz kopiert.

In diesen vier Handschriften ist der jeweilige Eintrag 'Abdallāhs vollkommen unscheinbar und lässt so eine sonst kaum anzutreffende Art der Demut erkennen, nämlich einer, die ganz ohne alle prunkvollen Epitheta der Selbsterniedrigung auskommt. Die schlichten Worte *min kutub* werden einzig vom Namen des Besitzers gefolgt. Kein Preis Gottes, keine Bitte um Gnade, nicht einmal die simple Selbstbezeichnung der Art *al-'abd al-faqīr* oder ähnliches sind anzutreffen. In dieser Schlichtheit würden die Einträge sogar eine Identifizierung mit dem in der Literatur nachweisbaren 'Abdallāh al-Buṣrawī zumindest fraglich machen. Nur in zweien findet sich aber auch der *nasab* Ibn Zain ad-Dīn, der jeden Zweifel an der Identität dieses Mannes beseitigt. Hier ist es also wieder die systematische Erfassung, die letzte Sicherheit bringt. Hätten zufälligerweise nur die beiden Einträge ohne *nasab* die Zeiten überdauert, dann blieben diese Ausführungen nur Spekulation.

Diese kleinen Einblicke in al-Buṣrawīs Sammlertätigkeit lassen nun bereits erste Schlüsse auf seine Bibliothek zu. Was zuerst auffällt, ist das durchgehend hohe Alter der Bände. Man kann bei derart seltenen und wertvollen Handschriften wohl mit Recht von der Bibliophilie dieses Gelehrten sprechen. Seiner Sammlertätigkeit hat die Rifā'ya und hat demzufolge Leipzig immerhin das Unikat des *Kitāb al-Ġibād* von Ibn al-Mubārak zu verdanken, ebenso wie eine der seltenen Handschriften aus dem 4. Jahrhundert der Hidschra. Inhaltlich ist eine Konzentration auf Tradition, Recht und Poesie zu beobachten. Aber hier dürfte es bei gerade einmal vier herangezogenen Handschriften noch fragwürdiger sein, tatsächlich Schlüsse ziehen zu wollen, vor allem da die biographischen Quellen die weit gefächerten Interessen des Besitzers hervorheben.⁴⁰

³⁹ Fol. 124r. Die Angabe des Herausgebers des *Kitāb al-Ġibād*, dass die beiden ältesten *samā'āt* aus dem Jahre 462/1070 stammten, bezieht sich natürlich nur auf diesen Teil der Handschrift; vgl. Ibn al-Mubārak, *Kitāb al-Ġibād*, 46.

⁴⁰ So findet sich auch in Damaskus selbst, wie durchaus zu erwarten war, eine Handschrift al-Buṣrawīs. Da nur der auf die Geschichte der Mamluken bezogene Teil der in der Asad-Bibliothek aufbewahrten Handschriften sorgfältig und mit Angabe von Vorbesitzern erfasst ist, entstammt sie diesem thematischen Bereich: 6179 (dat. 958) mit Leseeintrag seines Sohnes Aḥmad; vgl. Marthel-Thoumian, Bernadette, *Catalogue des manuscrits historiques de la Bibliothèque nationale de Damas. Période mamlouke (648-922 H./1250-1517)*, Damaskus 2003, 92.

Datierungsmöglichkeiten

Allgemein gesprochen sind datierte Lese- und Besitzervermerke ideal zur absoluten Datierung *ante quem* einer Handschrift. Im speziellen Fall der Rifāʿīya kommt noch der doppelte Nutzen hinzu, die Entwicklung dieser Bibliothek durch Besitzervermerke nachvollziehen zu können. Denn eine Handschrift, die z.B. 1250/1834 in den Besitz eines Mannes gelangt ist, der nicht der Rifāʿī-Familie angehörte, kann erst später von den Rifāʿīs erworben worden sein.

Im ersteren Fall zeigt Vollers 303 (=DC 385), wie ein Besitzeintrag sowohl für sich als auch im Zusammenspiel mit anderen, für sich genommen nicht datierbaren Einträgen, die klassischen und – wie allgemein bekannt – wenig präzisen Datierungsinstrumente der Paläographie und Kodikologie verfeinern kann. Die Handschrift enthält einen Teil der Traditionssammlung *aṣ-Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī. Vollers datiert diesen nach kunsthistorischen Kriterien: „die Titelvignette verweist uns darauf, daß der Band etwa im neunten Jahrhundert im Mamlukenreiche entstanden ist“.⁴¹ Tatsächlich findet sich auf fol. 176r der längere, ohne Probleme lesbare und in das Jahr 785/1383 datierte Besitzeintrag eines gewissen Ibrāhīm b. ʿAbdallāh al-Mārdīnī. Somit kann Vollers’ Datierungsvorschlag korrigiert und präzisiert werden, wenn sich auch zeigt, dass er vielleicht gar nicht so weit daneben lag. Nichts spricht jedoch dagegen, dass der Band weitere fünfzig Jahre bevor er in den Besitz al-Mārdīnīs gelangte, entstanden sein könnte. Ein anderer datierter Besitzeintrag in dieser Handschrift stammt aus dem Jahr 961/1554 von Ġalāl ad-Dīn Muḥammad ar-Ramlī, *muwvaqqit* an der Umayyadenmoschee. Und dieser Name bietet gleich ein weiteres Beispiel, diesmal zum Nutzen der relativen Datierung durch systematische Auswertung von Sekundäreinträgen: der mir sonst nicht nachweisbare Ġalāl ad-Dīn Muḥammad ar-Ramlī hat sich auch in der HS Vollers 117 (=DC 408) verewigt, dort aber ohne Datum. Mit Hilfe dieser Parallele kann Vollers 117, eine Zusammenfassung der *ʿUlūm ad-dīn* al-Ġazālīs, so vor die Zeit um das Jahr 961/1554 datiert werden, während der früheste folgende Besitzeintrag sonst erst aus dem Jahr 1183/1769 stammt.

In ähnlicher Weise funktioniert die relative Spätdatierung durch Auswertung von Paralleleinträgen für die Bestandsgeschichte der Bibliothek. In der Handschrift Vollers 420 (=DC 271) hat sich auf fol. 1r ein ungewöhnlich großer Besitzeintrag erhalten. In ihm schreibt Muṣṭafā b. Muḥammad al-Ḥalabī, dass er den vorliegenden Band vom Scheich Aḥmad al-Kurdī erworben hat. Gerade das für uns so wichtige Datum ist aber leider ausradiert worden. Der erwähnte Vorbesitzer selbst hat auf fol. 89r seinen eigenen Leseintrag (*nazara fīhi*) als aš-šaiḥ Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Kurdī hinterlassen, der aber im Bezug auf die Datierung ebenso wenig Auskunft gibt. Glücklicherweise findet sich ein paralleler Leseintrag (ebenfalls der Form *nazara fīhi*) dieses Mannes (hier noch mit dem Namens-

⁴¹ Vollers, *Katalog*, 87.

zusatz al-Ġundi) in Vollers 342 (=DC 43), dieses Mal jedoch datiert auf das Jahr 1236/1821. Somit lassen sich aus dem Vergleich gleich zwei Bemerkungen ableiten: Der Leseeintrag Aḥmad al-Kurdis schließt in beiden Fällen den Besitz des Bandes durch diesen Mann nicht aus, wie Muṣṭafā al-Ḥalabī mit seiner Bemerkung, er habe Vollers 420 aus al-Kurdis Vorbesitz erworben, beweist. Und Vollers 420 – und vielleicht auch Vollers 342 – kann erst nach 1236/1821 in den Besitz Muṣṭafā al-Ḥalabīs übergegangen sein und ist daher wohl erst sehr kurz vor dem Verkauf der Rifāʿiya an Wetzstein im Jahr 1270/1853 in diese Bibliothek integriert worden.

Auf direkte Weise durch in den Handschriften selbst datierte Einträge lassen sich erstaunlich große Segmente der Rifāʿiya, die ja immerhin eine Entwicklungsgeschichte von mehreren Jahrhunderten gehabt haben soll, der äußersten Spätzeit ihrer Entwicklung zuweisen. Dies gilt zum Beispiel für viele Bände aus dem in dieser Bibliothek erstaunlich breit vertretenen Bestand an naturwissenschaftlicher Literatur aller Art. Von den 13 Handschriften der Rifāʿiya, die von Vollers den Bereichen Medizin und Pharmakologie zugewiesen wurden, tragen sieben datierte Sekundäreinträge. Der früheste davon stammt aus dem Jahr 1129/1717, also 135 Sonnenjahre vor dem Verkauf der Rifāʿiya, zwei weitere aus den 20er Jahren des 18. Jahrhunderts, zwei aus dessen Mitte, und zwei aus den letzten zwei Jahrzehnten vor dem Verkaufsdatum der Bibliothek im Jahre 1270/1853.⁴²

Christen und Juden

Dieser Bereich ist darüber hinaus auch derjenige, in dem Christen und Juden als Besitzer und Leser in überproportionaler Weise anzutreffen sind. Allein im Bereich Medizin und Pharmakologie mit seinen 13 Bänden finden sich vier christliche Besitzervermerke: Vollers 756 hat auf fol. 332v einen langen Eintrag Naufal b. Ġirġis b. Miḥāʾil b. Manṣūrs aus der Familie Abū Naufal, der nach der christlichen Zeitrechnung auf das Jahr 1740 datiert ist. Vollers 759 enthält auf fol. 1r den undatierten Eintrag Buṭrus Šāhīn Ġabāra ad-Dimašqīs. Vollers 761 zeigt auf dem Innendeckel und auf fol. 1r ebenfalls ohne Datum den Besitzer Anṭūn b. Buṭrus Ġabāra ad-Dimašqī, also den Sohn des eben genannten. Und Vollers 772 hat auf dem Innendeckel den Eintrag Miḥāʾil al-Kāmilis im Jahr 1162/1749. Vollers 761 und 772 haben dabei neben den christlichen auch muslimische Einträge.

Auf welchem Weg auch immer, die Handschriften gingen nicht nur durch die Hände von Muslimen. Zu den interessantesten Phänomenen des syrischen Büchermarktes, das nur in unseren Sekundäreinträgen wirklich greifbar wird, gehört

⁴² Im Einzelnen sind dies, geordnet nach der Jahreszahl des letzten datierten Besitzereintrages: 1129/1717 (Vollers 771), 1134/1722 (Vollers 763), 1136/1724 (Vollers 770), 1740 (datiert nach christl. Jahresrechnung, Vollers 756), 1165/1752 (Vollers 760), 1252/1836 (Vollers 772) und 1256/1840 (Vollers 761).

die Teilnahme von Christen und Juden an dieser Bücherwelt. Handschriften gingen aus muslimischen in jüdischen oder christlichen und aus jüdischem und christlichem wieder in muslimischen Besitz. Als Beispiel bietet sich die Bibliothek des Aleppiner Moscheeninspektors Aḥmad ar-Rabbāṭ al-Ḥalabī an.⁴³ Vollers hatte bereits 29 Bände dieser Bibliothek identifiziert.⁴⁴ Wahrscheinlich war er in diesem Punkt so systematisch, weil Aḥmad sich durchgehend bereits im eigenhändig geschriebenen Titel seiner Handschriften als Besitzer ausweist und nicht, wie sonst üblich, einen gesonderten Besitzereintrag folgen lässt. Durch dieses Verfahren hat er offenbar die Aufmerksamkeit der Katalogisierer gewonnen, und auch der an Sekundäreinträgen sonst nicht interessierte Ahlwardt erwähnt ihn als Besitzer von acht Berliner Handschriften,⁴⁵ während Seybold in Tübingen vier⁴⁶ und Nallino in Turin noch zwei verzeichnet⁴⁷ – ein Umstand, der dem sonst gänzlich unbekanntem Aḥmad ar-Rabbāṭ einen Eintrag in Brockelmanns „Geschichte der Arabischen Litteratur“ beschert hat.⁴⁸ Insgesamt lassen sich so anhand der publizierten Verzeichnisse 43 seiner Handschriften nachweisen, die meisten davon in der Rifāʿīya, zu denen nun dank der Arbeit an dieser Sammlung noch vier weitere hinzuzufügen sind: Vollers 656 (=DC 13), 617 (=DC 422), 859 (=DC 282) und 865 (=DC 344). Die letzten drei Nummern sind darüber hinaus, soweit bis jetzt ersichtlich, die einzigen Bücher aus Aḥmads Besitz, in dem sein Name einer *damnatio memoriae* zum Opfer gefallen ist. Das wirft die Frage auf, ob diese spezielle Nummern aus derselben Quelle, aber auf einem anderen Weg in den Besitz der Rifāʿīs gelangt sein könnten. Daher ist ein Blick auf den einzigen bezeugten Nachnutzer besonders interessant, der sich in Vollers 617 befindet. Zwar ist kein formaler Besitzeintrag vorhanden, aber ein aussagekräftiger Lesereintrag, der höchst konventionell beginnt: *nazara fibi wa-taʿammala maʿānūbi al-ʿabd al-faqīr wa-llāhu l-ḡanī*. Aber neben einem in Höhe des übermalten Besitzereintrages Aḥmad ar-Rabbāṭs befindlichen Davidstern zeigt auch der folgende Name, dass wir es hier mit einem jüdischen Leser zu tun haben: Meʿīr b. Yūsuf Lizbūnā aus der bekannten sephardischen Familie gleichen Namens. Auch die folgende Eulogie ist zwar dem Muster üblicher muslimischer Segensformeln verpflichtet, der Leser wandelt sie aber dem eigenen religiösen Kontext entsprechend um: *ḡafara llāhu*

⁴³ Vgl. zu dieser Bibliothek auch Liebreuz, *Arabische, persische und türkische Handschriften*, 105-111.

⁴⁴ Nach ihrer ursprünglichen Signatur: DC 89-97, 163, 242, 287-292, 295-306, 312, 350, 351, 407.

⁴⁵ Vgl. Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 Bde., Berlin 1887-1899, hier VIII, Nr. 8192, 8188-8191, 8193-8195.

⁴⁶ Vgl. C.F. Seybold, *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Tübingen 1907, 76, 88-91.

⁴⁷ Vgl. Carlo Alfonso Nallino, „I manoscritti arabi, persiani, turchi e siriaci della Bibliotheca Nazionale e della R. Accademia delle Scienze di Torino“, *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, Serie Seconda, Tome L, Turin 1901, 1-101, hier 40-41 (Nr. 54 und 55).

⁴⁸ Vgl. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Bd. I-II und Supplement I-III, Weimar/Leiden 1898-1942, hier II, 304.

labū wa-li-ğamī Banī Isrā'īl. Dieser Eintrag scheint also auf den ersten Blick ein Leseeintrag zu sein und könnte theoretisch sogar bedeuten, dass ein jüdischer Leser sich in einer muslimischen Bibliothek ein *Adab*-Buch angeschaut oder ausgeliehen hat. Aber der Eintrag entwickelt sich nun zu einem kompletten, *šarī'a*-gerechten Kaufvertrag über große Mengen an Seife zwischen diesem Me'ir und einem anderen jüdischen Händler. Man hätte solch ein Dokument sicher nicht in einem fremden Buch in einer Bibliothek notiert, somit muss man davon ausgehen, dass Me'ir der Besitzer der Handschrift war.⁴⁹

Ist aber der übermalte Name nun Ausdruck des Versuches, die muslimische Vergangenheit des Buches zu tilgen, wie der Davidstern neben dem alten Besitzeintrag Aḥmads suggerieren könnte? Dies wäre sicherlich eine zu gewagte Spekulation. In jedem Fall wäre es eine individuelle Erscheinung, denn andere christliche und jüdische Besitzer machen die Einträge von muslimischen Vorbesitzern keinesfalls vermehrt unkenntlich, und dies ist auch in umgekehrter Richtung von muslimischer Seite der Fall.

Datiert ist der Eintrag auf den Beginn des Jahres 1250/1834. Dies sind nur ganze zwanzig Mondjahre vor dem Verkauf der Rifā'ya an Wetzstein im Jahre 1270/1853. Sollte eine Verbindung zwischen diesem und den anderen 32 Bänden Aḥmad ar-Rabbāṣ in der Rifā'ya aufrecht zu erhalten sein, könnte deren Altbestand, also die bereits seit mehreren Generationen in der Bibliothek aufbewahrten Bücher, mit einem Schlag um diese ganzen 33 Bände reduziert werden. Diese Annahme muss aber zumindest hinterfragt werden, denn die Handschriften aus der Bibliothek des Aleppiner Moscheeninspektors scheinen eine erstaunliche Präsenz auf dem Buchmarkt in der Mitte des 19. Jahrhunderts gehabt zu haben. So gelangten Werke aus ihr in mindestens vier europäische Bibliotheken (Berlin, Leipzig, Tübingen und Turin) und die acht Berliner Bände wurden darüber hinaus sogar von drei verschiedenen Käufern zu unterschiedlichen Zeiten angekauft: Johann Gottfried Wetzstein in den 50er Jahren (und zwar innerhalb der Sammlungen Wetzstein 1 und 2), Carlo Landberg in den 70er Jahren und Alois Sprenger, der das Buch wohl sogar erst in Europa erworben hat, denn seine Aufenthalte im Orient konzentrieren sich auf den Indischen Subkontinent. Dies dürfte die Gründlichkeit, mit der europäische Käufer den Damaszener Buchmarkt durchforschten, ebenso reflektieren wie die ursprünglich sicher nicht ganz unbedeutende Größe der Bibliothek Aḥmad ar-Rabbāṣ, deren bekannte Teile bereits ein Zehntel der Rifā'ya ausmachen.

Die von Aḥmad ar-Rabbāṣ besessenen Werke sind zu einem großen Teil ausgesprochene Unterhaltungsliteratur. Und dies scheint der Bereich nahöstlicher Literatur zu sein, in dem sich muslimische, christliche und jüdische Leserschaften vor allem trafen, nicht nur mit ihrem gemeinsamen Geschmack, sondern tatsächlich

⁴⁹ Es kommt tatsächlich vor, dass Besitzer einer Handschrift auch Leseinträge in ihr hinterlassen.

auch in denselben Handschriften. So wurde die Handschrift Tübingen 42 (eine *Qisṣat Ǧauḍar Ibn ʿUmar aṣ-Ṣaiyād*) von zwei Rabbinern (*ḥāḫām*) eingesehen,⁵⁰ während die Nr. 41 derselben Sammlung (*Ḥikāyat Qamar az-zamān wa-Ṣams az-zamān*) zwei christliche Lesernotizen enthält.⁵¹ Auch in der Berliner Handschrift 8190 (=Spr. 2007) aus dem Besitz Alois Sprengers finden sich auf der Titelseite einige kleine hebräische Buchstaben, welche von Ahlwardt ebenso wenig verzeichnet wurden wie ein Gedicht christlichen religiösen Inhaltes auf derselben Seite.⁵²

Die Zeugnisse des wahren Ausmaßes christlicher Partizipation am Literatur- und Handschriftenbetrieb in Damaskus gingen aber vielleicht in den Flammen der Massaker von 1860 für immer verloren, wenn man der Schilderung Wetzsteins Glauben schenken darf:

(...) auch seit der Verbrennung der Christenstadt in den Schreckenstagen vom 9. bis 20. Juli 1860, wobei unschätzbare im Besitze der alten, christlichen Patrizierfamilien gewesene Sammlungen untergingen, die HS in Damaskus äusserst selten und theuer geworden sind, (...).⁵³

Die Rifāʿis hatten offensichtlich kein Problem damit, dass Angehörige anderer Konfessionen ihre Spuren in ihrer Bibliothek hinterließen. Keine zehn Jahre vor den grausamen Christenverfolgungen in Damaskus und Syrien ist dies ein interessanter Einblick in das interkonfessionelle Zusammenleben auf kultureller Ebene.

Buchhandel und Bücherpreise

Bereits im Zusammenhang mit den Bibliotheken der Maḥāsiniṣ und Aḥmad ar-Rabbāṣ wurde gezeigt, wie die Verbreitungswege geschlossener Sammlungen funktionierten und darauf hingewiesen, dass der Damaszener Büchermarkt wahrscheinlich kleiner war, als von einem so wichtigen Zentrum der islamischen Gelehrsamkeit angenommen werden könnte. Dennoch konnte man auch hier mit Büchern ein gutes Geschäft machen. Was Handschriften auf dem Markt bedeuteten, soll daher im Folgenden untersucht werden.

Bücher und Bibliotheken waren nicht nur wertvoll durch ihren Inhalt, sie stellten auch einen beträchtlichen materiellen Wert da. Sie verkörperten einerseits Wissen, andererseits auch das durch Wissen gewonnene soziale Prestige. So konnte sich bei weitem nicht jeder an Büchern interessierte eine ganze Sammlung leisten.⁵⁴

⁵⁰ Vgl. Seybold, *Verzeichnis*, 89-91.

⁵¹ Vgl. *ibid.*, 88-89.

⁵² Vgl. Ahlwardt, *Verzeichnis*, VII, 232.

⁵³ Johann Gottfried Wetzstein, *Catalog einer Sammlung arabischer Manuscripte in Damaskus gesammelt von Dr. J.G. Wetzstein*, Berlin 1863, 1-2 des unpaginierten Vorwortes.

⁵⁴ Einen kurzen Überblick über Bücherpreise im mittelalterlichen Ägypten nach dokumentarischen Quellen gibt E. Ashtor, „Le coût de la vie dans l’Égypte médiévale“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3 (1960), 56-77, hier 70-72.

Weniger bemittelte Gelehrte benutzten von ihnen kopierte Bücher, um während ihres Studiums ihre Lebenshaltungskosten zu finanzieren⁵⁵ und reichere Gelehrte deckten außerordentliche Ausgaben.⁵⁶ Gute Bibliotheken erzielten extrem hohe Preise. Der Großvater des oben bereits angesprochenen Ismā'īl Ibn an-Nābulūsī kopierte für seinen Enkel aus Liebe die wichtigsten Bücher, aber seine Schrift war zu unleserlich. Also ersteigerte er beim Tod des Scheichs Badr ad-Dīn b. Muzallaq dessen wertvolle Bibliothek für 800 Dinar.⁵⁷ Mit dieser Summe hätte sich der Großvater, je nach Lage und Größe, mehrere Häuser kaufen können.⁵⁸ Die Rifā'ya selbst brachte ihrem Besitzer 300 Jahre später den stolzen Preis von 70.000 Piaster (*gīrš*).

Was genau eine Gelehrtenbibliothek für ihren Besitzer aber materiell bedeutete, kann nur vor dem Hintergrund seiner individuellen finanziellen Situation bewertet werden. Ein weiterer Punkt, der allerdings erst auf breiter Materialbasis aussagekräftig ausgewertet werden kann, ist der Wert eines einzelnen Buches. Preise schwankten natürlich beträchtlich je nach materiellem, aber auch nach inhaltlichem Wert der Handschriften. Glücklicherweise geben einige Handschriften in ihren Besitzereinträgen selbst Auskunft über diesen Aspekt, wobei diese Einträge aber auch nicht ohne weiteres zu verwerten sind. Währung und Währungseinheit müssten ermittelt werden, was aber nicht in jedem Fall möglich ist. In vielen Fällen steht nämlich nur eine bloße Zahlenangabe der Art *qīmatubū* 4 oder *tammubū* 4. Des Weiteren stehen einfache Zahlen nur bedeutungslos nebeneinander oder helfen höchstens, den relativen Wert verschiedener Handschriften untereinander zu beleuchten, wenn sie nicht mit den Preisen von Konsum- und Luxusgütern oder dem Einkommen verschiedener Bevölkerungsschichten verglichen werden können. In seltenen Fällen wird dieser Vergleich erleichtert, wenn die Handschrift in Naturalien bezahlt wurde.⁵⁹ Dazu ist es ferner notwendig, zu wissen, auf welche Zeit sich die Preisangabe bezieht.

⁵⁵ So kommt Ḥair ad-Dīn Muḥammad al-Ġazzī (862/1458-928/1522) bereits mit einer ganzen Ladung Bücher aus Palästina nach Damaskus und verkauft dann Teile davon; vgl. Ibn Ṭulūn aṣ-Ṣāliḥī, *Ḥawādiṯ Dimašq*, 141.

⁵⁶ Wie das oben angeführte Beispiel Sulaimān b. Aḥmad al-Maḥāsinī, der den teuren Aufenthalt in Istanbul nur durch den Verkauf wertvoller Handschriften bestreiten konnte; vgl. Murādi, *Silk*, II, 161.

⁵⁷ Vgl. al-Būrīnī, *Tarāḡīm*, II, 68.

⁵⁸ Immobilienpreise müssten in der dokumentarischen Überlieferung von Damaskus verglichen werden. Die mir bekannten Preise aus dem mittelalterlichen Ägypten rangieren von 2 bis 10 Dinar in der Provinz über einen Mittelwert von etwa 30 bis 40 Dinar in der natürlich teureren Metropole Fuṣṭāṭ bis zu Höchstpreisen von über 700 Dinar, was aber tatsächlich eine Ausnahmesituation darstellte. Die Preise sind natürlich nicht einfach auf Damaszener Verhältnisse der frühen Osmanenzeit zu übertragen, geben aber doch einen Anhaltspunkt. Vgl. zu den Immobilienpreisen in Ägypten Werner Diem, *Eine arabische Kaufurkunde von 1024 n. Chr. aus Ägypten*, Wiesbaden 2004, 17-21; Ashtor, „Le coût de la vie“, 67-69.

⁵⁹ Eine nun in der *American University* in Beirut aufbewahrte Handschrift wurde zum Beispiel im Jahr 1115/1703 für 4 *riṭl* Pistazien und 4 *riṭl* ungeklärte Butter gekauft; vgl. Yūsuf Q.

Hier müssen einige Beispiele genügen. Eine in den Handschriften der Rifā'īya sehr selten vorkommende Währungseinheit ist der Dirham. Die erbaulichen *Ḥadā'iq al-ḥaqā'iq* des Muḥammad b. Abī Bakr ar-Rāzī (Vollers 172 = DC 178) hat ein gewisser Scheich Yaḥyā von Ḥasan b. al-Lūbānī für 230 Dirham erworben. Dieser Eintrag ist zwar undatiert, aber der gleich folgende trägt die Jahreszahl 967/1560. Man wird also davon ausgehen können, dass dieser Eintrag aus der Frühzeit der Osmanenherrschaft in Syrien stammt. Das wiederum macht es möglich, Vergleiche zu in den Chroniken genannten Gehältern zu ziehen. In der Chronik *Ḥawādīṭ Dimašq al-yaumīya* Ibn Ṭulūn aṣ-Ṣāliḥīs wird zum Jahr 926/1520 im Kontext der Belagerung Aleppos durch den aufständischen Gouverneur Ġān Birdī berichtet, wie der belagerte Kommandant der Stadt einem jeden für die Befestigung der Stadtmauern herangezogenen Arbeiter zwei Monate lang 300 Dirham im Monat aus der Schatulle des Sultans zahlt.⁶⁰ Dies dürfte eine der gefährlichen Ausnahmesituation geschuldete, überhöhte Zahlung gewesen sein, um die Arbeiter zu motivieren und loyal zu halten. Aber selbst in diesem Fall erreichte der Kaufpreis der Handschrift fast das Monatsgehalt eines Arbeiters, der so, auch wenn er intellektuelle Ambitionen gehabt haben sollte, kaum Geld für gebundene Bücher übrig gehabt haben wird. Für Gelehrte auf lukrativen Posten sah das schon ganz anders aus: Wenn der Qāḍī Ġamāl ad-Dīn Yūsuf Ibn al-Minqār im Jahre 939/1533 zuzüglich zu seinen weiteren Verdiensten eine tägliche Zuwendung von 33 *ʿuṭmānī*-Silbermünzen, welche dem Dirham entsprachen, aus der Staatsschatulle zugewiesen bekommt, ist er damit nur ein Beispiel von vielen.⁶¹ Mit diesen 990 *ʿuṭmānī* im Monat war er sehr weit entfernt von den 300 Dirham der Aleppiner Arbeiter.

Die kleine Silbermünze *miṣrīya* ist ebenfalls nicht allzu häufig anzutreffen. Unter den Silbermünzen gibt es aber den Vorteil, dass praktisch durch das gesamte 18. Jahrhundert ein idealer fester Umrechnungsfaktor der Münzwerte existierte. Demnach entsprachen 10 (Silber-) *qīṭaʿ* oder 10 (Kupfer-) *fals* einer *miṣrīya* oder *pāra* und 40 der letzteren entsprachen einem *qirš* bzw. *ḡirš*. Vollers 845 enthält einen namenlosen Besitzereintrag und den Verkaufspreis 85 *maṣārī*, also 2 1/8 *qirš*. Ein Teil der Handschrift ist auf das Jahr 1078/1667 datiert. Die ausführlichste literarische Quelle zu Preisen der Waren des täglichen Bedarfs, Ibn Budair, setzt im Jahre 1154/1741 ein. In diesem Jahr kostete ein *riṭl*⁶² weißes Brot 12 und ein *riṭl* braunes

Hūrī, *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabīya al-mauḡūda fī Maktabat al-Ġāmīʿa al-Amīrīkiya fī Bairūt*, Beirut 1985, 8-9.

⁶⁰ Vgl. Ibn Ṭulūn aṣ-Ṣāliḥī, *Ḥawādīṭ Dimašq*, 112.

⁶¹ Vgl. *ibid.*, 258.

⁶² Dabei ist zu beachten, dass das arabische *riṭl* zwar gemeinhin mit Pfund übersetzt wird, aber nicht unserem Pfund von 500 Gramm entspricht, sondern je nach Zeit und Ort sehr unterschiedlich groß sein konnte. Wetzstein gibt das in Damaskus gebräuchliche *riṭl* in den 40er und 50er Jahren des 19. Jahrhunderts mit 5,5 Dresdner Pfund an (genauer ein *madd* zu 5 *riṭl* oder 27 1/2 Dresdner Pfund); vgl. Johann Gottfried Wetzstein, „Der Markt von

Brot 5 *maṣārī*. Man hätte sich statt des Buches also auch sieben *riṭl* (etwa 15-20 Kilo⁶³) weißes oder 17 *riṭl* (etwa 35-50 Kilo) braunes Brot kaufen können.⁶⁴ Sogar Fleisch, das 'Abd al-Ganī an-Nābulusī in einer *fatwā* ein Luxusgut ersten Ranges nannte, zu dem nicht jeder Zugang hatte,⁶⁵ konnte man sich für den Preis dieses Buches im Jahr 1155 kaufen. Es stand nach al-Budairī bei 30 *miṣrīya* für das *riṭl* normales Fleisch, der Fettschwanz eines Schafes kostete dagegen schon 1 ¼ *qirṣ* (50 *miṣrīya*) und zum Ramaḍān gab es dann für die einfache Bevölkerung gar kein Fleisch mehr. Auch vom teuersten Fleisch hätte man sich also immer noch 1,7 *riṭl* oder 3,5 bis 5 Kilo kaufen können.

Die in der Rifā'ya mit Abstand am häufigsten benannte Währung ist der Piaster (*qirṣ* oder *girs*) und die Angaben in dieser Währung decken sich im Allgemeinen mit den 85 *miṣrīya* der vorangehenden Handschrift. Die normale Spannweite reicht von einem bis zehn Piaster. Vollers 678 fällt im Vergleich dazu vollkommen aus dem Rahmen: 321 *qirṣ* wollte 'Abd ar-Raḥmān, ein Nachfahre des Autors, im Jahr 1070/1660 für die Biographiensammlung *al-Muntabā fī wafayāt ūlā n-nubā*. Hierbei wird sicher eine Rolle gespielt haben, dass dieses seltene Werk das Autograph des Autors Ḥamza al-Husainī (818/1415-874/1469)⁶⁶ ist und über mehrere Generationen im Besitz von dessen Nachkommen war, wie eine lange Reihe von Besitzereinträgen zeigt. Dieser Preis, der 12.840 *miṣrīya* entspricht, hätte 'Abd ar-Raḥmān im Jahr 1155/1742 ganze 256 *riṭl* oder fünf- bis achthundert Kilo des teuersten Fleisches erkaufen können.

Schluss

Auf den vorangehenden Seiten wurde der große Nutzen kleiner Einträge untersucht. Die meist sehr wenigen Worte, die Leser und Besitzer in ihren Handschriften hinterlassen haben, geben Einblicke in die Welt der Wissensvermittlung, manchmal für sich genommen direkt aussagekräftig, manchmal aber auch erst im Zusammenspiel mit parallelen Einträgen. Der Aufsatz soll daher auch ein Plädoyer für die systematische Erfassung dieser Texte sein. Erst so entfaltet sich ihr ganzer Wert und auf den ersten Blick unbekannte Namen gewinnen doch an Profil. Die Sekundäreinträge können damit einen Aspekt des intellektuellen Lebens im vor-

Damaskus“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 11 (1857), 475-525, hier 479, Anm. 5. Ein *riṭl* liegt demnach eigentlich zwischen 2,5 und 3 Kilo.

⁶³ Ich verzichte hier aufgrund der unsicheren Bestimmung der Gewichtseinheiten auf die Nennung einer einzigen Zahl und gebe stattdessen eine mögliche Spannweite an.

⁶⁴ Diese und die folgenden Preisangaben aus al-Budairī, *Ḥawāḍiṭ Dimašq*, 82 und 100.

⁶⁵ Vgl. J.P. Grehan, „Market culture and the problem of money in Ottoman Damascus, ca. 1700-1830“, *The MIT Electronic Journal of Middle Eastern Studies* 3 (2003), 59-73, hier 66.

⁶⁶ Vgl. 'Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Mu'ğam al-mu'allifin. Tarāğim muṣannu'fī l-kutub al-'arabiya*, 13 Bde., Beirut o.J., hier IV, 77.

modernen Nahen Osten so unmittelbar beleuchten wie keine andere Quellen-
gruppe.

Zum einen bieten Leser- und Besitzereinträge harte Zahlen und können Hand-
schriften durch einen *terminus ante quem* besser datieren. Für die Rifāʿīya helfen sie
zudem, die Bestandsentwicklung nachzuvollziehen, indem sie den *terminus post
quem* für die Integration einzelner Handschriften in diese Bibliothek liefern.

Die Auswertung der Besitzereinträge kann auch heute verlorene Bibliotheken
wieder auferstehen lassen. Hier wurden Beispiele aus den Familien der Nābulusīs
und der Maḥāsinīs beigebracht, die teilweise aus der biographischen Literatur be-
kannt, aber bis zur Auswertung der Besitzereinträge nicht greifbar waren. Zweifel-
los lässt sich der erhaltene Bestand alter Bibliotheken durch weitere Nachfor-
schungen noch bedeutend ausweiten. Aber auch sozialgeschichtliche Fragestellun-
gen können, bei ausreichender Materialfülle, an solche Büchergruppen herange-
tragen werden, namentlich die nach dem Leseverhalten, den Vorlieben einzelner
Personen. Dies sollte das Beispiel ʿAbdallāh b. Zain ad-Dīn al-Buṣrawīs verdeutlich-
en, der uns in seinen Handschriften als ausgesprochener Bibliophiler entgegen-
tritt. Besonders ergiebig wird dies, wenn eine Zuordnung von Büchern und aus
den Quellen bekannten Persönlichkeiten gelingt. Die erhaltene Handschrift kann
dabei die allgemeinen Informationen aus der biographischen Literatur vertiefen.

Nicht zuletzt sind die hier behandelten Sekundäreinträge auch die einzigen
unmittelbaren Zeugnisse der Teilnahme von Juden und Christen als Leser am lite-
rarischen Leben Syriens und der Interaktion mit Muslimen in diesem Bereich.

Schließlich wurde der Versuch unternommen, die Handschriften der Rifāʿīya in
ihrer materiellen Dimension zu würdigen und Manuskripte im Allgemeinen als
wertvolles Besitzgut darzustellen. Gerade in diesem Bereich fehlt es allerdings
noch an entsprechender Materialfülle, um ein umfassendes Bild des Büchermark-
tes und der Käufer zu zeichnen.

Es wäre wünschenswert, wenn die in dieser Arbeit angewandte Methodik der
Datenerfassung und -auswertung über die Rifāʿīya hinaus systematisch ausgeweitet
werden könnte. Zu denken wäre dabei – neben den reichen Beständen in Syrien
selbst – in erster Linie an die anderen von Wetzstein in Syrien zusammengetrage-
nen Sammlungen in Tübingen und vor allem Berlin, aber auch die Berliner Samm-
lung Carlo Landbergs, der ebenfalls in Syrien unterwegs war. Zusammen wären
dies bereits mehr als 4000 Bände, die, systematisch ausgewertet, noch weitaus er-
giebigere Ergebnisse versprechen als der vergleichsweise kleine Leipziger Bestand
der Rifāʿīya. Durch eine gründliche Erfassung könnte ein neues Licht auf die
Buch-, Lese- und Gelehrtenkultur im vormodernen *Bilād aš-Šām* geworfen wer-
den.

Beobachtungen über die Marginal- und Schnitttitel in christlich-arabischen und islamischen Büchersammlungen

Nikolaj Serikoff

Einleitung

Seit Ewigkeiten gehört das Sammeln von Büchern zu den größten Leidenschaften eines gebildeten Menschen. Am schönen Aussehen einer Bibliothek hat sich das Auge zahlreicher Bücherfreunde erfreut. So berichten die Briefe Ciceros, wie zufrieden dieser römische Redner mit der Ordnung war, die der Gelehrte Tyrannion in seine Büchersammlung gebracht hatte. In einem Brief an Titus Pomponius Atticus bemerkte Cicero unter anderem: „Nachdem Tyrannion meine Bücher angeordnet hat, scheint mein Heim eine gewisse innere Vernunft bekommen zu haben... Nichts in der Welt sieht schöner aus als die Bücherregale mit den mit Sittyben (Titelzetteln) geschmückten Büchern.“¹ Nicht nur für Cicero, sondern auch für viele andere Intellektuelle aus der Antike und der Neuzeit waren die Begriffe „Bibliothek“ und „Ordnung“ fast untrennbar miteinander verbunden. Wenn eine Ordnung fehlte, musste sie möglichst schnell und um jeden Preis wiederhergestellt werden, sonst war die Sammlung unübersichtlich und nicht bequem zu benutzen.² So hat Plinius der Jüngere viel Zeit aufgewendet, um einen Katalog seiner Sammlung zusammenzustellen, damit er sie leicht benutzen konnte.³ Ebenso ordnete der Florentiner Humanist und Gelehrte Niccolò de' Niccoli (14./15. Jahrhundert) nach dem Tode Boccaccios die Büchersammlung dieses Schriftstellers und stellte sie später den gebildeten Bürgern zur Verfügung.⁴ Die Bibliothek von Alexandria verdankt ihren Ruhm nicht zuletzt ihrer Ordnung: Ihr Kustos, der Dichter Kallimachos von Kyrene (gest. 240 v. Chr.) kann als der Erfinder des griechischen Katalogisierungssystems gelten.⁵

¹ *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Atticum*, hrsg. von D.R. Shackleton Bailey, Cambridge 1965-1971, Nr. 79 (IV 8). „Geschmückten“ (= lat. illustrarunt) vgl. die Anmerkung von D.R. Shackleton Bailey: „perhaps with an eye to the literal sense 'brightened.'“

² *C. Plinii Cæcilii Secundi epistolarum libri*, London 1790, 97-101 (Buch III 5).

³ a.a.O.

⁴ Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, hrsg. von L. Frati, Bologna 1893, III, 91/2.

⁵ R. Blum, „Untersuchungen zur Geschichte der Bibliographie“, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* (18) 1977, 19-27. Vgl. auch *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum Libros XX*, hrsg. von Fridericus Lindemannus, Leipzig 1833, III, 192 (Buch VI 3).

Allein das schöne Aussehen einer angeordneten Büchersammlung bot manchem Bücherfreund Ruhe und Zufriedenheit, sogar einem solchen, dem das Schreiben und das Lesen so gut wie fremd waren. „Do mitt loss ich benuegen mich // Das ich vil buecher vor mir sich“ formuliert der „*domne Doctor*“ aus Sebastian Brants *Narrenschiff*. Das Lesen selbst betrachtet er gar als gefährlichen Zeitvertreib: „wer vil studiert würt eyn fantast!“⁶ Diesem „*domno Doctori*“, dem das Lesen greuelhaft zu sein schien, war es jedoch eine Leidenschaft, Bücher anzuschaffen und aufzubewahren. Er, der von den Büchern sagte, dass er „halt sie dennacht jn den eren / Das ich jnn will der fliegen weren“,⁷ könnte heutzutage sogar als der Idealtypus eines Bibliothekars angesehen werden, da das Anordnen und Klassifizieren samt der Anschaffung, Auffindung und Aufbewahrung von Büchern immer zu den wichtigsten Bausteinen des Bibliothekswesens gehört.

Die Bibliothekswissenschaft verfügt heutzutage über eine Reihe von Untersuchungen zu mittelalterlichen europäischen und byzantinischen Klassifizierungssystemen und teilweise sogar zu den Signaturen.⁸ Dagegen bleiben vergleichbare Studien zu islamischen Bibliotheken noch ein Desiderat. Bis jetzt ist erst in groben Zügen bekannt, wie der Aufbau einer islamischen Privat-, Moschee- bzw. Spitalbibliothek aussah, wie die Auffindung stattfand und welche Klassifikationskriterien verwendet wurden.⁹

⁶ Sebastian Brant, *Das Narrenschiff. Faksimile der Erstaussgabe Basel 1494*, hrsg. von D. Wuttke, Baden-Baden 1994, 9. Sicher war der „*domne Doctor*“ in seiner Abscheu vor intellektueller Tätigkeit nicht allein. Auch Erasmus von Rotterdams *Stultitia* betrachtet manchmal mit Recht das Lesen und das Schreiben nicht als Tugend. Die, die durch das Schreiben nach Weltruhm streben, verdienen ihrer Meinung nach eher Mitleid als Lob. Während sie noch mit dem Schreiben beschäftigt sind, „quälen sie sich immer. Stets fügen sie etwas zu, dann ändern sie das Geschriebene, dann schreiben noch etwas zu, dann stellen sie die Textteile um und arbeiten den Text noch und noch um. Nachher bitten sie ihre Freunde das Werk zu lesen und dann in etwa nach einem Jahrzehnt lassen sie das ganze Opus drucken (ohne mit dem Resultat endgültig zufrieden zu sein). Sie kaufen sich ein winziges Lob in Form von Bestätigung von nur einer kleinen Handvoll von Kennern für den hohen und teuren Preis: die Schlaflosigkeit (und was kann schöner als Schlaf sein?), die zahllosen Opfer und Mühen. Man kann nicht umhin, dazu noch etwas Anderes hinzuzuzählen: die verdorbene Gesundheit, die vergammelte Schönheit, die erworbene Kurzsichtigkeit (wenn nicht eine vollkommene Blindheit!), Armut, Neid, Enthaltensamkeit ... und noch das vorzeitige Sterben...“ *Erasmus Roterodami Encomium Moriae i. e. Stultitiae Laus, Praise Of Folly published At Basle In 1515 And Decorated With The Marginal Drawings Of Hans Holbein The Younger*, hrsg. von Heinrich Alfred Schmid/übersetzt von Helen H. Tanz, Basel 1931, Blatt N5.

⁷ Brant, *Narrenschiff*, 9.

⁸ Jacques Bompaire, „Les catalogues de livres-manuscrits d'époque byzantine (XIe-XVe s.)“, in: S. Dufrenne (Hg.), *Byzance et les Slaves: études de civilisation: mélanges Ivan Djijev*, Paris 1979, 59-81; Ernst Gamilscheg, „Zur Rekonstruktion einer Konstantinopolitanen Bibliothek“, *Rivista di studi bizantini e slavi* 1 (1981), 283-293; Konstantinos S. Staikos, *The history of the library in Western civilization*, New Castle 2004-2007.

⁹ Yousef Eche, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Age*, Damaskus 1967, 325-341; Valerii Polosin, „*Fikbrist*“ *Ibn an-Nadima kak istoriko-kul'turnyi pamiatnik 10 veka*, Moskau 1989, 47/49-50.

Islamische Buchtitel als Klassifizierungsmittel

Islamische Buchtitel und ihr Aufbau sind bereits einmal Objekt der Analyse gewesen. Arne Ambros hat die Struktur solcher islamischer Buchtitel, deren beiden Teile durch Präposition *fī* getrennt sind, unter die Lupe genommen.¹⁰ Er hat besonders betont, dass der zweite Teil eines solchen Titels normalerweise das Hauptthema oder Bereich des Wissens der ganzen Schrift definiert. So gehört z.B. das „*Aḥsan at-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*“ betitelte Werk des Muḥammad b. Aḥmad Šams ad-Dīn al-Muqaddasī (ca. 945/946-1000) eindeutig und ausschließlich zu den geographischen Werken da der Titelbestandteil „*maʿrifat al-aqālīm*“, d.h. „die Kenntnis der Klimata“ sich auf die Geographie bezieht. Die ersten Teile des gereimten Titels hat Ambros hingegen als ein literarisches Phänomen betrachtet und dementsprechend analysiert.

Aufgrund der Analyse von mehr als 10.000 Buchtiteln,¹¹ welche ich in den Jahren 2000-2008 im Rahmen zweier von mir durchgeführter Katalogisierungsprojekte an der Wellcome Bibliothek (London) und am Institut der Orientalischen Handschriften¹² der Russischen Akademie der Wissenschaften (St. Petersburg) unternommen habe,¹³ stellte sich dagegen heraus, dass die ersten Teile der islamischen gereimten Buchtitel, obwohl literarisch aufgebaut, eigentlich ein Hinweis auf die Gattung eines islamischen Werkes sind. Oft in den Titeln vorkommende Wörter, wie z.B. „*rawḍa*“, „*bahğā*“, „*qānūn*“ usw. bedeuten nicht „Gärten“ oder „Kanons“, sondern beziehen sich auf die Gattungsdefinitionen. So ist etwa „*tuhfā*“ (wörtlich „Rarität“) nicht im eigentlichen Sinne als „Rarität“ oder „Kunstwerk“ zu verstehen, sondern bezeichnet als Gattungsbegriff eine Art von Anthologie und lässt sich

¹⁰ Arne Ambros, „Beobachtungen zu Aufbau und Funktionen der gereimten klassisch-arabischen Buchtitel“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 80 (1990), 13-58.

¹¹ Die Resultate dieser Auswertung können hoffentlich in absehbarer Zeit veröffentlicht werden.

¹² Dieses Institut ist das ehemalige „Institut der Orientalischen Studien / Niederlassung St. Petersburg“ der Russischen Akademie der Wissenschaften.

¹³ Im Laufe dieser Projekte wurden insgesamt 255 Manuskripte beschrieben. Die Mehrzahl dieser Manuskripte stammt aus dem heutigen Syrien und ist eng mit der Familie Ḥaddād verbunden. Der Teil, der in St. Petersburg aufbewahrt ist, kommt ursprünglich aus dem Besitz des Orthodoxen Patriarchen Grīgūrīyūs Ḥaddād (1858-1928), vgl. Vladimir Polosin, Valerii Polosin, Nikolaj Serikoff, Sergei Frantsouzoff (Hg.), *A Descriptive Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts preserved in the St Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*, Leuven (Im Druck). Signatur: A, B, C, D mit der darauffolgenden Nummer, z.B. B 1107. Der Londoner Teil dagegen gehörte seinem Neffen, dem libanesischen Medizinprofessoren und Medizinhistoriker Sāmī Ḥaddād (1890-1957), vgl.: Nikolaj Serikoff, *Arabic medical Manuscripts of the Wellcome Library: A descriptive Catalogue of the Ḥaddād collection*, Leiden 2005 (Signatur: WMS Arabic mit der darauffolgenden Nummer, z.B. WMS Arabic 131). Über Sāmī Ḥaddād s. Lawrence I. Conrad, „The Sami Haddad Collection of Arabic Medical Manuscripts“, *Medical History* 31 (1987), 354-357. Alle Beispiele werden hier in der Originalorthographie zitiert.

als solche unter chronologisch-historischen, medizinischen, astronomischen oder grammatischen Schriften finden.¹⁴

Die von mir unternommene Analyse hat auch gezeigt, dass die so genannte literarische Einleitung, welche normalerweise einem islamischen Werke vorangeht, eher eine stark strukturierte bibliographische Beschreibung als einen literarischen Schmuck dieses Werkes darstellt. In dieser Hinsicht kann ein zweiteiliger Titel als ein Instrument betrachtet werden, das die Klassifizierung von Werken nach Themen und innerhalb jedes Themas alphabetisch nach Gattungen ermöglichte. Diese Klassifizierung war bequem und hat unter anderem wesentlich dazu beigetragen, dass auch die Werke, die in den nicht-arabischen Sprachen geschrieben worden sind, oft einen arabischen Titel besaßen, da sie auf diese Art leichter in eine islamische Büchersammlung zu integrieren waren.

Marginal- und Schnittitel

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit den Marginal- und Schnittiteln. Auch sie entstand gewissermaßen als Nebenprodukt der beiden oben erwähnten Katalogisierungsprojekte. Als Marginal- und Schnittitel werden hier solche Titel bezeichnet, welche nicht im Text eines Werkes wie üblich nach der Formulierung „*wa-sammaitubu ...*“ („ich habe es [das Buch] ... genannt“) auftraten, sondern an anderen Stellen innerhalb der Handschrift zu finden sind. Häufig wurden solche Buchtitel in den Marginalien, besonders auf den Vorsatzblättern und in den Kolophonen, Buchhüllen und Bandschnitten in einer verkürzten oder veränderten Form geschrieben. Die Titel, welche im Texte des Werkes nach *wa-sammaitubu* folgten, werden hier in Abgrenzung zu den Marginal- und Schnittiteln als Originaltitel bezeichnet.

Es lässt sich feststellen, dass die Marginal- und Schnittitel, obwohl sie oft anders aussahen als die Originaltitel, in der Regel dennoch allgemein verständlich waren und dass ein Werk sogar häufig nach diesen Titeln zitiert wurden. Diese Tatsache ist am Beispiel mehrerer Nachschlagewerke nachzuweisen, insbesondere anhand des Referenzbandes *Kašf az-zunūn*, der von Kātib Celebī verfasst wurde,¹⁵ und seiner Ergänzung, der *Asmā' al-kutub* des osmanischen Bibliographen des 17. Jahrhunderts, ʿAbd al-Laṭīf b. Muḥammad Riyaḏizāda.

In der Regel waren Marginal- und Schnittitel klar und deutlich strukturiert und stellten sich als eine zwei- bis dreistellige Abkürzung des Originaltitels dar. Normalerweise verwendete man dabei einige Wörter des Originaltitels. Dazu gehörte ein Schlüsselwort, das eine Gattung bezeichnete, ein Wort, das den Bereich

¹⁴ Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887-1899, nr. 6711, 5808, 9713 usw.; Serikoff, *Arabic Medical Manuscripts*, WMS Arabic 455.

¹⁵ Kātib Celebī Muṣṭafā b. ʿAbd Allāh, *Kašf az-zunūn ʿan asāmī l-kutub wa-l-funūn*, Istanbul 1941.

des Wissens bestimmte, wonach ein Buch in einer Bibliothek angeordnet war und/oder der Name des Verfassers. Manchmal gab es Hinweise auf die Schriftart und andere weitergehende Informationen. So wurde zum Beispiel der Titel „Gipfel der Vollkommenheit: über die Struktur des menschlichen Körpers)/ غاة الانتقان“ *غاة الانتقان* „في تدبير بدن الانسان“ von Ibn Sallūm, einem arabischen Arzt des 17. Jahrhunderts, als „Gipfel der Vollkommenheit: über Medizin)/ الطب“ *غاة الانتقان في الطب* abgekürzt.¹⁶ Solche Beispiele lassen sich häufiger finden.¹⁷

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich die Fragen, ob Gesetzmäßigkeiten im Aufbau dieser Titel festzustellen sind und inwieweit diese Titel unter praktischen Gesichtspunkten niedergeschrieben wurden. Aus der im Laufe der Katalogisierungsprojekte entstandenen Sammlung von Marginalia ist ersichtlich, dass man ein handgeschriebenes Buch oft mit einem zusätzlichen Titel versehen hat, um es – auch ohne das Vorwort lesen zu müssen – mühelos anordnen bzw. finden zu können. Am häufigsten finden sich solche Titel auf fol. 1r (bzw. fol. 001r), sehr viel seltener auf dem letzten Blatt einer Handschrift¹⁸. Solche Titel konnten sich auch auf dem Buchrücken,¹⁹ neben einer Kollationsmarke²⁰ und auf dem Schnitt²¹ finden, oft mit einer anderen Tintenfarbe oder sogar mit Bleistift.²² Die Tatsache, dass für diese Titel eine andere Tinte verwendet wurde, lässt vermuten, dass solche Titel sekundär sind und erst dann hinzugefügt wurden, wenn das Buch entweder gebunden, katalogisiert oder einer Sammlung einverleibt wurde. Im Vergleich zu den oft langen Originaltiteln sind die Schnitttitel in der Regel kürzer und können nur als Ableitungen oder Varianten der Originaltitel betrachtet werden. Es gibt jedoch auch Fälle, in denen die Schnitttitel länger und ausführlicher sind als die Originaltitel, da zur Klassifizierung weitere Informationen benötigt wurden, die im Originaltitel nicht zu finden waren.²³

¹⁶ WMS Arabic 452.

¹⁷ Z.B.: WMS Arabic 401 fol. 214r: هذا كتاب ترجم حنين vgl. a.O. fol. 1v.1-4 (die Einführung): كتاب جالينوس في تعريف مواضع الباطنه اذ حدثت بها آفة وهو الكتاب المعروف بكتاب الاعضاء الامة ترجمة حنين WMS Arabic 423 fol. 1r: كتاب الاقتصاب تأليف السيد الشيخ [lies: اقتصاب]; vgl. fol. 9v.1: نبتى بعون الله تعالى وحسن توفيقه بنسخ كتاب انتخاب الاقتصاب.

¹⁸ B 1115 fol. 166v; B 1221 fols 1r, 2r; B 1224 fol. 1r; C 642 fol. 189r; C 643 fol. 01r; WMS Arabic 402 fol. 01r; WMS Arabic 403 fol. 01r; WMS Arabic 405 fol. 01r; WMS Arabic 407 fol. 1v; WMS Arabic 410 fol. 1r; WMS Arabic 412 fol. 1r; WMS Arabic 413 fol. 1r; WMS Arabic 415 fol. 1r; WMS Arabic 416 fol. 1r; WMS Arabic 421 fol. 1r; WMS Arabic 421 fol. 1r; WMS Arabic 426 fol. 1b; WMS Arabic 428 fol. 1r; WMS Arabic 434 fol. 114v; WMS Arabic 440 fol. 1r; WMS Arabic 446 fol. 1r; WMS Arabic 447 fol. 1r; WMS Arabic 449 1r; WMS Arabic 454 fol. 1r; WMS Arabic 450 fol. 5r; WMS Arabic 461 fol. 01r; WMS Arabic 462 fol. 1r; WMS Arabic 475 fol. 1v.

¹⁹ Z.B. B 1225.

²⁰ Z.B. WMS Arabic 447 (passim).

²¹ Z.B. WMS Arabic 447; C 722.

²² WMS Arabic 413fol. 1r; WMS Arabic 426 fol. 1v.

²³ WMS Arabic 428 fol. 1r: كتاب الادستور والقوانين المعمول عليها في تركيب الادوية, wobei der eigentliche Titel als *الاقتراياذين* lautet. Vgl. auch WMS Arabic 415 fol. 1r; WMS Arabic 421 fol. 1r; WMS Arabic 446 fol. 1r.

Die Struktur und Aufbau von Marginal- und Schnitttiteln

Die hier untersuchten Marginal- und Schnitttitel lassen sich in folgende Gruppen einteilen:

- 1) Beibehaltung des Originaltitels;
- 2) Vereinfachung des Originaltitels;
- 3) Umbenennung des Originaltitels;
- 4) Erfindung eines neuen Titels.

Zur ersten Gruppe (Beibehaltung des Originaltitels) gehören vor allem Titel, die sich nur schwierig abkürzen lassen. Ein solcher Fall liegt zum Beispiel bei „Das Erreichen des Ziels: über Adab/علم الارب في علم الادب“, einem Werk von Ġarmānūs Farḥāt vor.²⁴

Die zweite Gruppe beinhaltet Titel, die sich leicht abkürzen lassen, ohne dabei den Text des Originaltitels vollständig zu ändern. Auf diese Weise wird der Originaltitel „Die tabellarische Darstellung vom Gesundheitswesen in sechs Kapiteln von Al-Muḥtār b. al-Ḥusain b. ʿAbdūn/كتاب تقويم الصحة بأسباب الستة تصنيف المختار ابن الحسين ابن عبدون zur „Tabellarischen Darstellung vom Gesundheitswesen/كتاب تقويم الصحة“ zusammengeführt.²⁵ Ähnlich ist die „Ausbildung der Jugendlichen/كتاب ارشاد الاحداث aus der „Ausbildung der Jugendlichen seit der früheren Zeit: über das Wählen des [richtigen] Gebets)/كتاب ارشاد الاحداث منذ الصوبة الشبوية في اختيار الدعوة“ entstanden.²⁶

Die dritte Gruppe (Umbenennung des Originaltitels) steht der zweiten Gruppe sehr nahe. Ein sehr langer oder literarischer Originaltitel wird durch einen anderen ersetzt, der entweder weiter verbreitet oder für Klassifizierungszwecke besonders geeignet ist. Als Beispiel lässt sich der Titel des medizinischen Werkes von Abū Sahl Yasūʿ al-Masīḥī anführen. Der Originaltitel lautet: „Einhundert [Fragen]: über die Kunst der Medizin/الكتاب المائة في صناعة الطب“. In der umbenannten Form wird hieraus „Ein medizinisches Buch von Abū Sahl Yasūʿ al-Masīḥī/كتاب طب ابو سهل“²⁷ Ähnlicherweise wandelte man eine „Anthologie [*tuhfa*, wörtlich „Rarität“]²⁸ für Muslime/تحفة المسلمين in „Eine Anthologie: über Medizin/ تحفة في

²⁴ *Bulūġ al-arab fī ʿilm al-adab*, hrsg. von Inʿam Fawwāl, Beirut 1990. B 1107, fol. 01r, vgl. auch WMS Arabic 407 fol. 1v, WMS Arabic 415 fol. 1r, WMS Arabic 434 fol. 114v, WMS Arabic 447 fol. 1r, WMS Arabic 450 fol. 2v.

²⁵ C 643; es handelt sich dabei um ein Werk des Ibn Buṭlān (st. 458/1066): Ibn Buṭlān, *Le taqwīm al-Ṣiḥḥa (Tacuini Sanitatis) d'Ibn Butlan: un traité médical du Xe siècle*, Hg. Hosan Elkhadem, Leuven 1990.

²⁶ B 474; hierbei handelt es sich um ein Buch von Charles Gobinet und seine Übersetzung ins Arabische: Charles Gobinet, *Instruction de la jeunesse en la piété chrétienne*, Paris 1700; Gūbīnīt, *Kitāb Kūbīnīt - Iršād al-aḥdāṭ*, Jerusalem 1879.

²⁷ C 722; Das Werk liegt auch in einer Edition vor: Abū Sahl ʿĪsa b. Yaḥyā al-Masīḥī, *Le Livre des cent questions en médecine*, hrsg. von Floréal Sanagustin, Damascus 2000.

²⁸ Hier wird mit diesem Wort eine Gattung bezeichnet.

“الطب“ um.²⁹ Auf dem Gebiet der geistlichen Literatur lassen sich ähnliche Vorgänge feststellen. Ein christliches „Buch der Nachtgebete und die Ordnung der Geheimgebete samt der Ordnung für die Sakramente/ كتاب صلات الاغريبية وترتيب افاشين السحرية /“ und die Ordnung für die Sakramente/ كتاب صلات الاغريبية وترتيب افاشين السحرية /“ wird durch den Titel „Der Heilige Qundāq/ القنداق الشريف“ ersetzt.³⁰ Besonders interessant sind die neuen Titel, mit denen man verschiedene Bücher des *Qānūn* und andere Werke von Avicenna versehen hat.³¹

4. Aufgrund des Materials lässt sich feststellen, dass innerhalb einer Sammlung ein Buch ohne Titel nicht existieren konnte. Das ist besonders interessant in Bezug auf die Tatsache, dass ein muslimischer Leser, wie es die moderne Forschung über das Plagiat in der arabischen Literatur herausgearbeitet hat, sich hauptsächlich für den Text schlechthin interessiert hat.³² Ein „altes Buch“ als Referenz ist in der islamischen Geschichtsschreibung sogar zum *topos* geworden.³³ Wenn aber einem Buche innerhalb einer Sammlung wegen des schlechten Zustands oder aus anderen Gründen ein Titel fehlte und auch der Verfasser nicht erwähnt wurde, hatte man einen Titel selbst zu erfinden. Auf solche Weise hat ein Besitzer einen Band aus Avicennas *al-Qānūn* nicht erkannt und darum folgendermaßen beschrieben: „Ein wertvolles medizinisches Buch. Der Verfasser ist nicht bekannt“.³⁴

Ein anderes, etwas kurioses Beispiel findet sich als Bemerkung eines Lesers auf dem Vorsatzblatt eines dem christlich-arabischen Schriftsteller ‘Abdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī (11. Jahrhundert) zugeschriebenen meteorologischen Traktats (B 1234).³⁵ Das Traktat hatte ursprünglich keinen Titel und ist unter dem vorläufigen Titel „Über die atmosphärischen Einflüsse: in Bezug auf die Philosophie/ في التأثيرات الجو في المختص بعلم الفلاسفة“ bekannt. Der Text scheint allerdings nicht von ‘Abdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī geschrieben worden zu sein, da dort an einer Stelle das Schiesspulver erwähnt wird, welches man zur Zeit ‘Abdallāh b. al-Faḍls noch nicht kannte.³⁶ Auf Blatt 001r hat der Leser, offensichtlich ein Muslim, eine sarkastische Notiz

²⁹ WMS Ar 455. Es handelt sich bei dem *Tuḥfat al-Muslimīn* um die arabische Übersetzung des persischen Werkes *Tuḥfat al-Mu’minīn* von Muḥammad Mu’min b. Muḥammad Zamān Ḥusainī Tunkabunī Dailamī, vgl. Fateme Keshavarz, *A Descriptive and Analytical Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the Wellcome Institute for the History of Medicine*, London 1986, nr. 129. Die Übersetzung ins Arabische ist von einem gewissen Muṣṭafā aṣ-Ṣīrwānī al-Ḥaṭīb as-Suryānī, angefertigt worden.

³⁰ B 1115; dazu siehe Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Citta di Vaticano 1944-1953, I, 633-635; Constantine Bacha, „Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d’une ancienne version inedited“, in: *Chrysostomica. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte 407-1907*, Roma 1908, 405-471.

³¹ WMS Arabic 415: Ibn Sīnā الطب هذه الارجوزة المنسوبة الى ابن سينا في علم الطب.

³² Aleksandr Kudelin, *Srednevekovaja arabskaia poetika*, Moskva 1983, *passim*.

³³ Bernd Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Beirut 1992, 178.

³⁴ WMS Arabic 414. Vgl. auch WMS Arabic 440 fol. 1r; WMS Arabic 444 fol. 1r.

³⁵ Graf, *Geschichte*, II, 64.

³⁶ Vgl. aber Kate Raphael, „Mongol Siege Warfare on the Banks of Euphrates and the Question of Gunpowder (1260 – 1312)“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (2009), 335-370.

hinterlassen: „Den Inhalt dieses Buches habe ich sorgfältig gelesen. Es ist voll von langen und nutzlosen Ergüssen. Deshalb denke ich, dass es unmöglich ist, dass jemand in diesem Buch liest, ohne sich über die Länge der Ergüsse zu ärgern. Das ist klar und kommt auch aus [meiner eigenen] Erfahrung. Aus keinem einzigen Stück gewinne ich dort an Nutzen. Aufgrund der Länge der dort enthaltenen Ergüsse und der Verdorbenheit der Sitten (?? ist unklar, N.S.) konnte ich an nichts Nutzen finden. *Deshalb habe ich dieses Buch mit „Viele Worte und endloser Nutzen“ betitelt.*³⁷ Möge Gott dem Abschreiber gnädig dafür sein, dass er über endlose Geduld und ein geheimes Wissen verfügte, wobei ihm jedoch jeder Gedanke fehlte. Dies ist, was aus unserer Lektüre dieses langweiligen Buches hervorkommt, das aus der Feder eines Christen entstanden ist, lieber Gott, erbarme Dich seiner“.

Schluss

Die Analyse der Marginal- und Schnitttitel der islamischen Handschriften in den erwähnten Sammlungen von London und St. Petersburg zeigt, dass diese Titel die Rolle eines modernen Kurztitels und gleichzeitig einer Bibliothekssignatur spielten. Sie waren kurz und konnten so problemlos auf schmalem Platz wie einem Bandschnitt oder einem Buchrücken geschrieben werden. Gleichzeitig waren sie klar genug, um als Instrument für die Anordnung und Auffindung der Bücher in einer islamischen Bibliothek bzw. Büchersammlung dienen zu können. Die Praxis der Marginal- und Schnitttitel führte dazu, dass ein und dasselbe Werk in der islamischen Literaturgeschichte häufig unter mehreren verschiedenen Kurztiteln – bzw. Bibliothekssignaturen – bekannt wurde.³⁸

In den meisten Fällen finden sich die Marginaltitel auf den Vorsatzblättern und waren als Hinweise für Buchbinder, Händler oder Bibliothekare gedacht. Da die Schnitttitel häufig mit den Marginaltiteln identisch sind, lässt sich vermuten, dass die Schnitttitel sekundär waren und auf Grundlage der Marginaltitel geschrieben wurden. Die Schnitttitel haben dabei dieselbe Rolle wie die Marginaltitel gespielt: Sie beschrieben den Inhalt einer Handschrift sehr exakt und ermöglichten dadurch die Klassifizierung und Anordnung von Büchern innerhalb einer Sammlung. Auch für die Buchbinder und Buchhändler waren sie sehr nützlich.

³⁷ Eigene Hervorhebung (N.S.).

³⁸ Z.B. *al-Muʿlam ʿalā ḥurūf al-muʿḡam fī taʿbīr al-aḥlām*, ein Werk zur Traumdeutung von Ibn Gannām al-Maqdisī (gest. 693 oder 977 AH). Der Werk ist mindestens unter acht verschiedenen Titeln bekannt: *an-Nāmaḡ fī taʿbīr*, *ar-Ruʿyā*, *Tāʿbīr ar-ruʿyāʿ*, *Tāʿbīr nāmāh*, *Tāʿbīr al-aḥlām*, *Tāʿbīr al-manām*, *Tafsīr al-aḥlām*, *Tafsīr al-manām ʿalā t-tamām wa-l-kamāl*, *Tafsīr ar-ruʿyāʿ*, *Tāʿbīrmanāḡ*, s.: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1898-1949, SB I, 913; Toufic Fahd, *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Paris 1987, 338-339 und Nikolaj Serikoff, „An Arabic ‘Book of Dreams’ from an Ottoman Imperial Collection“, in: Stefanie Brinkmann und Beate Wiesmüller (Hg.), *From Codicology to Technology: Islamic Manuscripts and their Place in Scholarship*, Berlin 2009, 131-145.

Da einer der Zwecke, die der Titel eines Werkes in christlich-arabischen und islamischen Buchsammlungen erfüllte, derjenige der Klassifizierung war, konnte dieser Titel je nach Bedarf verändert oder sogar neu erfunden werden. Dies erklärt, warum ein und dasselbe Werk manchmal unter mehreren Titeln auftreten kann.

Le manuscrit autographe : un statut particulier ?

Des exemples à l'époque mamelouke

Jacqueline Sublet

À la Bibliothèque nationale de France (BnF), les ouvrages autographes, écrits de la main de l'auteur du texte, représentent environ un pour cent des manuscrits arabes qui y sont conservés. J'ai choisi parmi eux, et dans la collection de documents microfilmés conservée à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT),¹ des exemples d'autographes qui ont été écrits au cours de la période mamelouke (XIII^e-XV^e s.). Je souhaitais voir dans quelle mesure les autographes présentaient une originalité par rapport aux textes manuscrits qui sont de la main des copistes : ces autographes ont-ils fait l'objet d'une attention particulière, de la part de leur auteur comme de ceux qui les ont lus et qui ont laissé des inscriptions dans les marges ? J'ai finalement privilégié les observations sur le brouillon, sur le manuscrit offert à un prince et relevé quelques cas tel celui d'un manuscrit autographe dont le texte a été usurpé.

Un ouvrage manuscrit peut être un brouillon ou un texte que l'auteur considère comme fixé : l'auteur écrit un brouillon, ou directement un texte définitif. Si un scribe est engagé pour recopier un brouillon, il peut accomplir le travail dans sa totalité : page de titre et texte. Le travail peut aussi se faire en deux temps : le scribe laisse en blanc des espaces pour que soient écrits à l'encre rouge les titres de chapitres, les intertitres, le début du nom des personnages enregistrés quand il s'agit d'ouvrages biographiques. S'il est, pour des raisons diverses, interrompu dans son travail, ou s'il a pressenti un second scribe pour écrire les rubriques en rouge et que celui-ci n'accomplit pas sa tâche, le manuscrit demeurera incomplet. C'est pourquoi le manuscrit autographe, brouillon ou non, a toujours représenté un document d'une grande valeur.² Il est aussi un objet de collection très recherché.

¹ La Section arabe de l'IRHT-CNRS, conserve une collection de près de 3000 manuscrits microfilmés dont un tiers concerne l'histoire antérieure à la période ottomane, chroniques et documents biographiques.

² A.Ch. Binebine (éd.) *Le manuscrit arabe et la codicologie*, Rabat 1994 ; F. Déroche et F. Richard (éd.) *Scribes et manuscrits au Moyen-Orient*, Paris 1997 ; A. Fu'ād Sayyid, *al-Kitāb al-'arabī al-maḥṭūṭ wa-'ilm al-maḥṭūṭāt/Le manuscrit arabe et la codicologie*, Le Caire 1997 ; F. Déroche (en collaboration) *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000 ; A. Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, Leiden 2001. Sur la découverte récente d'un manuscrit autographe, voir les publications de F. Bauden par exemple "Maqriziana I. Discovery of an Autograph MS of Al-Maqrīzī : Towards a Better Understanding of His Working Method. Description Section I", *Mamluk Studies Review* VII/2 (2003), 21-68 et, dans la même revue, les articles du même auteur sur les autographes de al-Maqrīzī. Ces publications proposent une abondante bibliographie.

À la période classique, on sait que les textes manuscrits attiraient les savants qui se déplaçaient en quête de savoir, effectuant parfois d'immenses périple. Ils venaient, dans le meilleur des cas, écouter l'auteur lire son texte et, de ce fait, en indiquer la vocalisation ; ils venaient aussi lire en présence de l'auteur, sous son autorité, ou bien écouter un disciple de l'auteur, même éloigné dans le temps, qui avait reçu licence (*iğāza*, pluriel *iğāzāt*)³ de le « transmettre » à son tour. La transmission orale concerne en effet non seulement des traditions venues des premiers temps de l'islam, mais aussi le passage, de maître à disciple, de textes de toutes natures. Approcher un maître, comme écrire son nom sur un manuscrit, est un acte pieux, et les certificats de lecture et les attestations d'audition (*samāʿ*) font partie des inscriptions trouvées dans les espaces blancs des manuscrits. C'est là aussi que l'on trouve des inscriptions signées et qui permettent d'identifier des écritures. Reconnaître une écriture est particulièrement utile si un manuscrit est incomplet, qu'il manque le début et la fin du texte. S'il s'agit d'un auteur connu, qui a laissé la trace de son écriture, on se reporte aux échantillons des écritures d'hommes célèbres dont les fac-similés sont proposés, par exemple, dans le répertoire biographique *al-Aʿlām* de az-Zirikli⁴ ou dans le catalogue des manuscrits arabes de la collection Chester Beatty à Dublin.⁵ Ces ouvrages que l'on trouve couramment dans les bibliothèques savantes représentent un moyen commode d'identifier l'écriture de tel ou tel auteur connu.

Les brouillons

Certains manuscrits autographes sont à l'évidence des brouillons qui ont servi par la suite à la rédaction définitive par l'auteur lui-même, ou à une copie par des scribes. D'autres sont des textes rédigés au fil de la plume et, si l'auteur a une belle écriture et s'il prend soin de cadrer sa page et de faire apparaître des lignes en relief,⁶ ils ne se différencient pas d'une copie faite par un scribe. La distinction entre un manuscrit autographe et un brouillon tient dans sa présentation. Le brouillon d'un ouvrage comporte parfois des blancs, l'auteur procède par assem-

³ G. Vajda, I. Goldziher et S. A. Bonebakker, art. "Iğāza", dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., III, 1046-1047. Parmi les publications de fac-similés de ces *iğāzāt*, on consultera S. Leder, Y. M. as-Sauwās et M. aš-Şağarġi, *Mu'ğam as-samāʿāt ad-dimašqīyya. Les certificats d'audition à Damas 550-750h./1155-1349*, Damas 1996, qui donne de nombreux exemples de certificats.

⁴ Ḥair ad-Dīn az-Zirikli, *al-Aʿlām. Qāmūs tarāġim li-ašbar ar-rīġāl wa-n-nisāʾ min al-ʿArab wa-l-mustaʿribīm wa-l-mustašriqīn*. La 3^e édition est au nom de l'auteur, sans lieu ni date, elle compte 11 volumes + un supplément intitulé *al-Ḥuṭūṭ wa-š-šurwar* qui est consacré notamment aux fac-similés des écritures.

⁵ A. J. Arberry, *A Handlist of Arabic Manuscripts*, Dublin 1955-1964, vol. I-VII ; Ursula Lyons *Indexes*, Dublin 1966, vol. VIII.

⁶ Sur la *mīstara*, sorte de règle qui permet de faire apparaître la trace d'un nombre déterminé de lignes sur les folios d'un manuscrit par pression sur l'envers du papier, voir Gacek, *Arabic Manuscript Tradition*, 68.

blement de fiches ou de notes. Les pages sont de dimensions diverses. Le brouillon demeure entre les mains de son auteur pour être corrigé et enrichi. Dans un second temps l'auteur confie le brouillon à un scribe de profession qui le recopie pour en faire un ouvrage accessible, parfois un ouvrage destiné à être offert en cadeau avec une page de titre ornée. On verra que les brouillons comme les textes dans leur rédaction finale étaient objet de transmission.

Le manuscrit BnF-arabe 2144 est exemplaire dans le sens qu'il est, grâce aux inscriptions qui se trouvent sur sa page de titre, décrit en tant que brouillon, avec ses pages de dimensions inégales. Il s'agit d'un volume du répertoire biographique *al-Muqaffā* composé au IX^e/XV^e siècle par l'historien al-Maqrīzī.⁷ Le titre est en rouge : « ceci est un volume du *Muqaffā* rédigé par le savant lettré al-Maqrīzī, Dieu l'ait en Sa miséricorde », (*bādā l-ġuz' min al-Muqaffā li-l-ḥāfiẓ al-Maqrīzī raḥimahu llāh*) la formule pieuse *raḥimahu llāh* indique que l'inscription a été écrite après la mort de l'auteur. En-dessous : « il est de sa main » (*wa-huwa bi-ḥaṭṭihi*) puis, ligne suivante : « il a 260 folios, de grand et de petit format » (*'iddat aurāqihī mi'atain wasittīn kibār ma'a ṣiġār*). La description est précise, avec les indications sur les dimensions des pages que je n'ai pas retrouvées ailleurs : ainsi le brouillon est-il reconnu et décrit comme tel.

Écrit en Egypte au IX^e/XV^e siècle par le hanafite al-Minšāwī/Manšāwī, mort à la Mecque après 896/1490,⁸ le manuscrit BnF-arabe 944 est intitulé *Kitāb nuzbat al-baṣīr bi-ḥall zād al-faqīr*. Il contient le commentaire du *Zād al-faqīr* [*fi l-furū'*] d'Ibn al-Humām al-Siwāsī, mort en 861/1457.⁹ On trouve sur le volume deux inscriptions : l'une au fol. 1 en haut à droite : « cet ouvrage est de la main du commentateur, Dieu l'ait en Sa miséricorde » (*bādā l-kitāb bi-ḥaṭṭ aš-šāriḥ raḥimahu llāh*) et, à gauche sur la même page : « cet ouvrage est un brouillon de l'auteur et commentateur [mot illisible et lacune] » (*bādā l-kitāb musawwadat al-muṣannif aš-šāriḥ [tumma ??]*). Au-dessous se trouve un certificat de lecture signé d'un certain Ḥālīšī (? sans *alif-lām*) qui en était aussi le possesseur et qui a apposé un cachet à son nom.

Le manuscrit BnF-arabe 1721 est de la main d'Ibn Qāḍī Šuhba,¹⁰ un historien dont l'écriture est bien connue. Son titre est *Muntaḥab Ta'riḥ Ibn Ḥabīb* et il ne porte pas d'inscription sur la première page ni dans les marges : il est peut-être demeuré chez son auteur et les lettrés ne sont pas venus le lire. En revanche, le manuscrit BnF-arabe 2013 qui est un brouillon du recueil de biographies intitulé *al-Iṣāba fi taġrīd aš-ṣaḥāba* par l'historien Šams ad-Dīn aḍ-Ḍahabī, mort en

⁷ Mort en 845/1442, auteur du *Kitāb al-Muqaffā al-kabīr*, M. al-Ya'lawī (éd.), Beyrouth 1407/1987.

⁸ Az-Zain 'Abd ar-Raḥīm as-Saḥāwī, *aḍ-Ḍaw' al-lāmi' li-abl al-qarn at-tāsi'*, al-Qudsi (éd.), Le Caire 1353/1934-5, IV, 183.

⁹ As-Saḥāwī, *Ḍaw'*, VIII, 127 ; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, II, 22, *Suppl.*, II, 91-92.

¹⁰ Taqī ad-Dīn, mort en 851/1448 ; J. Schacht, art. "Ibn Qāḍī Shuhba", dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., vol. III, 838.

748/1348, dont il manque la première page, porte sur son dernier folio le témoignage de celui qui l'a recopié. C'est une inscription qui commence par, et le signataire parle de lui-même à la troisième personne : « J'ai collationné¹¹ ce [texte] en le recopiant, tout en appelant la bénédiction de Dieu sur celui qui en est le possesseur » (*anhābu naqlan dā'iyan li-mālikibi*); les lignes 2 et 3 sont effacées et on peut déchiffrer en ligne 4 quelques éléments de l'identité du signataire, il s'agit d'un certain Muḥammad Ibn ar-Rizki (?) dont le nom est accompagné de la mention d'une date : 817[1414].

Un autre autographe du même aḍ-Ḍahabī, le manuscrit conservé à Istanbul, à la bibliothèque Ayasofya sous la cote 3010, a connu un autre sort car son texte a été lu et transmis par des savants et des amis qui sont venus écrire plusieurs lignes sur la page de titre, non loin du nom de l'auteur. Le texte est celui du *Ta'rīḥ al-islām*. L'auteur donne le titre de l'ouvrage : « Volume 15 de l'ouvrage intitulé *Histoire de l'islam et obituaires des grands personnages*¹² » (*Al-ğuz' al-ḥāmis 'ašar min kitāb ta'rīḥ al-islām wa-wafāyāt al-mašāḥir al-ā'lām*). Parlant de lui à la troisième personne, l'auteur donne son nom et sa généalogie et, sans adjectifs laudatifs, déclare sobrement : « [cet ouvrage a été] composé par celui qui l'a mis par écrit, Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṭmān b. aḍ-Ḍahabī » (*ta'lif kātibiḥ Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṭmān b. aḍ-Ḍahabī*), et il fait suivre son propre nom d'une formule qui est difficilement lisible sur le manuscrit : « Que Dieu soit satisfait de lui » (*raḍīya llāhu 'anhu*). Plusieurs lecteurs ont apposé sur cette page des inscriptions, des signatures, attestant avoir lu le texte et confirmant que le manuscrit avait été donné en *waqf* « legs pieux » à une institution d'enseignement. L'une des inscriptions est un texte laudatif de sept lignes de la main du contemporain et ami d'aḍ-Ḍahabī, l'historien aš-Šafādī qui dit notamment : « J'ai lu la chronique des événements relatés dans ce volume, du début de la chronique des années 501[1107] à la fin des années 550[1155], écrits de la main de son auteur « le maître, l'imam, le savant instruit » *aš-šaiḥ al-imām al-ḥāfiz*¹³ Šams ad-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṭmān, que Dieu lui accorde une large place parmi ses contemporains (*fassaḥa llāh fi muddatibi*). Et il ajoute : « C'est mon esclave (*fatāya*) Ṭaidamur b. 'Abdallāh ar-Rūmī qui a entendu tout le texte ainsi que les obituaires des années 501[1107] et 502[1108] ; [l'auteur] nous a donné [à tous deux] licence de transmettre cela, en même temps qu'il nous a donné licence de transmettre tout ce qu'il avait reçu par voix orale avec une chaîne de garants.

¹¹ Le sens particulier de *inhāz'*, pluriel *inhābāt* : attestation de collation et/ou *iğāza* [licence de transmettre] commençant par le terme *anhābu*, dans Gacek, *Arabic Manuscript Tradition*, 146.

¹² Il faut traduire ce titre pour comprendre ce qui suit. Aḍ-Ḍahabī a en effet composé son *Ta'rīḥ al-islām* en donnant la chronique de dix années, en ordre chronologique suivie, toujours en ordre chronologique, des obituaires des personnages morts au cours de ces dix années.

¹³ Ces qualificatifs précèdent de façon conventionnelle le nom du savant que son ami veut honorer.

Écrit par Ḥalīl b. Aibak b. ʿAbdallāh aš-Šāfiʿī aš-Şafadī » (*wa-samiʿa dālīka aġmaʿ bi-fawāt sana ihdā wa-īnain wa-ḥams miʿa fatāya Ṭaidamur b. ʿAbdallāh ar-Rūmī wa-aġāzanā riwāyata dālīka ʿanbu mā yaġūzu labu tasmīʿubu. Wa-kataba Ḥalīl b. Aibak b. ʿAbdallāh aš-Šāfiʿī aš-Şafadī*). Cette inscription occupe près du quart de la page de titre. On y remarque la précision avec laquelle aš-Şafadī décrit le mode de transmission du texte.

Pour ce qui concerne les brouillons, on peut encore faire une remarque. Certains manuscrits, textes mis au propre et brouillons, ont été légués à une bibliothèque ou à une institution pieuse. On a vu l'exemple de l'autographe d'un volume du *Tārīḥ* d'aḍ-Ḍahabī, ms. Ayasofya 3010. Ces volumes deviennent alors des biens *waqf*, certains portent la mention : *waqf muʿabbad* ou « legs éternel », on les retrouve dans les fonds de manuscrits de différents pays.¹⁴ Certains ne pouvaient être empruntés, d'autres étaient loués pour une période déterminée et le prix de leur location revenait à l'institution pieuse.¹⁵

Les ouvrages offerts à un prince

Quelques-uns des manuscrits autographes sont illustrés : avec une page de titre ornée par des enlumineurs. Ces ouvrages peuvent être des exemplaires uniques, des *unica* (pluriel de *unicum*) ; on dit d'un manuscrit qu'il est un *unicum* quand on ne connaît pas d'autre copie du texte dans le monde, mais c'est là un jugement porté à un moment donné, car on est toujours susceptible d'en découvrir une copie par la suite. Cependant, quand il a été écrit à la louange d'un prince et pour lui être offert en cadeau, le manuscrit a des chances d'être vraiment unique.

Le manuscrit BnF-arabe 763 est un autographe que Ḥusain al-Faḥḥī aš-Şīrāzī a composé au IX^e/XV^e siècle à la louange du sultan mamelouk al-Malik az-Zāhir Ğaḥmaq. Le texte est intitulé *Nuzbat an-nāzir li-s-sultān al-mālik [sic] al-Malik az-Zāhir*. L'auteur se présente en fin d'ouvrage (fol. 50 vo) avec la modestie qui sied : « c'est l'humble Ḥusain al-Faḥḥī aš-Şīrāzī qui a rédigé et mis par écrit [ce volume], que Dieu lui accorde Sa miséricorde, à lui et à ses deux parents, à ses maîtres et à tous les musulmans » (*katabahu ġāmiʿabu al-faḥḥī Ḥusain al-Faḥḥī aš-Şīrāzī ʿafā llāhu ʿanbu wa-ʿan wālidaibi wa-ʿan mašāʾihibi wa-l-muslimīn aġmaʿīn*). Sur les pages laissées en blanc dans le manuscrit on trouve deux sortes d'inscriptions qui ne sont pas des certificats de lecture ou d'audition car le manuscrit a probablement été remis directement au sultan et n'a pas fait l'objet de lecture publique. Ces inscriptions sont

¹⁴ J. Sublet, "Les marges des manuscrits arabes", dans A.-M. Christin (éd.) *Histoire de l'écriture. De l'idéogramme au multimedia*, Paris 2000, 228-231 (traduction arabe "Al-kitāba ʿalā hawāmiš al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya", *Tārīḥ al-kitāba*, Paris-Alexandrie 2005, 228-231). Le manuscrit de Damas dans lequel se trouve à plusieurs endroits l'inscription *waqf muʿabbad* est celui de la Bibl. Asad, maġmūʿ 75.

¹⁵ R. Deguilhem (éd.) *Le waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique*, Damas 1995.

d'une part un témoignage qui vient ajouter à la valeur de l'ouvrage : Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, historien et biographe de renom, contemporain et peut-être ami de l'auteur, a rempli de sa main le fol. 1 verso d'un commentaire en 14 lignes faisant l'éloge du texte avec des variations sur les mots qui en forment le titre. D'autre part, sur les fols. 51 recto et verso restés blancs, on relève le texte d'un *ḥadīṭ* transmis par ad-Dārimī, célèbre traditionniste mort en 255/869.¹⁶

Dans cette catégorie des ouvrages offerts à des princes, on remarque un cas particulier, celui du texte volé à al-Qalqašandī par son fils. Le manuscrit 2049 de la BnF est en effet singulier et pose le problème de la façon dont un texte pouvait être approprié par celui qui n'en est pas l'auteur. Ce manuscrit, parfaitement lisible a été écrit à l'intention d'un prince mamelouk. La page de titre, qui paraît être de la même main que le corps du texte, est ornée et porte : *Kitāb nibāyat al-arab fī maʿrifat ansāb al-ʿArab*. Le titre est composé de deux hémistiches qui riment entre eux, et il signifie qu'il s'agit d'un ouvrage ayant trait à la connaissance des généalogies arabes. La suite donne le nom de l'auteur : « composé par Muḥammad fils de Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Aḥmad, originaire de Qalqašanda et appartenant à l'école religieuse šāfiʿite, l'infime serviteur de Dieu, qui espère en la miséricorde de son Envoyé le Prophète Bien-aimé » (*taʿlīf aqall ʿabīd Allāh taʿālā ar-rāġī ʿafwa rabbīhi al-karīm al-Mabḏī Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Aḥmad al-Qalqašandī balad^{an} aš-Šāfiʿī madḥab^{an}*). Puis il attire la bénédiction de Dieu sur ses deux parents (*alā wālidaihi*). Dans le colophon, on lit (fol. 187vo) : « J'ai terminé cette rédaction » (*akmaltu hādā t-taʿlīf*), et plus loin : « La mise par écrit de ce texte a été menée à bonne fin par son auteur Muḥammad b. Aḥmad al-Qalqašandī aš-Šāfiʿī au cours de l'année 846[1442] » (*muġizat kitābatubū ʿalā yad muʿallifīhi Muḥammad b. Aḥmad al-Qalqašandī aš-Šāfiʿī fī šubūr sanat 846*). On constate que la date est peu précise : littéralement « au cours des mois de l'année 846 » (*fī šubūr sanat 846*) alors que les scribes, d'une manière générale, précisent souvent le mois, le jour et parfois même le moment de la journée où ils sont venus à bout de leur tâche.

Le fait est qu'il s'agit ici d'un ouvrage connu, dont l'auteur est le grand Aḥmad al-Qalqašandī (m. 812/1418). Célèbre pour ses écrits d'une grande qualité, il est l'auteur, notamment de l'encyclopédie *Šubḥ al-aʿšā fī šināʿat al-inšāʿ*,¹⁷ et de ce *Nibāyat al-arab* qui a été publié deux fois, à Bagdad et au Caire.¹⁸ L'éditeur du texte du *Nibāyat al-arab* paru au Caire, Ibrāhīm al-Abyārī¹⁹ a soulevé le problème que pose le manuscrit de Paris. Il en parle longuement dans son introduc-

¹⁶ Auteur d'un *Sunan* : J. Robson, art. "al-Dārimī", dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., vol. II, 164.

¹⁷ M. ʿA. Ibrāhīm (éd.), Le Caire 1331-8/1913-20.

¹⁸ Compte-rendu par G.C. Anawati dans *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* VI (1959-1961), 274-276.

¹⁹ *Nibāyat al-arab fī ansāb al-ʿArab*, Le Caire 1959. La préface occupe 20 pages numérotées en *abġad* de *hāʿ* à *ḥāʿ*.

tion et il émet l'hypothèse d'une copie du texte par le fils de l'auteur. Plus récemment, C. E. Bosworth²⁰ donne raison à al-Abyārī et donne les références aux écrits des savants qui ont été induits en erreur par le libellé de ce manuscrit.

Ce qui paraît intéressant ici est de voir dans lesquelles circonstances cette contrefaçon a été menée à bien. Sur le plan chronologique, on sait qu'Aḥmad al-Qalqašandī, auteur de *Nihāyāt al-arab*, est mort en 821/1418, soit vingt-cinq ans avant que le manuscrit actuellement conservé à Paris ne soit rédigé, et que son fils Nağm ad-Dīn Muḥammad avait plus de quarante ans²¹ quand, en 846/1442, il écrivit de sa main le texte dont il prétend être l'auteur. Al-Qalqašandī fils a composé le manuscrit pour en faire cadeau au prince mamelouk Šams ad-Dīn Muḥammad b. az-Zainī Qāsim b. Baibars ibn Baqr²² et, peut-être, attirer ainsi ses faveurs. Le prince a bien reçu le présent et il a écrit son nom, sous la forme d'une marque de possession, sur la dernière page du manuscrit, et il est mort quelques années plus tard, en 850/1450. Une autre inscription, sans doute postérieure, portée sur le manuscrit indique que le volume a été constitué en *waf*f (legs) et déposé dans une institution pieuse. Voici donc un ouvrage qui est passé de la main de l'auteur à celle du destinataire à titre personnel. Aucun certificat de lecture et de transmission n'atteste qu'un savant soit venu le lire ou l'entendre lire par son auteur, ou pseudo-auteur, ni par le prince. Il n'a donc pas été sous les yeux d'un lettré qui aurait pu en reconnaître le texte et dévoiler la supercherie. L'absence de certificat de lecture et de transmission devient là une information.

Mais d'autres indices permettent de penser que le fils al-Qalqašandī pouvait agir en toute impunité dans la mesure où il avait un allié savant en la personne de l'historien as-Saḥāwī, mort en 902/1497²³ et dont il a déjà été question en sa qualité d'auteur de l'important ouvrage de biographies *aḍ-Ḍaw' al-lāmi'* qui contient les biographies de personnages morts entre les années 800/1397 et 899/1494. *Aḍ-Ḍaw' al-lāmi'* est en fait un répertoire des '*ulamā'*' et, d'une manière plus générale, des princes, des marchands, soldats, savants éminents dans le domaine de la science, femmes et hommes, mais aussi les membres des familles de savants qu'il connaissait ou sur lesquels il avait des informations. Là, comme l'a remarqué C. E. Bosworth, as-Saḥāwī, dont le caractère était exécrationnel et qui entretenait des relations difficiles avec ses contemporains, ne consacre à l'historien Aḥmad al-Qalqašandī qu'une notice de dix lignes dans laquelle il note bien qu'il s'agit d'un auteur réputé, reconnu par ses contemporains tels Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, al-

²⁰ C.E. Bosworth, art. "al-Qalqašandī", dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., vol. IV, 531-533.

²¹ As-Saḥāwī dit dans son *Ḍaw'*, VI, n° 1057 qu'on le surnommait Ibn Abī Ġudda [peut-être avait-il le visage grêlé ?] et il précise : «J'ai vu écrit de sa main qu'il était né en 797/[1394]. Mais il se trouve qu'en *Rabi'* II de cette même année, on me l'a décrit comme un enfant de 4 ans. On peut donc estimer qu'il était né avant cette date, en 795/[1392] ou 796/[1393], au Caire où il fut élevé ». Il devait trouver la mort par noyade dans le Nil en 876/1471.

²² La notice biographique de al-Qāsim b. Baibars b. Baqr dans as-Saḥāwī, *Ḍaw'*, VI, n° 611.

²³ C. F. Petry, art. "al-Saḥāwī", dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., vol. VIII, 912.

Maqrīzī et al-‘Ainī, mais dont apparemment il n’a pas lu l’œuvre. Il dit en effet : « il a composé un ouvrage dont le titre est *Ṣubḥ al-a‘šā fi qarwānīn*²⁴ *al-inšā’* en quatre volumes », alors que le *Ṣubḥ al-a‘šā* est un ouvrage renommé qui compte 14 volumes et que cela était de notoriété publique. Il accorde en revanche une notice de douze lignes au fils, avec des précisions sur sa carrière de second plan dans l’ombre de son père et des amis de celui-ci, et qui ne jouissait par ailleurs que d’une modeste réputation. Il dit que ce fils n’avait que rarement transmis des *ḥadīṭ* mais que lui-même, as-Saḥāwī, avait reçu son enseignement. On comprend là qu’il tient à mettre en valeur les qualités de ce descendant de l’historien : une telle sollicitude, qu’il lui avait sans doute manifestée, avait pu encourager le fils à se faire passer pour un auteur et à s’attribuer l’ouvrage de son père.

*Quelques notes concernant le nom des auteurs,
brouillons ou textes rédigés*

Il arrive, et on pense alors davantage à une faute d’inattention qu’à de la malveillance, que le nom de l’auteur d’un texte ait été écrit fautivement par le scribe qui n’a composé que la page de titre. C’est le cas dans le manuscrit BnF-arabe 880, un autographe daté du vendredi 20 Ṣafar 692/1293. L’auteur porte le nom de al-Ḥusain b. ‘Alī Ibn Ḥaḡḡāḡ as-Siḡnāqī, il est mort en 710/1310.²⁵ Il a confié la composition de la page de titre de son ouvrage à un scribe qui a écrit fautivement son nom en lettres avec poudre d’or aṣ-Ṣiḡnāqī avec un *ṣād*.

On peut relever aussi, et là on pense à une action délibérée, le cas le manuscrit BnF-arabe 742 qui date du IX^e/XV^e siècle, où les formules pieuses qui accompagnent le nom de l’auteur ont été effacées. L’auteur Muḥammad b. ‘Ammār al-Mālikī se présente comme « l’auteur du texte et de son résumé » (*yaqūlu mu’allifuhu wa-muḥtaṣiruhu*) ; la formule qu’il a écrite à la suite de son nom a été partiellement grattée et il reste : « que Dieu lui accorde avec bienveillance [...] » (*laṭṭafa llāhu bi-...[mots effacés]*). Un ou plusieurs mots ont été endommagés, qui avaient pour signification d’attirer la bénédiction de Dieu sur l’auteur : ligne 10 : « [le Prophète] Muḥammad et sa lignée [...] » (*Muḥammad wa-‘ālihi*) est suivi de plusieurs lignes délibérément effacées. Cependant, sur la même page, le nom et les qualités de celui qui a possédé le livre dans sa bibliothèque sont intacts : « Al-Qūṣī [?] al-Ḥanafī, que Dieu lui accorde son pardon, a possédé cet ouvrage par la grâce de Dieu le Très-Haut en 993 [1585]. (*malakahu min faḍl Allāh ta‘ālā ... al-Qūṣī [?] al-Ḥanafī ḡafara llāhu ‘anhu sanat 993*) ».

On pourra tirer des conclusions à partir de ces observations éparées quand on aura pris considération un nombre significatif de manuscrits : les possesseurs successifs ont-ils effacé délibérément les formules pieuses qui accompagnent le

²⁴ Sic, le titre porte : *ṣinā‘at*.

²⁵ Brockelmann, *GAL*, I, 381, *Suppl.*, II, 142.

nom d'un auteur, pour quelles raisons ? Une étude des milieux dans lesquels ont évolué ces possesseurs, les relations qu'ils ont eues avec les auteurs ou avec l'école de pensée ou les milieux sociaux dans lesquels ils évoluaient nous apporteraient une réponse.

D'une manière générale, on remarque que les brouillons comme les textes parvenus au stade définitif de leur rédaction sont susceptibles d'être lus, entendus et transmis dans les séances de lecture publique qui donnaient à tout texte – et, il faut le dire à nouveau, non pas seulement aux recueils de *ḥadīṭ* ou aux écrits concernant la religion musulmane – une valeur d'objet de transmission écrite et orale. On voit d'autre part que les ouvrages offerts à des princes ont un statut à part, échappant à la lecture publique et à l'examen critique des savants et doivent être étudiés avec circonspection.

The Authors

Andreas Görke, Lecturer in Islamic Studies at the University of Edinburgh. Address: Department of Islamic and Middle Eastern Studies, 19 George Square, Edinburgh, EH8 9LD, UK.
E-mail: a.goerke@ed.ac.uk.

Claus Peter Haase, Professor am Kunsthistorischen Institut der Freien Universität Berlin. Address: Koserstr. 20, 14195 Berlin, Germany.

Konrad Hirschler, Senior Lecturer in the History of the Near and Middle East at the School of Oriental and African Studies. Address: Department of History, Thornhaugh Street, Russell Square, London, WC1H 0XG, UK.
E-mail: kh20@soas.ac.uk.

Stefan Leder, Professor of Arabic and Islamic Studies at Martin-Luther-University in Halle/Germany and Director of the Orient-Institut Beirut. Address: Rue Hussein Beyhoum 44, Zokak el-Blat, POBox 11-2988, Beirut, Lebanon.
E-mail: dir@oidmg.org.

Boris Liebreuz, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Orientalischen Institut der Universität Leipzig. Address: Orientalisches Institut der Universität Leipzig, Schillerstr. 6, 04109 Leipzig.
E-mail: liebreuz@rz.uni-leipzig.de.

Rüdiger Lohlker, Professor für Orientalistik an der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Address: Institut für Orientalistik, Universität Wien, Spitalgasse 2, Hof 4, 1090 Wien, Austria.
E-mail: ruediger.lohlker@univie.ac.at.

Rosemarie Quiring-Zoche, Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Arbeitsstelle Jena. Address: Institut für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients der Universität Jena, Löbdergraben 24a, 07743 Jena.
E-mail: rosemarie.quiring-zoche@uni-jena.de.

Nikolai Serikoff, Asian Collections Librarian at the Wellcome Library. Address: Wellcome Library, 183 Euston Road, London NW1 2BE, UK.
E-mail: n.serikoff@wellcome.ac.uk.

Florian Sobieroj, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Arbeitsstelle Jena. Address: Institut für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients der Universität Jena, Löbdergraben 24a, 07743 Jena.
E-mail: x8sofl@rz.uni-jena.de.

Jacqueline Sublet, Chercheur émérite à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. Address : IRHT-CNRS, section arabe, Collège de France, 52, rue du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris, France.

E-mail: jacquelinesublet@sfr.fr.

Jan-Just Witkam, Professor Emeritus of Palaeography and Codicology of the Islamic World in the University of Leiden. Address: Faculty of Humanities, P.O. Box 9515, NL-2301 RA Leiden, The Netherlands.

E-mail: j.j.witkam@hum.leidenuniv.nl, website: www.janjustwitkam.nl.

Illustrations



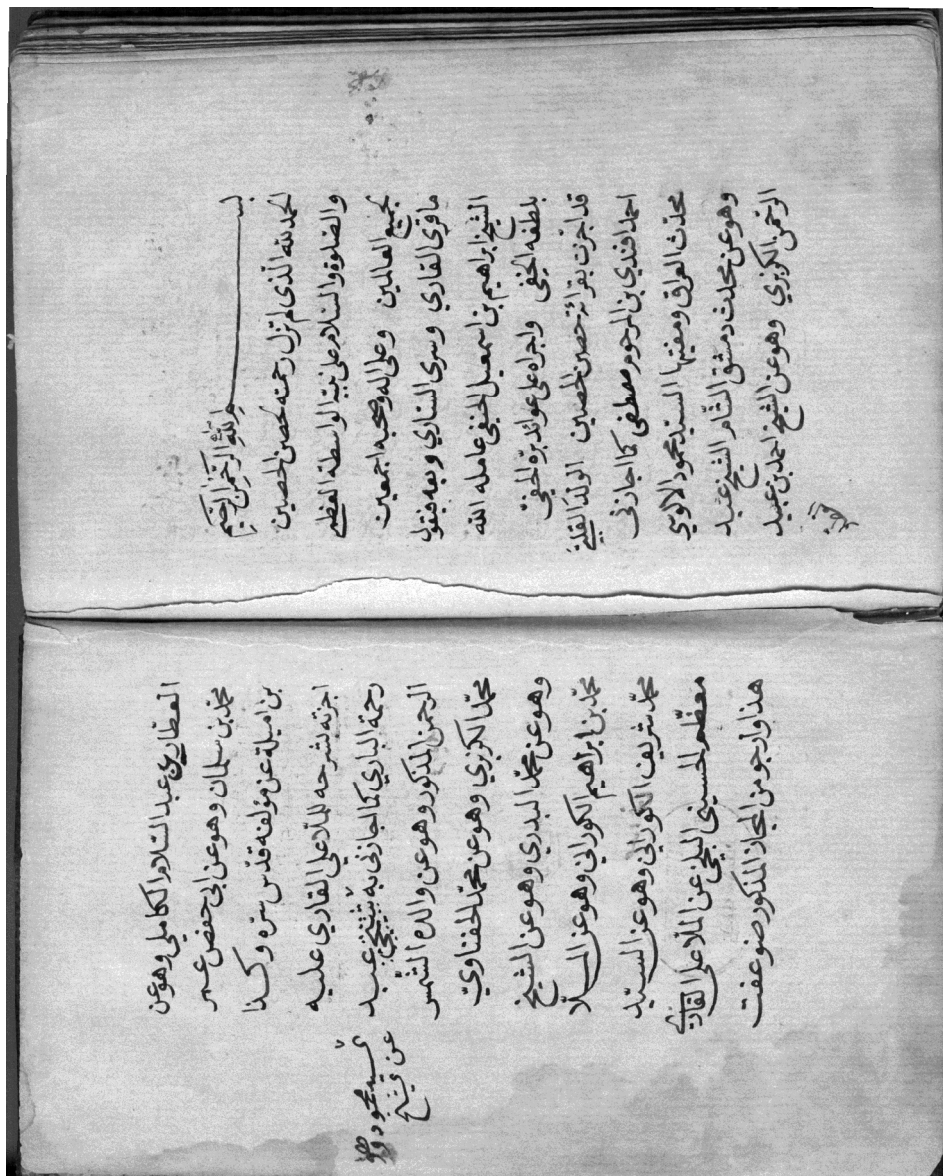
Abb. 1 (Hs. Nr. 7) - *Iǧza* in *isnād*-Form mit Zitat eines Überlieferers über stillschweigende Autorisierung durch den Verfasser, al-Qudā'ī (gest. 1062), Ägypten, 5./11. Jh. (BSB, Cod. arab. 1266, undatiert, Bl. 123b-124a).

125

الحمد لله وحده وعلى من وافق الصلوة والسلام والصلوة
 هذه الاما حاذية الى حاد سدا المقام العلامة جمال الدين محمد بن احمد بن محمد بن يونس
 الامام الهادي الى الخي لمالموم عن الراي الحسن من المدة في حراه كما اللسان
 وهي هذه هي الحمد لله الذي حمده من مواعيد الحمد لله صلوة في حده 5 وسئل
 ما البيع التي عليها المشقة وكيف عابده صلواته على من الذي ادك من صلواته التي انوار محرمه
 واستمر افلاك السعد من مطالع شعبه وعلى اله الهلالي لعصده 1 - الشفيعه من بعد
 وبعد من احد العم عسا؟ واعظيها لاساء ما سبحنا الله وبيع به علينا من صام بولنا
 الموم الصادق الذي لم يزل في الدنيا من العالمين عز الدين بن الحسن بن الموم عليه صلوات
 العالمين في كل يوم حتى في ما قام به علم في حضانة صلاح الذي والدر في حياه الله عزنا اخذنا
 حردا المحسن في ما لونا به من الله كمل السان في هديت معاني الموكرو والمان في لعل اعان
 الله على ما به كثر في الوضوء في العاصم في ما اختلف به من فضائله وكثير من كلاله وفيه مفضل
 وهديت معانده والفاظه والحمد لله على هذه النعم المواتر وتاله ان سفعها بحافيه في العم
 الطاهر في اول علم بعد المهد وسر الخزنه وعجل لصعبه وبحث اللهي في لاده
 الا علوم وبصير المظلمه في بحسب مقال ويثبت النوا القدر مؤانده في وطانه مداح
 وحسن الحافه ودام استقامته في انما حاد الحاده بالحد الا حاد من اهل السما عاشر
 والبالغ وان من المومرون الميزله في الرجاء الحسن صلوات الله وسلامه عليه من العبد
 الخير الذي لا يساوي عليه من علمه وقهره ولا يقهره ان لم يزل له ذلك الكبار لما في ذلك
 الصواب فاحرته في الله وان كانت اكثر من غناي في عبايته وكذلك لا يوده البيان
 الا لوان المصلا الاخبار العلم الاخبار بلغ الله قلوبهم الامار واجل لهم وبهم كرحم وهذه
 مساعده لسانه في لوجو طاعته والا فذلك في الهدى الى الشمس صوا السوا في وكان
 العبد لفران والمحلح الاجاج والياقوت والمجاهد والجوهرة الزاجح والنبيون والذاجح
 وهو سوسو الراعي الجوع وبعد الماهة وحسب الله ولف وسلا في عماده الذي صرغ في
 وكان في كل يوم سبب لها في اليوم الثامن عشرين شهره الحمد لله عن سهون سز احدي
 ونسعى وثاني ما به سز كل العبد العمى الى كرم الله وعفوه محمد بن احمد بن محمد بن يونس
 اليوم الحاشين في من شهر حادي الاولي من شهر سز احدي ونسعى وثاني ما به سز احدي
 للامام القم بلوا هم علم ان كان لا بد من اهل الصلاه وطلبه من قبل من من القا
 وبامني ما باليتي منك من كنت اعرفه فليست احنى ذ ان ليبي بعرفني في لا استكي مني
 هذا فاطمه واما استكي من اهل الروم في الزاب التي تحت المشاي فلا تكي الى حرمهم
 بل تكي في مكان في كرسية واقصد الى القارة ملاذ ان لم ففني في وود سمعت قايبي
 الحمد فيهما سمعت خبر عير ممتوحه عن ابن تليق النبيل فاسعد لاربع وعشر في صا حلا في خطابه
 برعد اعرفه في خبره ويزم ولا يسرك ونسب الخ جنان الجلاله كذا جرد نلر صا د سحره
 في ارامه اشقت وما لعم كماله في سائر

الحمد لله وحده وعلى من وافق الصلوة والسلام والصلوة

Abb. 3 (Hs. Nr. 8) - *Iğāza* in Reimprosa für Überlieferung eines Rechtswerks, ausgestellt für den zaiditischen Imam al-Hādī ilā l-ḥaqq ‘Izz ad-Dīn, mit Lob- und Danksagungen an diesen. Jemen, 9./15. Jh. (BSB, Cod. arab. 1306, datiert 889/1485, Bl. 125a).



العطار بن عبد السلام الكامل وهو من
 محمد بن سلمان وهو عن أبي حفص عمر
 بن أمية عن مؤلفه قدس سره وكنا
 اجزته بشرحه للأدعي القاري عليه
 رحمة الباري كما جازى به شيخنا عبد
 الرحمن المذكور وهو عن والده الشمس
 محمد الكوزي وهو عن محمد الحفناوي
 وهو عن محمد البدري وهو عن الشيخ
 محمد بن إبراهيم الكوراني وهو عن السلا
 محمد شريف الكوراني وهو عن السيد
 معقل الحسيني البجلي عن الأعلی القاري
 هذا وأرجو من المجاز المذكور ضرورة عفت

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي أمّ آمل رحمته كخصه الحسنيين
 والضاوة والسلا على نبينا الواسطة العظمة
 لجميع العالمين وعلى له صحبه اجمعين
 ما قرى القاري وسرى الساري وبه فتوا
 الشيخ براهيم بن اسمعيل الشفي عامله الله
 بطلعه الخفي واجراه على عوائد الخفي
 قد اجزت بقوله حصن الحصين الولد الثاني
 احمد فندي بن الجور مصطفى كما جازى
 محمد العرق ومفتيها السيد محمود الاوي
 وهو عن محمد دمشق الشار الشيخ عبد
 الرحمن الكوزي وهو عن الشيخ احمد بن عميد

Abb. 4 (Hs. Nr. 2 - Überlieferungsnisse in einer Hs. für zwei aufeinander bezogene Texte, eine Lang- und eine Kurzfassung des Gebetbuches von Ibn al-Gazari (gest. 1429). Die Überlieferkette enthält noch eine Autorisierung für einen weiteren relevanten Text, nämlich einen Kommentar zu dem Gebetbuch, 19. Jh. (BSB, Cod. arab. 1562, datiert 1282/1865-66, Bl. 94b-95a).

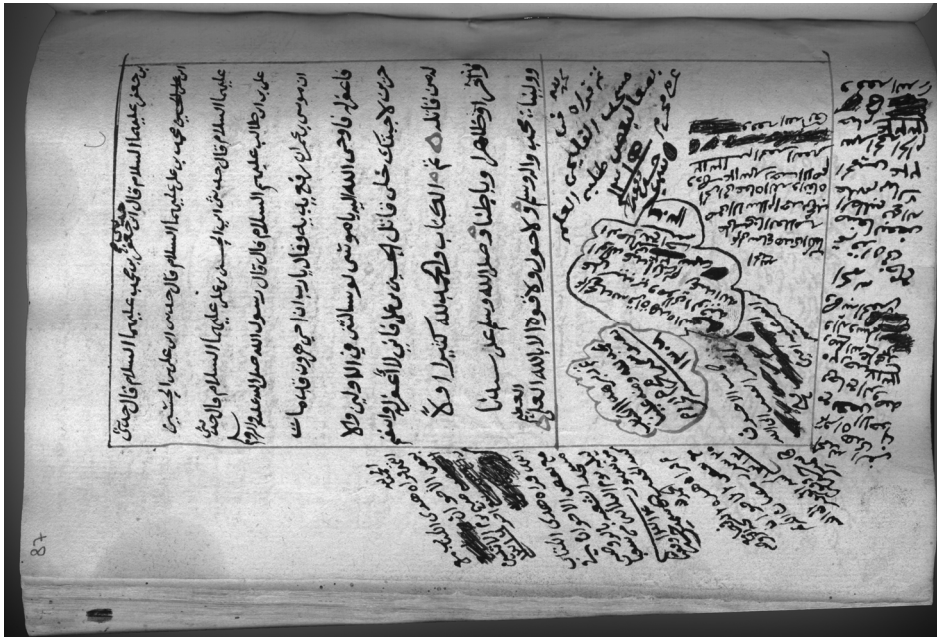


Abb. 4: Vermerke am Ende der *Šahīfat ar-Riḍā* (Bl. 87a)

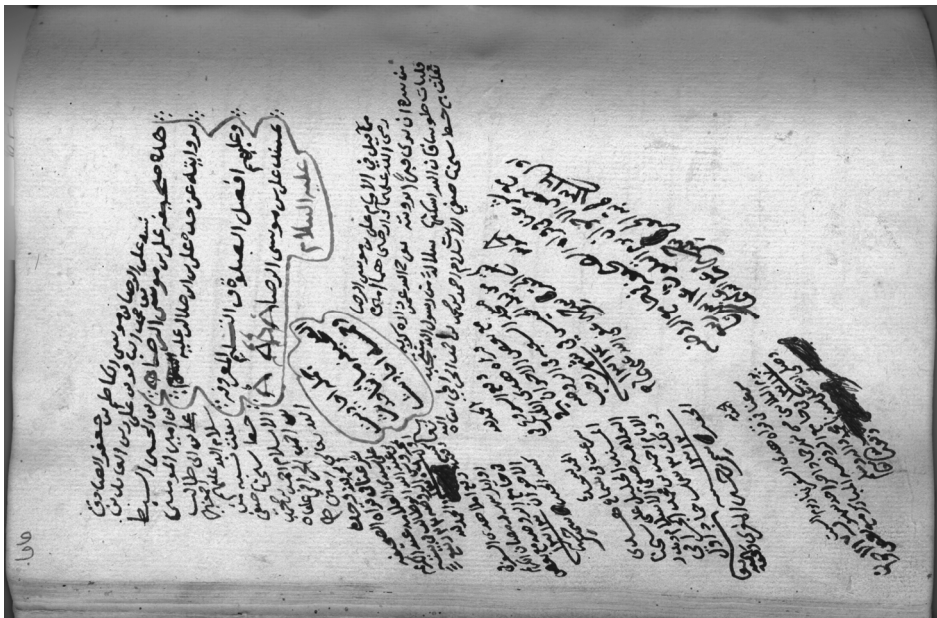


Abb. 3: Vermerke auf dem Titelblatt der *Šahīfat ar-Riḍā* (Bl. 66a)

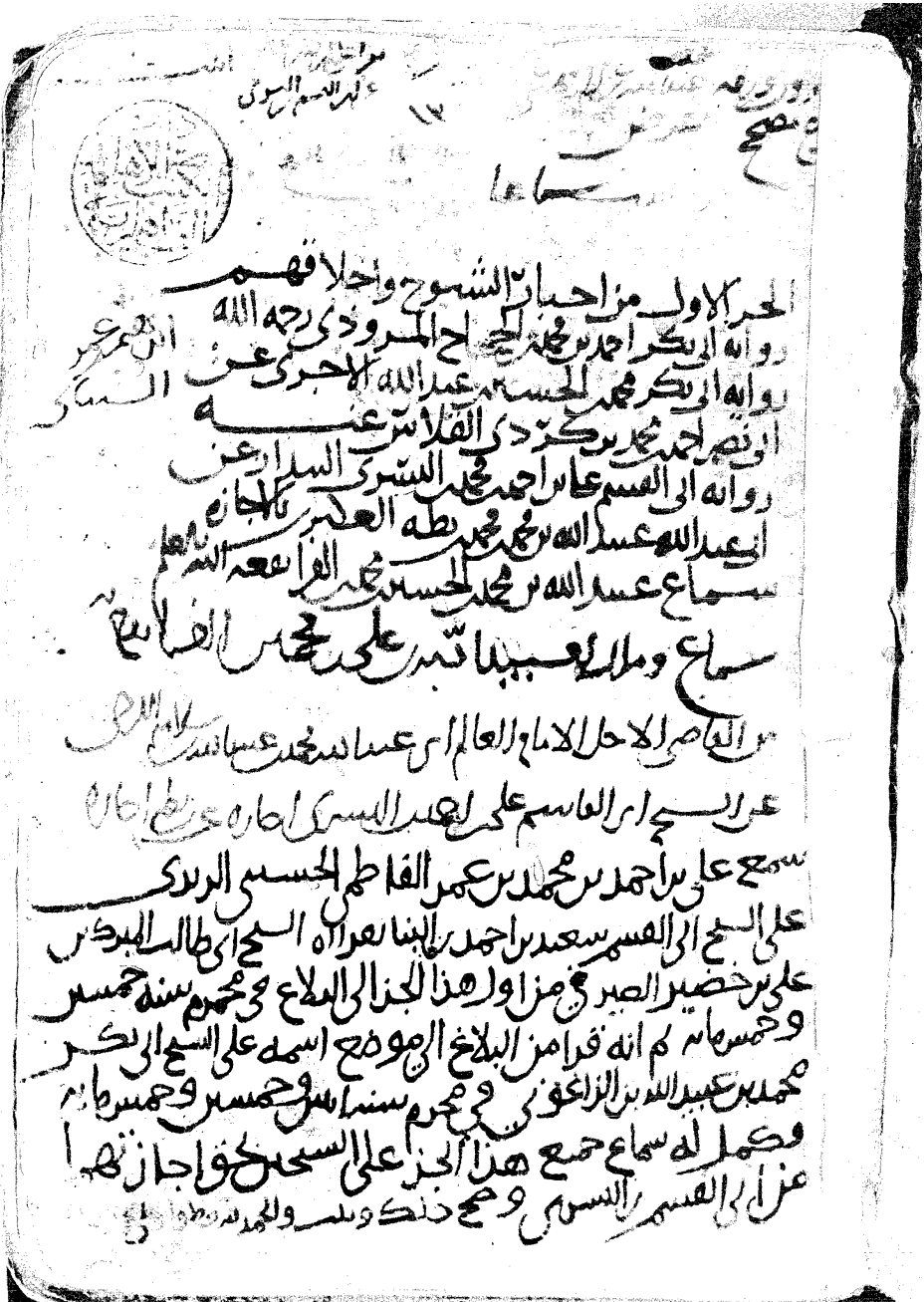


Figure 1: Title page of the first part (*juz*) of the *Akbbār al-shuyūkh wa-akblāqubum* authored by Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥajjāj al-Marrūdhī (d. 275/888).



Figure 1: Title page of the fifth part (*juz'*) of the *Kitāb al-Amwāl* of Abū 'Ubayd with the note of acquisition of Abū l-Fawāris Ṭirād (Staatsbibliothek Berlin, MS sim. or. 31)



Figure 2: Restored page at the beginning of part 1, probably by the hand of Abū l-Fawāris Tīrad (Staatsbibliothek Berlin, MS sim. or. 31)



Figure 3: Names crossed out and recorded absences from a hearing session (upper note) (Staatsbibliothek Berlin, MS sim. or. 31)

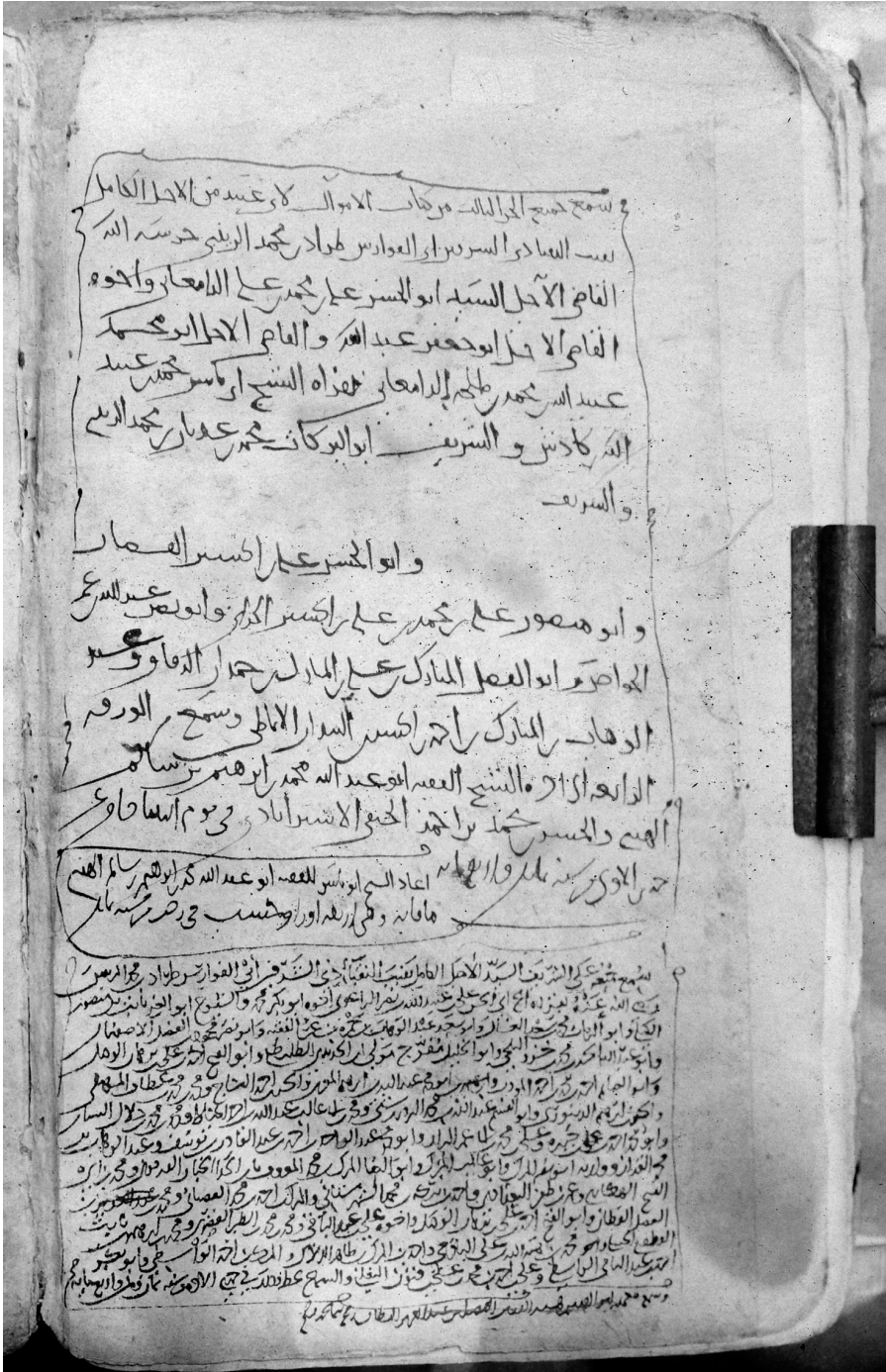


Figure 4: Space left free in a samā' note for later addition of names and note of repetition (upper note) (Staatsbibliothek Berlin, MS sim. or. 31)



Title-page of the first quire of the Leiden manuscript (Or. 580, fol. 2a) of the *Favā'id* of Tam-mām, with the high *isnād* concealed in the chain of transmission of the text.

Index

The index is organised according to English transliteration (e.g. ay, kh, j), while the individual authors used also German and French transliteration (e.g. ai, h, g̃). Consequently, the spelling of terms and names might vary between the index and the main text.

- Abbasids (Abbasid) 62, 97, 100, 112
‘Abd al-Ḥamid II., sultan 35
‘Abd al-Jalīl b. Muḥammad al-Sāwī 31
‘Abd al-Karīm b. ‘Abdallāh, Abū Ṭālib 46, 50, 51, 52
‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Ṭirāzi, Abū l-Qāsim 117
‘Abd al-Wāḥid b. Barakāt 81
‘Abdallāh b. Muḥammad b. Sa‘d Allāh 80
(‘Abdallāh) ibn Ṭāhir 72
al-Abharī, Mufaḍḍal b. ‘Umar 28
Abū l-Aswad al-Du‘alī 153
Abū Bakr al-Khallāl 71
Abū l-Faṭḥ al-Mālikī 147
Abū l-Fawāris Ṭirād b. Muḥammad al-Zaynabī 93-115
Abū Ḥanīfa 27
Abū Hurayra 127
Abū Ṭālib, Prophet’s uncle 153
Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām 18, 94, 112, 196
Abū Yāsir Muḥammad b. ‘Ubaydallāh b. Kādīsh al-‘Ukbarī 108-110, 115-117
al-Abyārī, Ibrāhīm 178-179
K. fī ‘Ādāb al-‘ulamā’ wa-l-muta‘allimīn (al-Ḥusayn b. al-Qāsim) 53
Aden 48-49
Adīb Kākk = Muḥammad b. ‘Umar 105
‘Afif al-Dīn al-Faḍl b. al-Ḥusayn 80
Ahisk, Georgia 28
K. al-Aḥkām (al-Ḥādī ilā l-ḥaqq) 29
Aḥmad b. ‘Abd al-Samī‘ b. ‘Alī al-Ḥāshimī, Abū l-‘Abbās 112
Aḥmad b. ‘Abdallāh al-Kurdī 154-155
Aḥmad Efendī b. Muṣṭafā 26
Aḥmad b. al-Ḥasan b. al-Muṭahhar al-Dūlijānī al-Khaṭīb, Abū l-‘Abbās 107
Aḥmad al-Rabbāṭ al-Ḥalabī 151, 156-158
Aḥmad b. ‘Umayr al-Dimashqī 136
Aḥsan al-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālīm (al-Muqaddasī) 165
al-Ājurri, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusayn 63-64, 70, 79
Akbbār al-shuyūkh wa-akblāqubum (al-Marrūdhī) 61-62, 71-72, 192-193
Akhiškavi Muḥammad Sharīf 28
‘Akkā 124
al-‘Ālām (al-Ziriklī) 174
Aleppo 93, 156-157, 160
Alexandria 43, 163
‘Alī b. Abī Ṭālib 29, 47
‘Alī al-Ḥalabī al-Shāfi‘ī 123
‘Alī b. Ḥārūn al-Fāsī 40
‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm 50-51
‘Alī al-Riḍā, imām 52
‘Alī b. Sulṭān Muḥammad al-Qāri’ 26
‘Alī b. Thābit b. ‘Alī al-Ḥarbī 108
‘Alī b. Ṭirād al-Zaynabī 101
‘Alī b. Yūsuf 25
Almoravids 43
al-Ālūsī, Sayyid Maḥmūd 26
K. al-Amālī (al-Mu‘ayyad bi-llāh) 50-52, 55
Ambros, Arne 165
Amīn al-Madanī 141
al-Amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar (Ibn Abi l-Dunyā or Abū Bakr al-Khallāl?) 71
K. al-Amwāl (Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām) 18, 94-95, 103, 105-106, 110-115
Anatolia 18, 20, 27, 28, 122-124
Ankara 27
al-Anmāṭī, Abū l-Barakāt ‘Abd al-Wahhāb b. al-Mubārak 110-111, 117
al-Anqarawī, ‘Uthmān Nūrī 26-27
al-Anṣārī, ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Abd al-Wahhāb 80
al-Anṭākī, ‘Abdallāh b. al-Faḍl 169
Anṭūn b. Buṭrus Jabāra al-Dimashqī 155
Aristotle 147
‘Asākir family 77-92
‘Asīr 45, 49

- Asmā' al-kutub* ('Abd al-Laṭīf b. Muḥammad Riyaḏizāda) 166
- al-Asrār al-marāḏiyya al-kāshifa 'an ḥaqīqat madbbab al-Zaydiyya* (Ismā'īl al-Kibṣī) 54
- Avicenna (Ibn Sinā) 147, 169
- Ayasofya, Istanbul 176-177
- al-ʿAynī, Maḥmūd b. Aḥmad 180
- Ayyubid period 19, 73-92, 142
- ʿAzīza bt. al-Sharaf Muḥammad b. Muḥammad al-Maqdisī 34
- Badr al-Dīn b. Muzallaq 159
- Baghdad 17-18, 20, 23, 64, 66, 93-115, 152, 178
- Bāb al-Baṣrah Quarter 103-105
- Marātib Gate Mosque 65
- Maṣūr Mosque 98, 103, 105
- Nizāmiyya Madrasa 96-97
- Bāqī, poet 122
- al-Basāsiri 96
- Baṣrah 97
- al-Baṭā'ihī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAsākir 69
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn 136, 138
- al-Bazzāz, ʿAlī b. ʿAbd al-Karīm 81
- Bāyezīd II., sultan 123
- Bibliothèque nationale de France see *National Library of France*
- al-Biqā'ī, Abū l-Baqā' 147
- al-Birzālī, Zakī al-Dīn Muḥammad 85-86
- Boccaccio 163
- Bonebakker, Seeger Adrianus 38
- Bosworth, Clifford E. 179
- Bourdieu, Pierre 39
- Brant, Sebastian 164
- al-Budayrī, Aḥmad 152, 161
- Bukhārā 105
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl 27, 40, 123, 126-128, 135, 137, 138, 152, 154
- Bulgaria 24
- Bulliet, Richard 73
- Bulūgh al-ʿarab fi ʿilm al-adab* (Jarmānūs Farḥat) 168
- al-Buṣrawī, ʿAbdallāh b. Zayn al-Dīn 152-153, 162
- al-Busrī, Abū l-Qāsim ʿAlī b. Aḥmad 63-70
- al-Bustī 146
- Buṭrus Shāhīn Jabāra al-Dimashqī 155
- Būyids 95
- Cairo 11, 12, 20, 23, 33, 37, 73, 93
- Fustāṭ 32, 159
- Callimachus 163
- Chester Beatty, Dublin 174
- Cicero 163
- Cordoba 42
- Daʿʿān 47-48
- al-Dārimī, ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Raḥman 178
- al-Daymī, Abū ʿAmr ʿUthmān 34
- Dalā'il al-Khayrāt* (al-Jazūlī) 24-25
- Dāmaghānī family 112
- Damascus 73-92, 93, 103, 123, 130-133
- ʿĀdiliyya Madrasa 77
- Āminīyya Madrasa 78
- Asad library (Zāhiriyya library) 62, 94, 99, 130, 153, 177
- al-Bādhra'iyya 152
- Dār al-Ḥadīth al-Ashrafiyya 75
- Dār al-Ḥadīth al-Nūriyya 84-89
- ʿIzzīyya Madrasa 86
- Jārūkhīyya Madrasa 77, 87
- al-Khushū'ī Mosque 132
- Şālihiyya 146, 150
- Salimīyya Madrasa 150
- Shāghūr 81
- Umayyad Mosque 35, 75, 77, 80, 82, 84, 87, 152
- Dār al-Kutub al-Miṣriyya 59
- David, king/prophet 123, 127
- al-Daww' al-lāmi'* (al-Sakhāwī) 179
- Dawlā'ī family 92
- Déroche, François 7, 15, 23, 132
- al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad 175-177
- al-Dulafī al-Maqdisī, Abū ʿAlī al-Ḥusayn 152
- Dulāma, ʿAbdallāh 54
- Egypt 12-13, 76, 127, 175, 158-159, 186
- Ephrat, Daphna 113
- Fath al-muta'āl fi ṣifāt al-mithāl* (al-Maqqarī) 33
- Fawā'id al-ḥadīth* (Tammām b. Muḥammad Ibn al-Junayd al-Rāzī) 19, 130-131, 139
- Filiba/Philippolis 24-25
- Gabriel, angel 127
- Gacek, Adam 129, 142-143, 173-174, 176
- Genette, Gérard 38
- Georgia 28

- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad 28, 71, 97, 154
 Gobinet, Charles 168
 Goldziher, Ignaz 38, 44, 139
 Gümüşkhanevi 27
 Güzelhişārī 27
- Ḥadā'iq al-ḥaqā'iq* (Muḥammad b. Abi Bakr al-Rāzī) 160
 al-Hādī ilā l-ḥaqq 'Izz al-Dīn 32
 al-Hādī ilā l-ḥaqq Yahyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim 29
Ḥadīth al-Zubrī 152
Hālat al-ʿarūd 35
 Hannād b. al-Sarī 71
 Ḥaqqī Bey 123
 Ḥarastānī family 92
 al-Ḥasan b. 'Alī b. 'Abd al-Wahhāb, Abū Sa'd 109, 116 (identical to?:)
 al-Ḥasan b. 'Alī b. 'Abd al-Wahhāb al-Arbaqī 118
 Ḥasan b. al-Lūbānī 160
 al-Ḥasan b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥanafī al-Astarabādī 108
Ḥawādīth Dimashq al-yawmīya (Ibn Ṭūlūn al-Ṣāliḥī) 160
al-Ḥawādīth al-yawmīya (Ibn Kannān al-Ṣāliḥī) 145
 Herat 26
 Hibat Allāh b. al-Mubārak b. Mūsā al-Saqāṭī, Abū l-Barakāt 109, 116
 Hijāz 91
Ḥikāyat Qamar al-zamān wa-Sbams al-zamān 158
Ḥilyat al-awliyā' (al-Iṣfahānī) 71
 Hippocrates 147
Ḥiṣn al-ḥaṣīm (Ibn al-Jazarī) 25-26
 al-Ḥumaydi, Abū 'Abdallāh 134
 Ḥusayn b. 'Alī Ibn Ḥajjāj al-Sighnāqī 180
 al-Ḥusayn b. 'Alī al-'Umarī 48
 Ḥusayn al-Faṭḥī al-Shīrāzī 177
 al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Khusrū al-Balkhī, Abū 'Abdallāh 110, 117
 Ḥusayn b. al-Qāsim 53
 Ḥusayn b. Ṣāliḥ 46
 al-Ḥusaynī, Ḥamza 161
 Hüseyin Efendi, ḥājī 123
- Ibn Abī al-'Ajā'iz, 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-'Aziz 80
- Ibn al-Anmāṭī, Ismā'il b. 'Abdallāh al-Anṣārī al-Miṣri 130-132, 139
 Ibn 'Asākir
 'Abd al-Karīm b. 'Abd al-Raḥīm, Abū Muḥammad 89
 'Abd al-Laṭīf b. Ḥasan, Abū 'Alī 88
 'Abd al-Malik b. 'Abd al-Wahhāb, Abū l-Wafā' 91
 'Abd al-Raḥmān, Fakhr al-Dīn 78, 86-87, 90
 'Abd al-Raḥmān b. al-Ḥusayn Abi Ḥāmid b. 'Alī 92
 'Abd al-Razzāq b. 'Abd al-Raḥmān, Abū l-Futūḥ 89
 'Abd al-Ṣamad b. 'Abd al-Wahhāb, Abū l-Yumn/Abū l-Yaman 33-34, 91
 'Abd al-Wahhāb b. Ḥasan 89
 'Abdallāh b. Ḥasan, Abū Sa'd 89
 Abū l-Faṭḥ b. Muḥammad 91
 Aḥmad b. Aḥmad 89
 Aḥmad b. Hibat Allāh, Abū l-Faḍl 91
 Aḥmad Tāj al-Umanā' 89-90
 'Alī (Ibn 'Asākir) 10, 15, 18, 75-78, 81-82
 'Alī b. 'Abd al-Laṭīf, Abū l-Nasīm 91
 'Alī b. Qāsim 88
 al-Faḍl b. Aḥmad, Abū l-'Abbās 89
 Ḥasan b. 'Alī b. Ḥasan 80
 al-Ḥasan, Zayn al-Umanā' 77, 85-86, 88, 91
 Hibat Allāh b. Aḥmad, Abū l-Ḥusayn 89
 al-Ḥusayn b. 'Alī, Abū Ḥāmid 91
 Maḥmūd b. Aḥmad, Abū Bakr 89
 Mas'ūd b. 'Abd al-Raḥmān, Abū Ma'ālī 89
 Muḥammad b. Aḥmad, Abū 'Abdallāh 88-90
 Muḥammad b. al-Qāsim, Abū Ṭāhir 82, 84, 89
 al-Muzaffar b. 'Abdallāh, Abū l-'Asākir 89
 Naṣr Allāh b. Aḥmad, Abū l-Faṭḥ 84, 92
 al-Qāsim b. 'Alī b. Ḥasan 77, 82, 84, 85
 al-Qāsim b. Muẓaffar b. Maḥmūd 92
 'Umar b. Muḥammad 90, 91
 Yahyā b. al-Faḍl, Abū l-Mufaḍḍal 91
 Ibn Abī l-Dunyā, 'Abd Allāh b. Muḥammad 71, 98
 Ibn Abī Ya'ālā, Muḥammad b. Muḥammad 66
 Ibn 'Attāb 42

- Ibn al-Bādī, Abū l-Ḥasan 95, 100, 106, 114, 115
- Ibn al-Bājisrāʾī, Abū l-Suʿūd Aḥmad b. Muḥammad 109
- Ibn al-Bannā, Abū l-Qāsim Saʿīd b. Aḥmad 69-70
- Ibn Baṭṭa, Abū ʿAbdallāh ʿUbaydallāh b. Muḥammad al-ʿUkbarī 63-66, 69-70
- Ibn al-Bayṭar 147
- Ibn Buṭlān 168
- Ibn Dādā, Muntakhab al-Dībn Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ibrāhīm al-Jarbādhqānī 67-68, 70-71
- Ibn al-Farrāʾ, ʿUbaydallāh b. ʿAlī 66-70
- Ibn Ghannām al-Maqdisī 170
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī 98-99, 112, 115, 178-179
- Ibn al-Ḥājib, ʿUthmān b. ʿUmar 28
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad 64, 70-72
- Ibn al-Humām al-Siwāsī 175
- Ibn Jamāʿa, Badr al-Dīn Muḥammad 79, 137
- Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī 70, 71
- Ibn al-Jazarī, Abū l-Khayr Muḥammad b. Muḥammad 25-26, 189
- Ibn Jinnī 153
- Ibn Kannān al-Šālīḥī 145-146
- Ibn Kardī, Aḥmad b. Muḥammad Abū Naṣr al-Fallās/al-Qallās 63-64
- Ibn Khalaf, Abū Bakr ʿAbdallāh 136, 138
- Ibn al-Kharīrāt, Šādiq b. Muḥammad b. Ḥusayn 150
- Ibn al-Maʿārikī 147
- Ibn Mākūlā, Abū Naṣr 134
- Ibn al-Minqār, Jamāl al-Dīn Yūsuf 160
- Ibn al-Mubārak, ʿAbdallāh 152-153
- Ibn Munqidh, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Murshid 80
- Ibn al-Nafīs 147
- Ibn al-Qāḍī, Muḥammad al-ʿArabī b. Muḥammad 40
- Ibn Qāḍī Shuhba, Abū Bakr b. Aḥmad 175
- Ibn Qudāma al-Maqdisī 103
- Ibn al-Šaffūrī, Quṭb al-Dīn 147
- Ibn al-Šalāḥ al-Shahrazūrī, ʿUthmān b. ʿAbd al-Raḥmān 128-129, 133, 137-138
- Ibn Sallūm 167
- Ibn Ṣašrā, al-Ḥasan b. Hibat Allāh 77, 82
- Ibn Ṭulūn al-Šālīḥī 147-149, 160
- Ibn al-Zāghūnī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿUbaydallāh 69
- Ibn al-Zāghūnī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿUbaydallāh 110
- Ibrāhīm b. Ḥasan al-Shahrānī 25
- Ibrāhīm b. Ismāʿīl al-Ḥanafī 26
- Idrīs b. al-Ḥasan, Abū l-Ḥasan 81
- Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (al-Ghazālī) 71
- Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 173
- ʿIqd al-darārī al-ajmal* 35
- Iraq (ʿIrāq) 20, 26, 47, 98
- al-Irbīlī, ʿAbd al-ʿAzīz 86
- ʿIsā al-Khalwaṭī al-Šālīḥī 146
- ʿIsā b. al-Shaykh 145
- al-Iṣāba fī tajrīd al-ṣaḥāba* (al-Dhahabī) 175
- K. al-Isāghūjī* (Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Abharī) 28
- Ishāq al-Mutawakkil 54
- Ishāq b. Rāhawayh 72
- Istanbul/Constantinople 15, 24, 35, 150-152, 159, 176
- Ayasofya 76-77
- Sultan's Palace 24
- ʿIzzat Pāshā 48
- Jacob, Georg 121
- al-Jalāl, Ḥasan b. Aḥmad 54
- Jān Birdī 160
- Jarmānūs Farḥāt 168
- al-Jawharī, al-Ḥasan b. ʿAlī 152
- al-Jawharī, Ḥamza b. Ibrāhīm 81
- Jāzān 49
- al-Jazūlī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Sulaymān b. Abī Bakr 24
- K. al-Jihād* (Ibn al-Mubārak) 152-153
- al-Jīlī, Aḥmad b. Šālīḥ 69
- Jināyat al-Bukhārī* (Zakarīyāʾ Uzūn (pseudonym)) 127
- al-Jirāfī, ʿAbdallāh b. ʿAlī 46, 50
- al-Jirāfī, Šafī al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad 46, 51-52
- al-Jurjānī, al-Sharīf 27-28
- Jurjistān 28
- al-Kāfiya* (ʿUthmān b. ʿUmar b. al-Ḥājib) 28
- al-Karkhī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿUbaydallāh b. Sallāma 66-69
- Kashf al-zumūn* (Kātib Celebī) 166
- al-Kattānī, Abū Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad 131
- al-Kattānī, Yūsuf 39

- Khalīl b. Ishāq 40
 Khālīshī 175
 Khamir 48
 al-Khaṭīb al-Baghdādī 133
 al-Khiḍr b. Ḥasan b. ‘Alī 80
 Khōja Naṣreddīn 123
 Khurāsān 27
 al-Khushū‘ī, Abū Ṭāhir Barakāt b. Ibrāhīm
 al-Qurashī 131-132
 al-Kibsi, Ismā‘īl 54
 Kiel, University library 121-122
 Koyun Baba 123
 al-Kurbuzī, ‘Abd al-Raḥmān 26
 Kūtahya 28, 123-124
 Kūtahyavī 27
 al-Kutāhiyawi, al-Ḥājī Ḥasan al-Ḥilmī 27
 al-Kutāhiyawi, Sayyid al-Khulūṣī 28
- al-Labbān, Abū l-Faraj Muḥammad b.
 ‘Abdallāh 110, 117
 Lahj 49
 al-Lamṭī, Ṣāliḥ b. Ismā‘īl 90
 Landberg, Carlo 157, 162
 Leder, Stefan 14-15, 76, 141
 Leipzig, University library 141, 144, 153,
 157, 162
 London, Wellcome library 165, 170
- Ma‘ānī al-Qur‘ān* (Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā‘)
 17, 59, 60
 al-Maghāfirī, Abū Bakr Muḥammad b.
 ‘Abdallāh 118
 Maghrib 23, 40
 Maḥāsini family 148-151, 158-159, 162
 al-Maḥāsini, Aḥmad b. Sulaymān 150-151
 al-Maḥāsini, Ismā‘īl b. Tāj al-Dīn 149-150
 al-Maḥāsini, Muḥammad b. Aḥmad 150
 al-Maḥāsini, Muḥammad b. Tāj al-Dīn 149
 al-Maḥāsini, Sulaymān b. Aḥmad 151, 159
 al-Maḥāsini, Sulaymān b. Ismā‘īl 150
 al-Malik al-Raḥīm 95
 al-Malik al-Zāhir Jaqmaq 177
 Mamluks 12, 19, 73, 154, 173, 177-179
 al-Manfalūṭī, Faṭḥ Allāh b. ‘Abd al-Raḥīm 34
 al-Manṣūr bi-llāh al-Qāsim b. Muḥammad
 47, 52
 Manṣūr al-Ḥamzī 107
 Manṣūr b. Mas‘ūd b. ‘Abbās b. Abī ‘Umra
 30
 Maqdisī family 86, 92
 al-Maqdisī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Manṣūr
 77, 86-87
 al-Maqqarī, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Muḥam-
 mad 33-34
 al-Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī 175, 180
 al-Mar‘ashī, Sharaf al-Dīn al-Murtaḍā b.
 Sharāhank 30
 al-Mārdinī, Ibrāhīm b. ‘Abdallāh 154
 al-Marrūdhī, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥam-
 mad b. al-Ḥajjāj 61-65, 71-72
 al-Masiḥī, Abū Sahl Yasū‘ 168
 al-Māwardī, Abū l-Ḥasan 109
 Mecca 34, 49, 63-64, 93, 105, 175
 Medina 25, 44, 105
 Prayer niche of the Prophet 25
 Mehmed IV, sultan 122
 Mehmed Halim 123-124
 Me‘īr b. Yūsuf Lizbūnā 156-157
 Menzel, Theodor 121-122
 Merw 135
 Mikhā‘īl al-Kāmili 155
 al-Minshāwī/al-Manshāwī 175
 al-Mizza 77, 86-87
 Morocco 17, 40
 Mottahedeh, Roy P. 73
 Mu‘adh b. Jabal 28-29
 al-Mu‘ammar b. Muḥammad b. al-Ḥusayn
 al-Bayyī‘ 104, 109, 116
Mufradāt (Ibn al-Bayṭār) 147
 Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm Abū Ṭālib 46
 Muḥammad b. ‘Abd al-Khālīq b. Aḥmad b.
 ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad 67-68
 Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Aḥmad b. al-
 Muhtadi bi-llāh 112
 Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyā b. Aḥmad
 b. Muẓaffar 32
 Muḥammad b. ‘Alī al-Zaynabī, Abū l-Ḥasan
 101
 Muḥammad Amīn b. Ḥasan 24
 Muḥammad b. ‘Ammār al-Mālikī 180
 Muḥammad b. Aslam al-Ṭūsī 134, 137
 Muḥammad b. al-Ḥādī ilā l-ḥaqq 29-30
 Muḥammad b. Hibat Allāh 80
 Muḥammad Ḥilmī b. Muṣṭafā 27
 Muḥammad b. Ḥusayn b. ‘Alī 92
 Muḥammad b. Ibrāhīm b. Maḥmūd 92
 Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sālim al-Hinī,
 Abū ‘Abdallāh 108
 Muḥammad al-Idrīsī 49
 Muḥammad b. al-Jahm al-Simarī 60

- Muḥammad b. al-Mukhtār b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wāḥid b. al-Mu’ayyad bi-llāh, Abū l-‘Izz 112
- Muḥammad b. al-Mundhir b. Muḥammad al-Anṣārī 80
- Muḥammad b. Qāsim Abū Ṭālib 47
- Muḥammad b. Qayṣar al-Ḥanbalī 147
- Muḥammad b. al-Rizkī 176
- Muḥammad b. Sidiyya al-Kabir 41
- Muḥammad b. Sulaymān al-Ḥamzī 31
- Muḥammad b. ‘Umar Adīb Kākk 105
- al-Muhtadī bi-llāh, caliph 112
- Muʿjam al-Muʿfabras* (Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī) 112
- Mukhtārīya 41-42
- Mukhtaṣar* (Khalīl b. Ishāq) 40
- al-Munayyir al-Dimashqī, Muḥammad Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Sa‘īd 35-36
- al-Muntabā fi wafayāt ūlā l-nubā* (Ḥamza al-Ḥusaynī) 161
- Muntakhab Taʾriḫ Ibn Ḥabīb* (Ibn Qāḍi Shuhba) 175
- al-Muntazam* (Ibn al-Jawzī) 70
- Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ fi ‘ilm al-ḥadīth* (Ibn al-Ṣalāḥ) 128-129, 133, 138
- al-Muqaffā* (al-Maqrīzī) 175
- al-Muqtafi, caliph 101
- al-Murādī, Abū l-Faḍl Muḥammad Khalīl 151-152
- Murīdiya 41-42, 44
- al-Muslim b. ‘Abd al-Bāqī, Abū Ṭālib 81
- Muslim b. al-Ḥajjāj 126, 128, 134-135, 138
- Muṣṭafā ‘Alī 122
- Muṣṭafā Efendi 124
- Muṣṭafā b. Ḥasan 24-25
- Muṣṭafā b. Muḥammad al-Ḥalabī 154-155
- Muṣṭafā al-Rayyis 146
- al-Mustarshid, caliph 101
- al-Mutawakkil, caliph 112
- al-Mutawakkil ‘alā llāh Yahyā 47
- K. al-Muzannī* 153
- Nābulusī family 148-151, 159, 162
- al-Nābulusī, ‘Abd al-Ghanī 148-150, 161
- al-Nābulusī, Ismā‘il b. ‘Abd al-Ghanī 148
- al-Nābulusī, Zayn al-Dīn Khālid 86
- al-Nādim Sayyid Qāsim al-Ḥadīthī 25
- Nahj al-balāḡa* (al-Sharīf al-Murtaḍā) 30-31
- Nafahāt al-‘ambarīya fi na‘l khayr al-barīya* (al-Maqqarī) 33-34
- al-Namāzī al-Khazrajī 50, 53
- Das Narrenschiff* (Sebastian Brant) 164
- National Library of France (Bibliothèque nationale de France) 13, 173
- al-Nawawī 75, 137
- Nawfal b. Jirjis b. Mikhā‘il b. Manṣūr 155
- Naysābūrī family 78
- Niccolò de’ Niccoli 163
- K. Nibāyat al-arab fi ma‘rifat ansāb al-‘arab* (Aḥmad al-Qalqashandī) 178-179
- Nizām al-Mulk 96, 113, 136
- Nūr al-Dīn Zangī 78
- K. Nuzbat al-baṣīr bi-ḥall zād al-faqīr* (al-Minshāwī) 175
- Nuzbat al-nazar fi rijāl al-qarn al-rābi‘ ‘aṣar* (Zabāra) 47
- Nuzbat al-nāzir lil-sultān al-mālik* [sic] *al-Malik al-Zābir* (Ḥusayn al-Faṭḥī al-Shīrāzī) 177
- Odessa 121
- Osmancık 123-124
- Ottoman Empire 17, 23, 45
- Pālābiq, al-Muḥaqqiq al-Faylasūf ‘Abd al-Raḥīm 28
- Petry, Carl F. 73
- Pirī Re‘īs 121
- Pliny the Younger 163
- Qāḍi Abū Ya‘lā 66
- Qāḍi ‘Iyād 42
- al-Qādir, caliph 96
- al-Qā‘im, caliph 96
- al-Qalqashandī, Aḥmad 178-179
- al-Qalqashandī, Muḥammad b. Aḥmad 178-179
- al-Qānūn fi l-tibb* (Avicenna) 147, 169
- Qāsim b. Ḥusayn al-‘Izzī Abū Ṭālib 45-58
- Qāsimī Dynasty 47
- al-Qawāl al-wajīz* (al-Namāzī al-Khazrajī) 50, 52-53
- Qiṣṣat Jaudhar Ibn ‘Umar al-Ṣayyād* 158
- al-Quḍā‘ī, Muḥammad b. Salāma 31
- Qurashī family 78-79
- al-Qurashī, Muḥammad b. ‘Alī 78-80
- Al-Qūṣī [?] al-Ḥanafī 180
- al-Quwayḍī al-Ṣāliḥī, Muḥammad b. Zayn al-Dīn 147

- al-Rāmahurmuzī, Ḥasan b. ‘Abd al-Raḥmān
129, 133
- al-Ramlī, Jalāl al-Dīn Muḥammad 154
- al-Rassī, al-Qāsim b. Ibrāhīm 33
- Rawḍ al-akhyār* 146
- al-Rawḍa 46-52, 55
Friday Mosque 47, 51, 55
Masjid al-Shu‘ba 51
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn 28
- al-Rāzī, Muḥammad b. Abī Bakr 160
- Rifā‘ī family 143, 154, 156, 158
- Rifā‘īya 19, 141-146, 149-162
- Risālat al-anwār* (Ibn ‘Arabī) 145-146
- Rize 27
- Rosenthal, Franz 129
- al-Rūhī, ‘Abd al-Raḥīm 28
- al-Ruwaydashtī, Abū l-Qāsim ‘Abdallāh b.
Muḥammad 110, 117
- Saadi Dynasty 40
- al-Şafadī, Khalīl b. Aybak 132, 176-177
- Şahīfat al-Riḍā* 50-52
- Şahīḥ al-Bukhārī* 27, 40, 126-128, 134, 138,
152, 154
- al-Saḥūlī, Ibrāhīm b. Yaḥyā 54
- al-Saḥūlī, Yaḥyā 54
- Saint Petersburg, Institute of Oriental Manu-
scripts 165, 170
- al-Sakhāwī, Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān
34, 179-180
- al-Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad
79, 129
- Samarra 72
- Şan‘ā’ 30, 46-49, 51, 55
Friday Mosque 51, 55
Masjid al-Filayḥī 51
- Saudi Arabia 49
- al-Şayrafī, Abū Ṭalīb al-Mubārak b. ‘Alī 69-
71
- Seljuks 95-96, 97, 100-101, 113
- Senegal 17, 41
- Şākīr b. ‘Abdallāh 80
- Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Zaynī Qāsim
b. Baybars ibn Baqr 179
- al-Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī 53
- Sheikh Sidiyya 41-42
- Shihāb mushtamil ‘alā jawāmi‘ al-kalim wa-
mahāsīn al-ādāb min kalām Sayyid al-
mursalīn* (Muḥammad b. Salāma al-
Quḍā‘ī) 31
- al-Shinqīṭī, Maḥmūd 59-60
- al-Shīrāzī, Mīrzajān 28
- al-Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad 77, 86-
87
- Shudhūr al-dhabab fī taḥqīq al-madhbhab*
(‘Abdallāh Dulāma) 54
- Shuhdah bt. Abī Naşr al-Ibarī 114
- Shu‘la, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Qāsim
al-Akwa‘ 30-31
- Sidi Mukhtar al-Kunti 41
- Şifat al-şafwa* (Ibn al-Jawzī) 71
- Sprenger, Alois 157-158
- Staatsbibliothek Berlin 15, 45, 51, 94, 116,
121, 156, 157, 158, 162, 166, 196-199
- Şubḥ al-‘shā fī şin‘at al-insbā* (al-
Qalqashandī) 178
- Suḥaym ‘Abd Banī l-Ḥaşḥās 153
- Sulamī family 78, 81
- al-Sulamī, ‘Abd al-Karīm b. Ḥamza 131-132
- al-Sulamī, ‘Alī b. Muḥammad 78-79, 81
- al-Sulamī, al-Ḥasan b. Muḥammad 78-79, 81
- al-Sulamī, Muḥammad 86
- Sulaymān b. Shurayḥ 30
- al-Şu‘lūkī, Abū Sahl 27
- al-Suyūṭī 80
- Syria 17, 76, 86-87, 123, 151, 155, 158, 160,
162, 165
- Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (Ibn Abī Ya‘lā) 66
- Tabūk 28
- Taeschner, Franz 121
- Ṭafkīk li-‘uqūd al-tasbkīk* (Işḥāq al-Mutawakkil)
54
- Ta‘izz 45, 49
- Takfūrṭāgh (Takfur tepesi) 27
- al-Takfūrṭāghī, al-Sayyid al-Ḥājj 27
- Tammām b. Muḥammad Ibn al-Junayd al-
Rāzī 130-132, 139
- Ṭantāwī, Muḥammad, Shaykh al-Azhar 127
- Ṭaqwīm al-şihḥa* (Ibn Buṭlān) 168
- Ṭa‘rīkh al-islām* (al-Dhahabī) 176-177
- Ṭa‘rīkh madīnat Dimashq* (‘Alī Ibn ‘Asākīr) 75-
78, 81-91
- Tashfin b. ‘Alī b. Yūsuf 43
- Ṭaḥbūt wa-l-jawāz ‘an mazālīq al-‘itirād ‘alā l-
Ṭirāz* (Yaḥyā al-Saḥūlī) 54
- Ṭaydamur b. ‘Abd Allāh al-Rūmī 176-177
- Ṭefsīr-i ebjed* (anonym.) 122
- al-Ṭībī, al-Ḥusayn b. Muḥammad 133, 137-
138

- K. at-Tibyān* (Muḥammad b. Aḥmad) 32
 Tihāma 48
K. Timthāl na'l al-nabī (Abū l-Yaman Ibn 'Asākir) 33-34
al-Ṭirāz al-mudbabbab fi isnād abl al-madbhab (Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Saḥūlī) 54
 Trabzon 27
 Tübingen, University library 156-158, 162
 Ṭughril Beg 95
 Turin, Library of the Academy of Sciences 156-157
 Turkey 13, 121
 Tyrannion 163
- '*Uddat ḥiṣn al-ḥaṣīn* (al-Jazarī) 25
 Umayyads 62
al-'Uqūd al-ghāliya fi uṣūl al-mantiq al-'āliya 35
 'Uthmān b. Muḥammad al-Qaramānī 122
- Vajda, Georges 13, 37
 Vollers, Karl 144, 152, 154-156
- al-Wāthiq bi-llāh al-Muṭahhar 31
 Wetzstein, Johann Gottfried 141, 145, 155, 157-158, 160, 162
 Witkam, Jan Just 14, 24
- Yaḥyā b. Ma'īn 133
 Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā' 17, 59-60
 Yemen 17, 20, 30, 45, 47-49, 53-55, 93
- Zabāra, Muḥammad b. Muḥammad b. Yaḥyā 47-52, 55
Zād al-faḳīr [fi l-furū'] (Ibn al-Humām al-Siwāsī) 175
 al-Zaftāwī, 'Abd al-Qādir b. 'Umar 34
 al-Zāghūnī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Ubaydallāh 110
 Zakī family 78
 Zangids 73, 78
 Zanzibar 43
 al-Zarnūjī 79, 114
 al-Zaydī, 'Alī b. Aḥmad al-Fāṭimī al-Ḥusaynī 70
 Zayn al-Dawla Ḥusayn b. al-Muḥsin 80
 Zaynabi family 97, 112
 al-Ziriklī 174
K. al-Zubd ('Abdallāh b. al-Mubārak) 71, 152

معهد الأمامي للأبحاث الشرقية

ORIENT-INSTITUT

BEIRUT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzin. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre, Beirut 1964, XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar, Beirut 1966, *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġi Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fi r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. Von Heribert Busse, Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XXIV, 10 S. dt., 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055), Beirut 1969, unveränd. Nachdr. 2004, XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Karten.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid. Zu einem Text des ‘Ali b. ‘Umar ad-Dāraqutni, Beirut 1967, mit Korrekturen versehener Nachdruck 2004, 74 S. dt., 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969, 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung, Beirut 1973, unveränd. Nachdr. Beirut 2008, XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung, Beirut 1973, XVIII, 348 S. dt., 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši’ al-Akbar (gest. 293 H.), Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XII, 185 S. dt., 134 S. arab. Text.
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jahrhunderts. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut, Beirut 1971, VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte, Beirut 1973, XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Ḥiġra, Beirut 1977, XII, 280 S. dt., 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahriyāt, rabī‘iyāt und raudīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī, Beirut 1974, XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa, Beirut 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien, Beirut 1978, XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts, Beirut 1976, XII, 106 S. dt., 116 S. arab. Text, 2 Taf., 2 Karten.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, XII, 604 S.

20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, XIII, 309 S.
21. ŞALĀĤADDĪN AL-MUNAGĠĠID, STEFAN WILD, eds.: Zwei Beschreibungen des Libanon. 'Abdalġani an-Nābulusi's Reise durch die Biqā' und al-'Uṭaifis Reise nach Tripolis, Beirut 1979, XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Karte, 2 Faltkarten.
22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, eds.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, Beirut 1979, XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut 1980, XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, ed.: Der Diwān des Rā'ī an-Numairī, Beirut 1980, IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AS'AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend, Beirut 1980, 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maġmūd Taymūr's, Beirut 1983, XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-saniya fi l-hay'a as-sunniya with critical edition, translation, and commentary, Beirut 1982, VIII, 289 S. engl., 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān, Beirut 1987, 23 S. engl., 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem, Beirut 1984, XIII, 480 S. engl., 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. KATALOG DER ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN IN MAURETANIEN. Bearb. von Ulrich Rebstock, Rainer Osswald und A. Wuld 'Abdalqādir, Beirut 1988, XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens, Beirut 1984, XIII, 312 S., 5 Tab., 3 Karten.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft, Beirut 1984, XIV, 328 S. dt., 7 S. arab. Text, 1 Falttaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen, Beirut 1986, VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATHĤALLĤH, ed.: Der Diwān des 'Abd al-Laṭīf FathĤallĤh, 2 Bde., Beirut 1984, 1196 S. arab. Text.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāḡin al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur, Beirut 1986, VI, 304 S.
36. HĒLĒNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes, Beirut 1987, XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk, Beirut 1991, XII, 34 S. dt., 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġa'far al-Idrīsī (gest. 649/1251), Beirut 1991, XI u. VI, 94 S. dt., 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, ed.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa. Begegnungen und Irritationen, Beirut 1990, 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750, Beirut 1989, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, Beirut 1992, 226 S.

42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut 1995, unveränd. Nachdr. Beirut 2008, XIV, 590 S.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa“ des ‘Abd al-Malik b. Ḥabib. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra), Beirut 1994, 574 S., davon 71 S. arab. Text, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule, Beirut 1994, 547 S. arab., 197 S. dt. Text, Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, Beirut 1992, X, 226 S.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḍhab al-Auzā‘ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994, XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣida bei Kamāl ud-dīn Ismā‘īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts, Beirut 1993, 290 S.
48. AYMAN FU‘ĀD SAYYID: La Capitale de l’Égypte jusqu’à l’Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fustāṭ–Essai de Reconstitution Topographique, Beirut 1998, XL, 754 S. franz., 26 S. arab. Text, 109 Abb.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus, Beirut 1993, 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“, Beirut 1993, 347 S.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut 1992, XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, Beirut 1998, 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert, Beirut 1992, I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler, 2 Bde., Beirut 1994, Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, XV, 284 S.; Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung, XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-‘Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, Beirut 1995, IX, 246 S.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ‘Abdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya, Beirut 1993, VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḥaffīf aṣ-Širāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung, Beirut 1998, IX, 442 S. dt., 48 S. arab. Text.
58. FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqṣbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen, Beirut 1994, 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit, Beirut 1996, VIII, 310 S.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, STEPHAN GUTH, eds.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt, Beirut 1995, XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, eds.: Rezeption in der islamischen Kunst, Beirut 1999, 332 S. dt. Text, Abb.

62. ROBERT B. CAMPBELL, ed.: *A'lām al-adab al-'arabī al-mu'āšir. Siyar wa-siyar dātiyya*. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies), 2 Bde., Beirut 1996, 1380 S. arab. Text.
63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: *La ville source d'inspiration*. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains, Beirut 1998, 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds.: *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996, Beirut 1999, 640 S. engl. Text.
65. *Türkische Welten 1*. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: *Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken*. Nejat Göyünç zu Ehren, Istanbul 1997, XXIII, 328 S.
66. *Türkische Welten 2*. CABBAR, SETTAR: *Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language*. Ed., transl. and linguistically revisited by A. Sumru Özsoy, Claus Schöning, Esra Karabacak, with contribution from Ingeborg Baldauf, Istanbul 2000, 335 S.
67. *Türkische Welten 3*. GÜNTER SEUFERT: *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Istanbul 1997, 600 S.
68. EDWARD BADEEN: *Zwei mystische Schriften des 'Ammār al-Bidlīsī*, Beirut 1999, VI S., 142 S. dt., 122 arab. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: *Baalbek: Image and Monument, 1898–1998*, Beirut 1998, XIV, 348 S. engl., franz. Text.
70. AMIDU SANNI: *The Arabic Theory of Prosification and Versification. On ḥall and nazm in Arabic Theoretical Discourse*, Beirut 1988, XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung*, Beirut 2001, XV, 549 S.
72. STEPHAN GUTH, PRISKA FURRER, J. CHRISTOPH BÜRCEL, eds.: *Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East*, Beirut 1999, XXI, 332 S. dt., engl., franz. Text.
73. *Türkische Welten 4*. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Beirut 2003, 352 S., 25 Abb.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, Beirut 2002, VIII, 244 S.
75. *Türkische Welten 5*. TOBIAS HEINZELMANN: *Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914*, Beirut 1999, 290 S. Text, 77 Abb., 1 Karte.
76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: *Religion between Violence and Reconciliation*, Beirut 2002, XIV, 578 S. engl., franz. Text.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds.: *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut 2001, XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: *Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*, Beirut 2001, XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beirut 2000, XV, 620 S., 23 Abb.
80. LESLIE A. TRAMONTINI: *„East is East and West is West“? Talks on Dialogue in Beirut*, Beirut 2006, 222 S.

81. STEPHEN J. DAVIS, BILAL ORFALI, SAMUEL NOBLE, eds.: A Disputation over a Fragment of the Cross: A Medieval Arabic Text from the History of Christian-Jewish-Muslim Relations in Egypt. In Vorbereitung.
82. Türkische Welten 6. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds.: Türkischer Islam und Europa, Istanbul 1999, 352 S. dt., engl. Text.
83. JEAN-MAURICE FIEY: Al-Qiddisün as-Suryân, Beirut 2005, 358 S., 5 Karten.
84. Istanbuler Texte und Studien 4. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds.: Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gaze in Context, Istanbul 2006, XLIX, 340 S. engl., dt. Text.
85. Türkische Welten 8. BARBARA PUSCH, ed.: Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen, Beirut 2001, 326 S.
86. Türkische Welten 9. ANKE VON KÜGELGEN: Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert), Beirut 2002, XII, 518 S.
87. OLAF FARSCHEID: Islamische Ökonomik und Zakat. In Vorbereitung.
88. JENS HANSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds.: The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, Beirut 2002, X, 375 S., 71 Abb.
89. THOMAS BAUER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Ghazal as World Literature I: Transformations of a Literary Genre, Beirut 2005, 447 S. engl. Text.
90. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses, Beirut 2002, XIV, 341 S.
91. HANNE SCHÖNIG: Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken, Beirut 2002, XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.
92. BIRGIT SCHÄBLER: Intifādāt Ġabal ad-durüz-Ḥaurān min al-ʿahd al-ʿUṡmānī ilā daulat al-istiqlāl, 1850-1949, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.
93. AS-SAYYID KAZIM B. QASIM AL-ḤUSAINI AR-RAṢṢTĪ: Risālat as-sulūk fi l-aḥlāq wa-l-aʿmāl. Hrsg. von Waḥid Bihmardi, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.
94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḥāl wa-Mağallatuhu „Šiʿr“. In Zusammenarbeit mit Dār al-Nahār, Beirut 2004, 313 S. arab. Text.
95. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!“ Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut 2004, 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text.
96. THOMAS PHILIPP, CHRISTOPH SCHUMANN, eds.: From the Syrian Land to the State of Syria and Lebanon, Beirut 2004, 366 S. engl. Text.
97. HISTORY, SPACE AND SOCIAL CONFLICT IN BEIRUT: THE QUARTER OF ZOKAK EL-BLAT, Beirut 2005, XIV, 348 S. engl. Text, 80 S. farb. Abb., 5 Karten.
98. ABDALLAH KAHIL: The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357-1364. A Case Study in the Formation of Mamluk Style, Beirut 2008, 398 S., 158 Farbtaf.
99. OLAF FARSCHEID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Beirut 2006, XIII, 452 S. engl. Text, 17 Abb.
100. MANFRED S. KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qurʿān. The question of a historiocritical text of the Qurʿān, Beirut 2007, 198 S. engl., franz. Text.
101. JOHN DONOHUE SJ, LESLIE TRAMONTINI, eds.: Crosshatching in Global Culture: A Dictionary of Modern Arab Writers. An Updated English Version of R. B. Campbell's "Contemporary Arab Writers", 2 Bde., Beirut 2004, XXIV, 1215 S. engl. Text.
102. MAURICE CERASI et alii, eds.: Multicultural Urban Fabric and Types in the South and Eastern Mediterranean, Beirut 2007, 269 S. engl., franz. Text, zahlr. Abb., Karten.

103. MOHAMMED MARAQTEN: Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen. In Vorbereitung.
104. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung (BTS 90). Arab. Übersetzung. Im Druck.
105. MALEK SHARIF: Imperial Norms and Local Realities. The Ottoman Municipal Laws and the Municipality of Beirut (1860-1908). In Vorbereitung.
106. MATTHIAS VOGT: Figures de califes entre histoire et fiction – al-Walid b. Yazid et al-Amin dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque abbaside, Beirut 2006, 362 S.
107. HUBERT KAUFHOLD, ed.: Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, 2 Bde., Beirut 2005, XLVIII, 823 S.
108. LESLIE TRAMONTINI, CHIBLI MALLAT, eds.: From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue s.j., Beirut 2007, 502 S. engl., franz., arab. Text.
109. RICHARD BLACKBURN: Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent's Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the era of Suleyman the Magnificent, Beirut 2005, 366 S.
110. STEFAN REICHMUTH, FLORIAN SCHWARZ, eds.: Zwischen Alltag und Schriftkultur. Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, Beirut 2008, 204 S., Abb.
111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Beirut 2006, 335 S., 43 Abb.
112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: The Weaving of Words. Approaches to Classical Arabic Prose, Beirut 2009, 217 S.
113. SOUAD SLIM: The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period, Beirut 2007, 265 S., Abb., Karten.
114. HELEN SADER, MANFRED KROPP, MOHAMMED MARAQTEN, eds.: Proceedings of the Conference on Economic and Social History of Pre-Islamic Arabia. In Vorbereitung.
115. DENIS HERMANN, SABRINA MERVIN, eds.: Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times. Courants et dynamiques chiïtes à l'époque moderne, Beirut 2010, 180 S. engl., franz. Text.
116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West, Beirut 2009, 375 S., Abb., Karte.
117. MARTIN TAMCKE, ed.: Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages, Beirut 2007, 210 S. dt., engl. Text.
118. MAHMOUD HADDAD et alii, eds.: Towards a Cultural History of the Mamluk Era, Beirut 2010, 316 S. engl., franz., arab. Text, 32 Abb.
119. TARIF KHALIDI et alii, eds.: Al-Jāhīz: A Muslim Humanist for our Time, Beirut 2009, IX, 295 S.
120. FĀRŪQ ḤUBLUŞ: Abḥāt fi tāriḥ wilāyat Ṭarābulus ibbān al-ḥukm al-ʿUṭmānī, Beirut 2007, 252 S.
121. STEFAN KNOST: Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Die Rolle der islamischen religiösen Stiftungen (*auqāf*) in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches an der Wende zum 19. Jahrhundert, Beirut 2009, 350 S., 8 Abb., 3 Karten.
122. RALPH BODENSTEIN, STEFAN WEBER: Ottoman Sidon. The Changing Fate of a Mediterranean Port City. In Vorbereitung.
123. JOHN DONOHUE: Robert Campbell's A'lām al-adab al-'arabī (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
124. ANNE MOLLENHAUER: Mittelhallenhäuser im Bilād aš-Šām des 19. Jahrhunderts (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

125. RALF ELGER: Glaube, Skepsis, Poesie. Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert, Beirut 2011, 196 S.
126. MARTIN TAMCKE, ed.: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart, Beirut 2008, 224 S. dt., engl. Text.
127. KIRILL DMITRIEV, ANDREAS PFLITSCH, transl.: Ana A. Dolinina: Ignaz Kratschkowskij. Ein russischer Arabist in seiner Zeit. In Vorbereitung.
128. KRISTIAAN AERCKE, VAHID BEHMARDI, RAY MOUAWAD, eds.: Discrimination and Tolerance in the Middle East. In Vorbereitung.
129. ANDREAS GOERKE, KONRAD HIRSCHLER, eds.: Manuscript Notes as Documentary Sources. Im Druck.
130. MIKHAIL RODIONOV, HANNE SCHÖNIG: The Hadramawt Documents, 1904-51. Family Life and Social Customs Under the Last Sultans. In Vorbereitung.
131. SARA BINAY, STEFAN LEDER, eds.: Linguistic and Cultural Aspects of Arabic Bible Translation (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
132. STEFAN LEDER, SYRINX VON HEES, eds.: Educational Systems in the Eastern Mediterranean: From Mamluk to Ottoman Rule (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
133. MAFALDA ADE WINTER: Picknick mit den Paschas. Aleppo und die levantinische Handelsfirma Fratelli Poche (1853-80) (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
134. VIVIANE COMERRO: Les traditions sur la constitution du mushaf de ‘Uthmân (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

Die Unterreihe „Türkische Welten“ ist in die unabhängige Publikationsreihe „Istanbuler Texte und Studien“ des Orient-Instituts Istanbul übergegangen.

Orient-Institut Beirut
 Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
 P.O.B. 11-2988, Beirut - Libanon
 Tel.: +961 (0)1 359 423-427, Fax: +961 (0)1 359 176
<http://www.orient-institut.org>

Vertrieb in Deutschland:
 Ergon-Verlag GmbH
 Keesburgstr. 11
 D-97074 Würzburg
 Tel: +49 (0) 931 280084
 Fax: +49 (0)931 282872
<http://www.ergon-verlag.de>
 Stand: März 2011

Vertrieb im Libanon:
 al-Furat
 Hamra Street
 Rasamny Building
 P.O.Box: 113-6435 Beirut
 Tel: +961 (0)1 750054, Fax: +961 (0)1 750053
 e-mail: info@alfurat.com

Arabic manuscripts abound in notes: readers scribbled notes recording their reading of the text, teachers issued certificates and licences of transmission, owners stated their legal ownership of the manuscript, users praised (or dispraised) the text, copyists added their verses and endowers set down their conditions. This copious material represents a unique resource for widening our understanding of Middle Eastern societies and for studying a variety of fields, such as social history, history of ideas, economic history, urban history, historical topography and biographical studies. This is the first volume that is specifically dedicated to discussing the potential of this source material. The eleven contributors, among them some of the leading researchers in this field, discuss case studies that date from the classical period to the 20th century and that originate in the different regions of the Middle East from Anatolia to Yemen and from North Africa to Iraq. The contributions collected in this volume show that the study of manuscript notes has set off to new horizons and that it will enhance our knowledge about societies in the region.

Andreas Görke, Department of Islamic and Middle Eastern Studies, University of Edinburgh is the author of *Das Kitāb al-Amwāl des Abū ‘Ubaid al-Qāsim b. Sallām: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes* (2003) and co-author of *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus ‘Urwa ibn az-Zubair* (2008).

Konrad Hirschler, Department of History, School of Oriental and African Studies, University of London is the author of *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors* (2006) and *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices* (2012).

ISBN 978-3-89913-831-3
ISSN 0067-4931