

et qui apporte dans ce domaine une présentation nettement plus élaborée et intéressante que le *Tārīkh Baghdād* d'al-Khaṭīb al-Baghdādī; déjà Ibn 'Asākir laissait rattacher, par l'intermédiaire de spécialistes du monde biblique, al-Shām intimement à cette catégorie de pays (de villes) bénis par le créateur, dès le début de sa création, comme on le voit aussi non seulement chez al-Baghdādī, mais aussi dans la chronique de Ṣan'ā' (et ailleurs) tout clairement, là-dessus R.G. Khoury, Zur Bedeutung des A.B. 'Abdallāh ar-Rāzī für die Geschichte des Jemen, Die Welt des Islams, XX, 1-2 (1981) 87-103, etc.

Le côté topographique me paraît d'un intérêt particulier, car, après tout, ce sont les véritables chroniques des villes, les plus précieuses dans ce domaine, que la culture islamique ait produites: les efforts de l'auteur sont assurément voyant de faire valoir en quelques pages la contribution de cette immense chronique à ce sujet; néanmoins, il reste beaucoup de questions très utiles à discuter, en vue de mettre en exergue la valeur des informations historiques, géographiques ainsi que culturelles de l'opus étudié ici, du fait que sur chaque ville islamique, et dès les tout premiers siècles de l'Islam, énormément de matériaux étaient mis en circulation, souvent en guise d'introduction aux thèmes historiques, bio-bibliographiques, comme c'est le cas par exemple d'Ibn 'Abd al-Ḥakam dans ses *Futūḥ Miṣr*, qui forment une des sources essentielles de la topographie, de l'histoire des conquêtes arabes de l'Égypte, des juges, des institutions etc., malgré qu'ils ne soient composés que d'un volume. Ne parlons pas des autres aspects qu'on aurait pu faire valoir un peu plus intensément (culture par exemple...), en restreignant la présentation des 65 notices à quelques-unes de marquantes, d'autant plus qu'il s'agit là d'un genre très répandu, et de là trop connu en Islam, qu'il est d'ailleurs plus correct d'appeler bio-bibliographique, puisque ce dernier aspect est non des moindres dans ce genre de livre et qu'il constitue parfois les seules sources d'information sur des auteurs classiques (les exemples à donner sont très nombreux dans ce domaine, et tous ceux qui travaillent surtout sur les premiers siècles islamiques pourraient être cités ici).

Heidelberg, octobre 1997

R.G. KHOURY

* *
*

ADANG, Camilla — Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm. (Islamic Philosophy Theology and Science, 22). E.J. Brill Publishers N.V., Leiden, 1996. (25 cm, VIII, 322). ISBN 90-04-10034-2. HFL. 140,-; \$ 90.50.

Das Buch ist für Islamwissenschaftler und Judaisten, für Mediävisten, vergleichende Religions- und für Literaturwissenschaftler, aber auch für Kulturhistoriker und Soziologen von Interesse. Anhand literarischer Äußerungen von neun muslimischen Gelehrten des 9. bis 11. Jahrhunderts untersucht es das Verständnis der Muslime vom Judentum und seiner heiligen Schrift sowie die muslimisch-jüdische Polemik im Mittelalter. Die Autorin — Absolventin der Universität Nijmegen, derzeit *visiting lecturer* an der Tel Aviv University — leistet mit dieser Studie einen wichtigen Beitrag zur Religionsgeschichte.

Das Material wird differenziert und kenntnisreich aus den Quellen erarbeitet, analysiert und zu einem Gesamtbild

verdichtet. Zentrale Themen sind zum einen die Kenntnisse der Muslime vom Judentum und vom biblischen Kanon, wie sie sich in den ausgewählten arabischen Quellen repräsentieren. Zum anderen werden die Versuche bestimmter muslimischer Gelehrter analysiert, die nachzuweisen versuchen, daß a) das Recht, wie es in den heiligen Texten des Judentums enthalten ist, durch den Koran abrogiert wurde, b) sich Hinweise auf das Prophetentum Muhammads bereits in der Torah finden, und c) die »heilige (Ur-)Schrift« in der Torah im Hinblick auf Textbestand (*tahrīf an-naṣṣ*) bzw. Inhalt (*tahrīf al-ma'ānī*) mißrepräsentiert oder von den Juden sogar verfälscht wurde [s. bes. Kap. 7].

Was die mittelalterlichen Gelehrten als Hauptargumente für die Überlegenheit des Islam anführen, ist grundsätzlicher Natur, aber nicht spektakulär: Zum einen wird auf die Authentizität des Koran verwiesen. Sie manifestiere sich vor allem in seiner Existenz in einer einzigen Textform, wohingegen die Torah in verschiedenen Rezensionen vorliege. Zum anderen sei die Authentizität der göttlichen Dogmen, der religiösen, rechtlichen, ethischen u.a. Prinzipien im Islam garantiert durch die direkte Übernahme der Lehren vom Propheten und deren unverfälschte weitere Tradierung. Explizit wird dabei auf das islamische Lehr- und Überlieferungswesen Bezug genommen. Die unter den Religionen einzigartige Instanz des *Isnāds* — d.h. jene nach muslimischem Verständnis bis zum Propheten zurückreichende Kette vertrauenswürdiger Überlieferer — sichere zudem eine lückenlose Überlieferung der autoritativen Texte, wohingegen die Tradierung im Judentum Lücken aufweise [S. 189].

Die Untersuchung C. Adangs ist breit angelegt und kann in ihren Ergebnissen aus zwei Gründen als repräsentativ gelten: Erstens handelt es sich bei den ausgewählten Autoren um Vertreter ganz unterschiedlicher literarischer Genre der klassischen arabischen Literatur, d.h. der narrativen und chronologischen Historiographie, der Polemik und Apologetik, des *Kalām* und der Koranexegese. Zweitens wird ein weites Spektrum der Geisteshaltungen erfaßt. Diese Vielfalt der intellektuellen Auffassungen ergibt sich aus den jeweils individuellen religiösen und theologischen Überzeugungen der betr. Gelehrten sowie ihrem Wirken in politisch und kulturell verschiedenen Regionen des islamischen Weltreiches.

Folgende Autoren werden behandelt: 1. der in Ṭabaristān und Samarrā' wirkende, ursprünglich christliche 'Alī Ibn Rabban aṭ-Ṭabarī (st. wahrsch. 865), der vor allem durch seine medizinischen Arbeiten bekannt ist; 2. der orthodoxe sunnitische Theologe und Literat Ibn Qutaiba (st. 889) aus Bagdad; 3. der zwölfer-schiitische Historiker, Geograph und Universalgelehrte al-Ya'qūbī (st. ca. 905 in Ägypten); 4. der berühmte Historiker und Koranexeget Muḥammad ibn Ḡarīr aṭ-Ṭabarī (st. 923); 5. der imāmītische Geograph, Historiker, Literat und Vielreisende al-Mas'ūdī (st. 956 in Ägypten); 6. der wahrscheinlich schiitische Enzyklopädist und Historiker al-Maqdisī (st. ca. 966) aus Jerusalem; 7. der aṣ'arītische Theologe al-Bāqillānī (st. 1013 in Bagdad); 8. der Naturwissenschaftler und »Freigeist« al-Birūnī (st. um 1050-1) aus der Provinz Ḥwārizm; sowie 9. der literarisch und juristisch interessierte, aber auch politisch aktive Ibn Ḥazm (st. 1064) aus Spanien. — Die Vorstellung dieser Autoren und ihrer für die Untersuchung herangezogenen Werke in KAPITEL 2 [S. 23-69] besitzt eigenständigen Wert, da sie neueste Forschungsergebnisse berücksichtigt.

Zunächst aber macht KAPITEL 1, »*The Reception of Biblical Material in Early Islam*« [S. 1-22], mit der Problematik

bekannt. Es schildert kurz die Geschichte von Juden und Christen auf der arabischen Halbinsel in vor- und frühislamischer Zeit und gibt einen allgemeinen Überblick über die »Rezeption« biblischer Materials seit dem Auftreten Muhammads bis in die Abbasidenzeit. Eingegangen wird auf die ersten arabischen (Teil-) Übersetzungen der Bibel und auch auf die wahrscheinlich älteste vollständige, direkt aus dem Hebräischen ins Arabische erfolgte Bibelübersetzung jüdischer Provenienz durch Sa'adya Gaon (st. 942), einem jüdischen Gelehrten, der schon zu seinen Lebzeiten auch in muslimischen Kreisen große Achtung genoß. Detaillierter behandelt wird die — zum Teil islamischen Bedürfnissen angepaßte — Inkorporation biblischer Materials in verschiedene Genre der arabisch-islamischen Literatur.

Mit diesem Hintergrund untersucht KAPITEL 3, »*Jewish Beliefs and Practices*« [S. 70-109], die Aussagen der Quellen zu Verständnis und Kenntnis der Muslime vom jüdischen Glauben und von den religiösen Praktiken der Juden (Feste, Feiertage, Rechtsvorschriften usw.). Es wird der Frage nachgegangen, was in den arabischen Quellen richtig wiedergegeben, was verballhornt oder unrichtig geschildert wird. Hinterfragt wird aber auch, warum dies in der einen oder in der anderen Weise geschieht. Dabei wird deutlich, daß sich etwa al-Maqdisi und al-Biruni in sachlicher und kenntnisreicher Weise, Ibn Hazm dagegen in eher polemischer Weise mit dem Judentum auseinandersetzen.

Das arabische Quellenmaterial wird teilweise referiert, zum Teil auch in Übersetzung ganzer Passagen geboten. Der Verfasserin gelingt es, ein lebendiges und authentisches Bild von der seinerzeit lebhaft geführten intellektuellen Auseinandersetzung der Muslime mit dem Judentum zu entwerfen. Einmal mehr wird deutlich, daß sich die Muslime nicht nur auf Lektüre und literarische Äußerungen beschränkten, sondern nicht selten direkte Dispute mit ihren jüdischen Gelehrtenkollegen führten. Die Tatsache, daß sich die Muslime vor allem an den anthropomorphistischen Elementen im Judentum rieben, auf welche sie — tatsächlich oder vermeintlich — vor allem in rabbinischen Quellen stießen, spielte dabei eine zentrale Rolle. Ibn Hazm beispielsweise war über solche Anthropomorphismen geradezu schockiert und bezeichnete sie als »schlimmer denn Polytheismus (širk)« [S. 99, 101].

KAPITEL 4, »*The Use of Biblical Material and Related Issues*« [S. 110-138] weist nach, daß die zunehmende Verfügbarkeit arabischer Bibelübersetzungen nicht quasi automatisch zu besseren Bibelkenntnissen auf muslimischer Seite führte. Die Art und Weise des Umgangs mit dem alttestamentlichen Material und dessen Verarbeitung wurden nach wie vor von den individuellen Interessen des jeweiligen Gelehrten bzw. dem thematischen Charakter seines literarischen Werkes geprägt. Das vornehmliche Interesse der Muslime aber galt jenen Bibelstellen, aus denen — wie zuvor schon die Christen in bezug auf das Wirken Jesu — sie nun ihrerseits frühe Hinweise auf den arabischen Propheten Muhammad, das »Siegel der Propheten«, herauszulesen meinten.

KAPITEL 5, »*The Proof of the Prophethood*« [S. 139-191], nähert sich der Thematik aus einer anderen Perspektive: Es wird die Frage gestellt, warum die Zahl der gegen den Islam gerichteten apologetischen und polemischen Schriften unter den christlichen Autoren in den ehemals byzantinischen Provinzen (zu denen die Muslime in frühislamischer Zeit eher weniger Kontakte hatten als etwa zu Juden) relativ rasch anwuchs und warum Ähnliches auf jüdischer Seite —

zunächst oder nur scheinbar — fehlte. Den inhaltlichen Schwerpunkt dieses Teils aber bilden die Entwicklungen ab dem Ende des 8. Jahrhunderts, als mit der größeren Zahl jüdischer und christlicher Konvertiten (der Ex-Nestorianer Ibn Rabban ist nur ein Beispiel) sich auch die Bibelkenntnisse sowie die Verfügbarkeit genauerer Bibelübersetzungen auf Seiten der Muslime maßgeblich erhöht halten, und somit eine qualitativ neue Situation eingetreten war.

KAPITEL 6, »*The Abrogation of the Mosaic Law*« [S. 192-222] thematisiert die muslimische Auffassung, daß viele Gesetze in der Torah als Strafen Gottes *nur* für die »ungehorsamen« Juden zu verstehen und für Muslime nicht gültig seien. Auch scheint hier das koranische Prinzip des *nash*, d.h. die »Abrogation« (eines Koranverses durch einen anderen), dem muslimischen Verständnis von der Aufhebung biblischer Rechtsprinzipien zugrunde gelegen zu haben.

KAPITEL 7, »*The Question of the Authenticity of the Jewish Scripture*« [S. 223-248] beschreibt und analysiert Verwendung und Umgang der muslimischen Autoren mit der Torah als »Quelle«: So z.B. zitiert Ibn Rabban Bibelstellen unpolemisch; Ibn Qutaiba verwendet die Torah als historisches Dokument. Al-Ya'qubi oder at-Ṭabarī wiederum berichten von der Vernichtung des Textes und dessen Rekonstruktion in einer, wie sie meinen, allerdings sinntstellenden Fassung. Nur al-Maqdisi und Ibn Hazm sprechen von einer jüdischen Verfälschung des Textes selbst. Ṭabarī beschuldigt in seinem *Tafsīr* die Juden zudem, ihren Bund mit Gott gebrochen zu haben, als sie Muhammads Prophetentum leugneten und ihn der Lüge bezichtigten. Er sieht in den Animositäten der Juden gegenüber Muhammad sogar Parallelen zum feindlichen Verhalten der Israeliten gegenüber Moses. Doch es sind insbesondere die Rabbinen (denen schon der Koran vorwirft, ihr Wissen aus Machtgier geheimzuhalten bzw. Gottes Offenbarung mit selbstverfaßten Texten zu verfälschen), die in den Quellen bezichtigt werden, Inhalt und Interpretation der heiligen Schrift zu manipulieren. Wieder ist es der Spanier Ibn Hazm, der in diesem Punkt besonders ausführlich ist.

KAPITEL 8, »*Conclusions*« [S. 249-255], komprimiert zentrale Ergebnisse der Untersuchung noch einmal: Danach läßt sich u.a. feststellen, daß die untersuchten Autoren Bibelstellen relativ zahlreich anführen. Die Intentionen dazu erwachsen mehrheitlich aus religionsgeschichtlichem Interesse, das zwar letztlich vor allem apologetischen Zwecken diene, sich aber keinesfalls durchgängig in polemischen Äußerungen artikuliert. Dennoch scheint festzustehen, daß keinem dieser Autoren (viell. mit Ausnahme Ibn Rabbans) eine vollständige Torah-Version zur Verfügung stand. Auch hatte offenbar keiner von ihnen mehr als oberflächliche Hebräisch-Kenntnisse. Bemerkenswert ist, daß gerade Ibn Hazm, dessen Polemik das nicht unbedingt vermuten läßt, die bei weitem umfangreichsten Bibelkenntnisse besessen zu haben scheint. Nicht weniger interessant ist der Beleg, daß sich — entgegen gängigen Vorstellungen — schiitische Autoren zumindest ebenso tolerant gegenüber Juden zeigten wie Sunniten.

C. Adang hat den thematischen Rahmen ihrer Untersuchung klar umrissen. Bereits der Buchtitel macht deutlich, daß es ihr um »Muslim writers on Judaism...« geht. Eine überschaubare Auswahl aus der Fülle relevanter Quellen zu treffen, ist also ganz legitim und verständlich. Schade ist allerdings, daß der große Textkorpus des *Hadīth* im Einführungskapitel nur marginal erwähnt wird und in die Untersuchung selbst nicht einbezogen wurde. Zu bedenken ist dabei, daß gerade die *hadīte* — aufgrund ihrer weiten Verbreitung unter den

Muslimen und ihres autoritativen Charakters — Einfluß nicht nur auf die muslimischen Gelehrten ausübten, sondern eine wichtige Rolle im Alltagsbewußtsein der Mehrheit der Muslime spielten. Der Einwand, daß die Verfasser solcher Hadīṭ-Sammlungen nicht »Autoren«/»writers« im engeren Sinne, sondern vielmehr »Kompilatoren« waren, die lediglich ältere Texte neu zusammenstellen, ließe sich mit Blick auf den Forschungsstand der modernen Quellenkritik relativieren.

Recherchiert man beispielsweise in den neun anerkannten Standardsammlungen des *Hadīṭ* nach Informationen zum Topos »Verständnis und Kenntnisse der Muslime vom Judentum«, kommt man, statistisch gesehen, zu folgenden Ergebnissen: Das Wortfeld »yahūd, yahūdiya, yahūdī« begegnet in knapp 300 Überlieferungen, die Wurzel y-h-d in 405 Traditionen, die Worte *taurāh* (Torah) bzw. *ahl at-taurāh* (Leute der Torah) an 126 Stellen; die *Banū Isrāʾīl* werden 4 mal erwähnt. Selbst wenn man Mehrfachzitate eines *hadīṭs* abrechnet, ist dieses Textmaterial eindrucksvoll umfangreich.

Doch auch thematische Stichproben im *Hadīṭ* regen dazu an, Adangs hochinteressante Thematik auf diese Textgattung auszuweiten. So erfahren wir aus den *Hadīṭ*-Kompendien zum Beispiel, daß jüdische Vorstellungen die Muslime anregten, sich mit der theologisch relevanten Frage auseinanderzusetzen, ob über Muslime im Grabe gerichtet werde bzw. sie dort gepeinigt würden. Die relevanten Traditionen liefern nicht nur konkrete Informationen zu Kontext und Chronologie der Entwicklung dieses Prinzips in der Anfangszeit des Islam. Sie berichten einmütig, daß es eine Jüdin war, die ʿĀʾīša erstmals mit dieser Problematik konfrontiert hat: Überwiegend geschieht dies durch den frommen Wunsch einer Jüdin (*yahūdiyya*) »Gott möge dich vor den Strafen im Grabe bewahren« (*aʿādaki Allāhumin ʿadābi l-qabr*);¹⁾ an anderer Stelle²⁾ wird ʿĀʾīša im Beisein des Propheten von einer Jüdin (*imraʾa min al-yahūd*) gefragt »Weißt du, daß über die Leute in ihren Gräbern gerichtet wird«. In einer dritten Überlieferung³⁾ sind es zwei betagte Jüdinnen aus Medina (*aḡūzān min uḡuz al-madīna*), die ʿĀʾīša darauf ansprechen. ʿĀʾīša widerspricht ihnen, kann sie aber nicht von ihrer Meinung abrängen und befragt später den Propheten. Dieser bestätigt: »Die beiden [Alten] haben die Wahrheit gesagt, sie (d.h. die Insassen des Grabes im allgemeinen) werden [derart] gepeinigt werden, daß es [sogar] die Vögel hören«. Nach der zuvor zitierten Tradition⁴⁾ allerdings wollte der Prophet ʿĀʾīša offenbar zunächst beruhigen mit der Feststellungen, daß die Juden allein diesen Strafen ausgesetzt seien; diese seine Aussage wird jedoch (lt. Text schon wenige Tage nach diesem Gespräch) abrogiert durch die — nichtkoranische — Offenbarung (*tuftanūna fīl-qubūr*), mit der die Vorstellung vom »Richten im Grabe« zu einem auch islamischen Grundsatz erhoben wird. — Aus dem *Hadīṭ* erfahren wir ebenfalls von dem Gebot an die Muslime, sich zu erheben — d.h. sich respektvoll zu verhalten —, [auch] wenn ein jüdischer Leichenzug vorüberzieht. Buḡārī widmet dieser Problematik

sogar ein ganzes Kapitel.⁵⁾ — Rechtsrelevant sind jene *hadīṭe*, wonach einige Juden zum arabischen Propheten kamen, um ihn nach der Strafe für einen Mann und eine Frau von den Ihrigen zu fragen, die Ehebruch begingen. Muḡammad läßt sie (in Anspielung auf Koran 3, *Al ʿImrān*, Vers 93) die Torah holen und sich daraus vortragen, welche Strafe dort vorgesehen ist. Dabei wird von einem Juden versucht, den »Steinigungsvers« zu unterschlagen, indem er den Passus mit der Hand verdeckt. Das wird von den Muslimen bemerkt und verlangt, die Juden sollten auch den Steinigungsvers verlesen. Der Prophet ordnet daraufhin an, entsprechend zu verfahren. Der bekannte Prophetengefährte Ibn ʿUmar schließt seinen Ausgezeugenbericht mit den Worten ab: »Und ich sah den [wegen Ehrbruchs verurteilten] Juden [noch], wie er sich vor die Frau stellte, um sie [vor den Steinen] zu schützen.⁶⁾ Erachtet man diese Überlieferung als historisch verwertbare Quelle, erfahren wir aus dieser Episode nicht nur, daß und wie die Muslime in frühester Zeit Rechtsentscheidungen über Juden trafen, sondern auch, daß nach dem Vorbild Muḡammads in diesem Falle die Torah eine zulässige Rechtsquelle ist.

Adangs Studie beschließen drei Appendices und eine umfangreiche Bibliographie. Erstere enthalten — erstmals in englischer Übersetzung — a) eine »Beschreibung des Judentum« von al-Maqdisi, b) einen Auszug aus Ibn Qutaibas »*Dalāʾil an-nubuwwa*« sowie c) ein Verzeichnis der Bibelstellen, die von den Muslimen als Hinweise auf Muḡammads Prophetentum verstanden wurden, mit Querverweisen auf die arabischen Quellen.

Als bibliographische Ergänzung zur Sekundärliteratur sei u.a. hingewiesen auf ISRAEL WOLFENSOHN:⁷⁾ *Taʾrīh al-Yahūd fī bilād al-ʿArab. Fī l-ḡāhiliyya wa-ṣadr al-Islām*. Kairo (Maḡbaʾat al-ʿIṭimād) 1345/1927 und weitere dort angegebene ältere Literatur; — LEVI, J. JACOB: *The Traditions of al-Bukhari and their Aggadic Parallels*, (Diss. Toronto University) Toronto 1936 (bes. Kap. A II, »Theological Discussions between Jews and Muslims«); — AHMAD HIḡAZĪ AS-SAQĀ: *al-Biṣāra bi-Banī l-Islām fī t-Taurāh wa-l-Inḡīl*. (Diss. Azhar Universität) Kuliyyat Uṣūl ad-Dīn, Qism ad-ḡaʾwa wa-t-Taḡāfa al-Islāmiyya — 264 S.) Kairo (1975), insbes. die Abschnitte 1-4 über die Torah.

Interessant für die Thematik sind desweiteren Ibn Qayyim al-ḡauziyya's (st. 751/1350) *Hidāyat al-ḡayārā* (»Die Rechtleitung der Ratlosen«),⁸⁾ ein Werk der vergleichenden Religionswissenschaft mit durchweg polemischem Charakter, das aber aufgrund seiner sprachlich gekonnten Argumentation großen Einfluß auf (mittelalterliche) Muslime gehabt haben dürfte. Nicht weniger interessant wäre es, die handschriftlich erhaltenen polemischen Werke einiger bei M. STEIN-SCHNEIDER⁹⁾ verzeichneter (vom Judentum zum Islam

¹⁾ z.B. *Ṣaḡīḥ al-Buḡārī*, Zählung nach *Fath al-bārī bi-ṣarḡ Ṣaḡīḥ al-Buḡārī ... li-Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī* (Beirut 1992), K. *al-Ḡumʿa*, *ḡadīṭ* Nr. 1050.

²⁾ *Ṣaʿartī annakum tuftanūna fī l-qubūr?*; vgl. *Ṣaḡīḥ Muslim*, Ed. ʿAbd al-Bāḡī (Ed. Kairo 1955-56), K. *al-Masāḡīd wa-mawāḡīʿ aṣ-ṣalāt*, *ḡadīṭ* Nr. 584.

³⁾ *Ṣaḡīḥ Muslim*, K. *al-Masāḡīd wa-mawāḡīʿ aṣ-ṣalāt*, Nr. 586; vgl. auch *Ṣaḡīḥ al-Buḡārī*, Nr. 6366, und *Sunan an-Nasāʾī* (Ed. Abū ḡudda, Beirut 1406/1986), Nr. 2067.

⁴⁾ *Ṣaḡīḥ Muslim*, Nr. 584.

⁵⁾ »Bāb man qāma li-ḡanāzat yahūdī«, *Ṣaḡīḥ al-Buḡārī*, Nr. 1311ff. — Vgl. auch *Musnad Aḡmad ibn Ḥanbal* (Ed. Iḡyāʾ at-Turāḡ), *Bāḡī Musnad al-Muḡattirīn*, 14018: »inna al-maut^a fazaʾm...«.

⁶⁾ *Ṣaḡīḥ al-Buḡārī*, Nr. 6819 — *Sunan Abī Dāʾūd*, Ed. M. Muḡīy ad-Dīn b. ʿAbd al-Ḥamīd (Kairo, ca. 1983, »Bāb fī raḡm al-yahūdiyain«, dort Nr., 4446-7.

⁷⁾ Israil Wolfensohn [Isrāʾīl Wulfinsūn] war aus Jerusalem nach Kairo gekommen, um bei Tāḡā Ḥusain zu studieren und zu promovieren. Er war dann als Professor für Hebräisch an der *Dār al-ʿUlūm* tätig, bis er in den gegründeten Staat Israel zurückkehrte und in den Staatsdienst trat.

⁸⁾ Gedr. Kairo (Dār al-Maḡbaʾa as-Salafiyya) 1399/1979.

⁹⁾ Moritz Steinschneider: *Die Arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen*. Frankfurt a. M. (Verlag von J. Kaufmann) 1902.

konvertierter) Autoren zu untersuchen. Jene Abhandlungen sind mehrheitlich in Arabisch verfaßt, aber mit hebräischen Lettern geschrieben: so die *Maqāla fī l-radd 'alā l-Yahūd* des Mosuler Arztes (Ibn Kusin (Qūṣūn?) (st. um 360/370),¹⁰) und 'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī's (st. um 1310-30 in Nordwestafrika) Schrift gegen die Juden, »worin Bibelcitrate in hebr. Sprache mit arab. Schrift gegeben sind.«¹¹) Sa'd Ibn Kamūna's (13. Jh.) »Kritik der Untersuchung ... über die drei Religionen« behandelt — nach STEINSCHNEIDER — die Problematik »mit einer für jene Zeit auffallenden Objectivität« und stellt die »vielleicht interessanteste unter den arab. Streitschriften zwischen den Religionen« dar.¹²) Yaḥyā b. Ibrāhīm b. 'Umar ar-Rāqilī (aus Spanien oder Marokko, st. 808/1405) wiederum verfaßte den gegen die Juden gerichteten Traktat »Bestätigung der Religion« und das Werk »Disputation mit den Juden und Christen.«¹³)

Halle (Saale), September 1997

Sebastian GÜNTHER

* *
*

GALLAGHER, Nancy Elizabeth — Approaches to the History of the Middle East. Ithaca Press, London, 1996. (24 cm, VIII, 197). ISBN 0-86372-212-1. £ 12.95.

The main substance of the book consists of interview with eight senior historians of the Middle East, "who", Mrs Gallagher writes in her preface, "have lived through and participated in the major historical and historiographical transitions of the post-World War II era, and who have influenced English-speaking students." The eight historians are: Albert Hourani, Charles Issawi, André Raymond, Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Maxime Rodinson, Nikki Keddie, Halil Inalcik, Abdul-Karim Rafeq.

The author's Introduction gives an exposé of the changes which have affected the study of Middle Eastern and African history since World War I. After World War II attention shifted from focusing on the Islamic civilization as an analytical unit to a geographical unit. The opening of archives to Western scholars was an important development for historical research. On the other hand basic assumptions of Western scholars were being questioned, first by Waardenburg in his *l'Islam dans le miroir de l'Occident* and later by Edward W. Said in his *Orientalism*. The Introduction is an extremely insightful piece of research, it should be said.

The interviews are of a different kind. The strictness of the learned discourse gives way to a more informal approach though not without system. The interviewer has managed to present a text, which is not only "lively, engaging, and accessible to students" (p. vii), but also enlightening as regards the methodological and philosophical approaches to the study of history of each of the eight interviewees. A book to be commended warmly to students of Middle Eastern and North African history.

Leiden, August 1997

C. NIJLAND

* *
*

¹⁰) a.a.O., S. 95 (§ 52 b).

¹¹) a.a.O., S. 166 (§ 126).

¹²) a.a.O., S. 240 (§ 178, 8).

¹³) a.a.O., S. 171 (§ 137).

INGHAM, Bruce — Nadji Arabic: Central Arabian. (London Oriental and African Language Library, 1). John Benjamins Publishing Co., Amsterdam, 1994. (23 cm, XVI, [2], 216). ISBN 90-272-3801-4 (Eur). ISBN 1-55619-725-X (US). HFL. 110; \$ 62.00.

The author of the book under review here is a renowned specialist of the dialects of Saudi Arabia about which in spite of a recent upsurge in publications (Rosenhouse 1984; Prochazka 1988; Sawayan 1992; Kurpershoek 1994) much remains unknown. He has written books on the dialects of North East Arabia (1982) and the traditions of the Bedouin of Northern Arabia (1986), and at an earlier stage on the related dialects of Khuzestan (1973, 1976) and the scarcely known dialect of Mecca (1971).

The present book is the first volume of a new series, the *London Oriental and African Language Library*, whose aim is to give accurate and up-to-date descriptions of a large number of Asian and African languages. The format makes clear that the emphasis is on the structural description of the languages involved. After a brief introduction on the population of the Naǧd region in Northern Arabia and the relationship between the Naǧdī dialect and other Saudi Arabian dialects, subsequent chapters deal with phonology, morphology, sentence structure, the noun phrase structure, number and gender, the verb transitivity system, the tense/aspect system, modality, and time and condition structures. The book is rounded off by two texts, and two appendices on the lexicon and dialect differences. At the end of the book there is list of references and a general index.

The Naǧdī dialects are very much the focus of interest of Arabic dialectologists, partly because of their conservative character and partly because of their preservation of an oral culture represented by an extensive body of traditional storytelling and poetry in the Bedouin style. Collections of various tribes have appeared in the work of Sawayan (1992) and Kurpershoek (1994). Their intrinsic linguistic interest derives from their relationship with other modern dialects. They retain some features which other Arabic dialects have lost and belong to the most conservative group of Arabic dialects. The following morphological features may be mentioned in this respect: the retention of a productive internal passive; the retention of a productive causative measure of the verb; the occurrence of *tanwīn* vestiges in the form of an indefinite ending *-in*. In their syntax, too, they exhibit a number of interesting features, in particular in the aspectual system, which is basically that of Classical Arabic, while the typical durative particles of other dialects are absent.

The treatment of the tense and aspect system of Naǧdī Arabic in the book under review here (87-148) is particularly enlightening and definitely more complete and instructive than the average dialect description. I should like to elaborate here on the distinction of *Aktionsart* made by the author. Such a distinction is almost never made explicit, let alone argued by writers of dialect descriptions. According to Ingham (pp. 89ff.) the verbs in Naǧdī Arabic can be divided into two main classes, 'action verbs', e.g., *kitāb* "to write", and 'state/motion verbs', e.g., *ga'ad* "to sit" and *rāḥ* "to go". The semantic difference between the two classes is argued for on syntactic grounds, more specifically on the different function of the participle within the two classes. The participle of action verbs denotes a perfective aspect, e.g., *kātīb* "having written", whereas the participle of state/motion verbs denotes a present continuous, e.g., *rāyih* "going". As a result